

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ EDUARDO LEVY JUNIOR

***DESEJO, RAZÃO E DELIBERAÇÃO
NA ÉTICA NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES***

Guarulhos

2023

JOSÉ EDUARDO LEVY JUNIOR

***DESEJO, RAZÃO E DELIBERAÇÃO
NA ÉTICA NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História da Filosofia.

Orientador: Eduardo Henrique Peiruke Kickhöfel

Coorientador: Paulo Fernando Tadeu Ferreira

Guarulhos

2023

Levy Jr, José Eduardo.

Desejo, Razão e Deliberação na Ética Nicomaqueia de Aristóteles / Levy Jr, José Eduardo.
– Guarulhos, 2023.

94 f.

Dissertação (Mestrado em História da Filosofia). – Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Humanas, 2023.

Orientador: Kickhöfel, Eduardo Henrique Peiruque.

Título em inglês: Desire, Reason and Deliberation in Aristotle's Nicomachean Ethics

1. Filosofia 2. História da filosofia. 3. Filosofia antiga. I. Kickhöfel, Eduardo Henrique Peiruque. II. Desejo, Razão e Deliberação na Ética Nicomaqueia de Aristóteles.

JOSÉ EDUARDO LEVY JÚNIOR

***DESEJO, RAZÃO E DELIBERAÇÃO NA ÉTICA NICOMAQUEIA DE
ARISTÓTELES***

**Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Paulo
como requisito para a obtenção do título
de Mestre em História da Filosofia.**

APROVADA EM: _____

Prof. Dr. Paulo Fernando Tadeu Ferreira (Coorientador)

Prof. Dr. Eduardo Wolf (UnB)

Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano (USP)

DEDICATÓRIA

Dedico primeiramente à minha esposa Gabriela, sem a qual nada faria sentido e aos meus filhos Alice, Maria, Pedro, Tomás e Antônio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Paulo Ferreira cujos conselhos, suporte e paciência foram imprescindíveis. Ao professor Eduardo Kickhöfel cuja generosidade e disponibilidade sempre me surpreenderam. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que apoiou o desenvolvimento do projeto. A todos que me deram conselhos e fizeram com que esse trabalho fosse adiante.

LEVY JUNIOR, José Eduardo. *Desejo, Razão e Deliberação na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. 2023. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.

RESUMO

Esse trabalho analisa os textos aristotélicos *De Anima*, *De Motu Animalium*, *Ética Nicomaqueia* e *Metafísica* e busca mostrar que na filosofia de Aristóteles existe uma unidade conceitual a respeito do silogismo prático. O silogismo prático possui duas etapas sequenciais: do universal para o particular e dos meios ao fim.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Aristóteles; Deliberação; Silogismo Prático;

LEVY JUNIOR, José Eduardo. *Desire, Reason and Deliberation in Aristotle's Nicomachean Ethic*. 2023. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.

ABSTRACT

This work analyses the aristotelian books of *De Anima III*, 9-11; *De Motu Animalium VI-VIII*; *Nicomachean Ethics I – III* and *VI-VII*; and *Metaphysics Z*, 7 and aims to show that in Aristotle's philosophy there is a conceptual unity concerning the practical syllogism. The practical syllogism has two sequential steps: from universal to particular and from means to the end.

Key-words: Ancient Philosophy; Aristotle; Deliberation; Practical Syllogism

Sumário

<u>Introdução</u>	<u>9</u>
1. O Fim da Vida Humana:	12
<u>2. Virtude</u>	<u>29</u>
<u>3. Deliberação e Voluntariedade</u>	<u>33</u>
<u>4. A Relação entre Prohairesis e Bouleusis</u>	<u>35</u>
<u>5. O Princípio da Ação e o Silogismo Prático</u>	<u>49</u>
5.1. Breve Introdução à Ontologia da Ação	49
5.2. De Anima III 9-11	50
5.3. De Motu Animalium 6-8	52
5.4. Ética Nicomaqueia VII	57
5.5. Metafísica Z 7 1032b6-10 e 1032b18-21	61
<u>6. Análise do Silogismo Prático e a Deliberação</u>	<u>65</u>
6.1. D. J. Allan	65
6.2. A Crítica de Wiggins	78
6.3. A Análise de Santas	85
<u>7. Conclusão</u>	<u>91</u>
<u>Bibliografia</u>	<u>93</u>
Bibliografia Básica:	93

Introdução

O objetivo desta pesquisa consiste em compreender como a razão prática lida com a relação entre a deliberação (*bouleusis*) e o desejo (*boulesis*) para a consecução da felicidade (*eudaimonia*) na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. Essa relação se dá na razão prática, por meio do silogismo prático, que é o objeto central de nossa pesquisa.

O ponto de partida da pesquisa foi a compreensão da determinação dos fins pela *boulêsis* e a restrição da *bouleusis* a encontrar os meios para atingir esses fins. Desse modo, nossa pesquisa iniciou-se a partir da leitura da *Ética Nicomaqueia*, primeiramente visando a compreensão do texto em si mesmo. Posteriormente focamos na compreensão aprofundada da questão do silogismo prático, com a leitura focada em *Ética Nicomaqueia* III, VI e VII, *De Anima* III 9-11 e *De Motu Animalium* 6-8 e *Metafísica* Z 7.

Nesse ponto compreendemos melhor a distinção entre *prohairesis*, *bouleusis* e *boulêsis*. Chegamos ao entendimento de que a ação humana em Aristóteles ocorre de modo que a *boulêsis*, que é um desejo de natureza racional, coloca o fim, que é o bem em vista do que pessoa busca, e que cabe ao intelecto prático investigar e deliberar tal fim, ou seja, especificar o que ele é. Tal processo termina na *prohairesis*, que é a escolha deliberada, que é um desejo deliberativo que é o que precede a ação iminente que deverá ocorrer, caso não haja impedimentos.

A deliberação consiste no cálculo racional que estabelece a mediedade na ação. Tal mediedade é estabelecida pela reta razão. O processo deliberativo segue um esquema de inferência silogística em que há uma premissa universal e uma particular. A premissa universal corresponde ao bem visado, enquanto que a premissa particular estabelece o melhor meio para promover tal fim.

Buscamos mostrar a partir dos textos de Aristóteles que há duas modalidades de silogismo prático que correspondem a duas funções da razão prática, que ocorrem em momentos distintos: o silogismo do universal ao particular e o silogismo de que busca meios para um fim. Enquanto o primeiro visa instanciar o bem às

circunstâncias particulares do agente, o segundo visa encontrar os meios para a promoção de tal bem.

Tal distinção é relevante, pois, apesar de não ser uma prova definitiva e incontestada, abre uma janela para que possamos pensar no indeterminismo em Aristóteles, pois se o agente é capaz de deliberar sobre o bem, é capaz de escolher o seu destino e não ser determinado totalmente desejo proveniente da formação de suas disposições.

Para atingir esse objetivo, buscamos fazer duas coisas: primeiramente, percorrer nos capítulos de 1 a 5 deste trabalho os próprios textos de Aristóteles para mostrarmos que há neles, organicamente apresentados, os dois modelos de silogismo prático; para, posteriormente, no capítulo 6, apresentar algumas objeções a comentadores importantes, que colocaram camadas interpretativas sobre obra que obscurecem o seu traço original.

Desse modo, no capítulo 1 de nosso trabalho, abordaremos o livro I da *EN* para explicitar no texto o que é para Aristóteles o fim da vida humana, os tipos de agir humano e introduzir o seu conceito de virtude, além disso, abordamos duas questões contemporâneas de comentadores, a saber: o problema da falácia de Peter Geach e o problema do fim inclusivo e do fim dominante de Hardie.

A definição de virtude, juntamente com a noção de mediedade, será propriamente abordada no capítulo 2, cujo objeto é o livro II da *EN* em que a virtude é caracterizada como uma disposição de escolher por deliberação, que consiste em uma mediedade estabelecida pela reta razão.

No capítulo 3, tratamos do livro III 1-3 da *EN*, em que se introduz a análise sobre a deliberação caracterizando-a como uma espécie do gênero do voluntário, que consiste em ações cujo princípio está no agente que é sabedor de suas circunstâncias e que tem o poder de agir ou não.

No capítulo 4 vemos os livros III 4-8 e VI da *EN*, em que abordamos a deliberação em sua relação com a escolha deliberada e as características da deliberação. Enquanto no livro III temos uma apresentação inicial do silogismo meios-fim, no livro VI há apresentação do segundo modelo, que é do universal ao

particular e vemos que a virtude é uma disposição de acordo com a reta razão e que o prudente delibera sobre o melhor bem alcançável pelo ação e que não delibera apenas sobre os universais, mas também sobre os particulares..

No capítulo 5 iniciamos a análise do silogismo prático, que é o objeto central de nossa pesquisa e o ponto convergente dos capítulos anteriores. A partir da análise dos textos aristotélicos, buscamos mostrar que há uma unidade conceitual sobre o silogismo prático em Aristóteles . A partir dos diversos exemplos que encontramos em *Ética Nicomaqueia*, *De Motu*, *De Anima* e *Metafísica*, encontramos uma doutrina coerente que apresenta dois silogismos para duas funções sequenciais e distintas da razão prática, que é primeiramente a subsumir o particular de um universal, ou seja, encontrar a regra para o caso em que o agente se encontra e a segunda que é encontrar os meios para atingir esse fim.

No capítulo 6 analisaremos comentadores importantes sobre esse tema como Allan, Wiggins e Santos comparamos nossa posição com a deles.

No capítulo 7 concluímos nossa dissertação conectando os pontos mostrados nos capítulos precedentes para afirmar nossa posição sobre o silogismo prático.

1. O Fim da Vida Humana:

Para investigar o bem próprio do homem, Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia* afirmando que cada arte e método, ou ação e deliberação, visa a um bem e, por isso, diz que bem é aquilo que se busca (*EN* I 1094a1-3), ou seja, o bem é o fim (*telos*) de cada coisa. É preciso ressaltar como bem e fim coincidem neste contexto específico da *EN*, pois neste momento o bem é dito ser o que cada coisa que visa a um fim toma como fim, ainda que não seja de fato o bem próprio dessa coisa. Desse modo, Aristóteles coloca que cada desejo particular visa a um fim particular, sendo o bem aquilo que qualquer desejo, deliberação, arte, método ou ação visam: o bem é o fim de cada coisa, o fim visado por aquela coisa em particular. Qualquer coisa que se faça possui um fim específico e esse fim é o bem específico a ser alcançado por aquela coisa naquela atividade.

Destarte, há muitos bens e, pois, muitos fins, como no caso da medicina, cujo bem é a saúde; ou da sapataria, cujo bem é o sapato. Além disso, ele resalta que há diferenças entre os diversos fins, pois as atividades (*energeiai*) têm os seus fins em si mesmas e os processos (*kinêseis*) têm os seus fins nos produtos resultantes deles. Assim, olhar é uma atividade, pois a finalidade de olhar nada mais é do que olhar; do mesmo modo, assobiar também é uma atividade, pois a finalidade é assobiar. Não se busca nada além nessas atividades, seu fim já está presente enquanto elas são executadas. Já o processo de caminhar até a praia tem como fim chegar à praia; ou o processo de fazer um sapato tem como fim o sapato. Ninguém faz um sapato a não ser pelo produto resultante do processo. Além disso, o fim do processo não está presente enquanto o sapato está sendo feito, apenas quando o processo chega ao seu limite (*peras*).

Ademais, há uma cadeia de subordinação entre os bens, a qual guarda conexão com outra cadeia de subordinação, aquela entre as ciências: por exemplo, a arte de fazer cabeçadas¹ (*chalinopoiikê*), cujo bem é a cabeçada, está subordinada

¹ Apesar de muitas vezes ser traduzido como rédeas ou bridão, *chalinos* é especificamente a parte que segura o bridão na boca do cavalo, em português diz-se cabeçada. Ver Xenofonte, *Eq.* 6.9,

à equitação, cujo bem é cavalgar. Esta, por sua vez, está subordinada à estratégia, cujo bem é a vitória, que é um bem maior que a cabeçada e o cavalgar. Assim, a vitória, além de ser um bem superior, está relacionada a uma ciência superior, a arte da guerra, cujo fim é a vitória (*EN* I 1094a10). Ou seja, a partir da ciência superior da arte da guerra a cabeçada é feita para que o cavaleiro monte bem o seu cavalo, a fim de que consiga desempenhar o seu papel segundo a estratégia para que obtenha a vitória. Não se faz a cabeçada somente para ter cabeçadas, mas para que haja vitória na guerra. Logo, há bens que não são visados por si mesmos somente, mas são visados enquanto contribuintes para se alcançar bens superiores, sendo, assim, bens instrumentais com vista a esses bens superiores. Vale ressaltar que há bens que são visados por si mesmos mas que também podem ser instrumentais, como cavalgar, que é visado por si mesmo se a pessoa apenas cavalgar, mas também pode ser instrumental, por exemplo se a pessoa cavalgar com um destino específico em vista, ou até um determinado lugar. E há bens que são visados exclusivamente por si mesmos: no exemplo acima temos o caso da vitória, que na cadeia apresentada é buscada por si mesma, embora não seja de fato o *summum bonum*, como veremos adiante. Como explicaremos, para Aristóteles há um fim em vista do qual todas as ações humanas são visadas, o qual é *eudaimonia*, a felicidade, a qual é uma atividade buscada por si mesma, ao passo que tudo que se faz, se faz com ela em vista. Paralelamente, há uma hierarquia nas ciências, que se diferenciam também pelo fim visado: quanto mais nobre o fim, mais nobre é a ciência.

Na *EN* Aristóteles analisa o bem humano e, pouco antes de introduzir a ciência política como a ciência própria para isso, tece a seguinte argumentação condicional :

Se, então, as coisas alcançáveis pela ação possuem algum fim que desejamos por si mesmo, e as demais coisas são desejadas em vista dele, e se não escolhermos tudo em vista de outra coisa (se o fizéssemos, iríamos ao infinito, de

10.9 para o contraste entre *chalinos* e *stomion* (bridão) e Platão, *Rep.* X 601c para o contraste entre *chalinos* e *ênia* (rédeas)

modo que o desejo seria vazio e vão), é evidente que este fim é o bem e o melhor bem (EN I 1094a18-22).

A controvérsia sobre esse parágrafo surge a partir do artigo *History of a Fallacy* de Peter Geach de 1958, em que o autor afirma que Aristóteles comete aqui a falácia de passar de ($\forall x \exists y (xRy)$ a $\exists y \forall x (xRy)$), ou seja, passar de todo x deseja um y para existe um y que todo x deseja. Assim, ele diz que Aristóteles passa de “não escolhemos tudo em vista de outra coisa (se o fizéssemos, iríamos ao infinito, de modo que o desejo seria vazio e vão)” a “as coisas alcançáveis pela ação possuem algum fim que desejamos por si mesmo, e as demais coisas são desejadas em vista dele ... este fim é o bem e o melhor bem”. Nas palavras de Geach, Aristóteles:

se considera autorizado a passar de ‘toda série de termos sucessivos que estão na relação *escolhido em vista de* tem um termo último’ a ‘há algo que é o termo último de todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido em vista de*. (GEACH, 1972, p. 2)

Geach batizou essa falácia como “a Falácia do Menino e da Menina”, a partir do seguinte exemplo: “Qualquer um pode ver que de ‘Todo menino ama uma menina’ não podemos inferir que ‘Há alguma menina que todo menino ame’” (Ibidem, p.1). Assim, não é porque todo menino ama uma menina que todos os meninos amam a mesma menina, ou seja, Aristóteles inferiria que, porque todo desejo tem em vista um fim, logo todos os desejos têm em vista o mesmo fim, que é o bem supremo.

É interessante notar como essa falácia passou despercebida por mais de dois milênios para que apenas em 1958 Geach pudesse encontrá-la. Porém, há algo curioso quando comparamos os dois primeiros comentadores aos dois últimos, pois, enquanto Aspásio e santo Tomás só traçam a relação entre desejo e bem sem fixar o seu conteúdo, que será preenchido posteriormente, Grant, citado por Stewart em seu trabalho, encontra ali “o argumento sobre o qual todo o sistema da *Ética* está baseado”. Essa posição proeminente não se encontra nos autores anteriores. Porém, algo aconteceu que essa leitura passa a ser ler letra corrente, ao menos, no

ambiente anglo-saxão, como podemos ver em autores posteriores como Hare em *The Languages of Morals* de 1958, que ao falar da sobre a avaliação de objetos em relação a sua função cita esse passo de EN I,2 dizendo que:

Seria impossível especificar completamente o padrão (de bem) sem ter por propósito de referência todos os outros padrões necessários para referir-se. Aristóteles dá exemplos de tais remissões nas quais os padrões são arranjados hierarquicamente, sendo todas as remissões na mesma direção” (HARE, 1958, p.138).

Ora, em EN I,2 Aristóteles não faz isso a não ser que o sumo bem humano já tenha um referente preciso, de modo que Hare interpreta o trecho em questão como sendo o da apresentação do conteúdo do fim da vida humana. Do mesmo modo, Patterson em *Moral Standards* de 1957 defende em seu capítulo “Ethics of Self Realization” que a apresentação do sumo bem humano não está apenas dado em EN I,2, mas já se encontrava nas primeiras linhas de EN I,1 em que Aristóteles ao falar que cada arte e método, ou ação e deliberação, visa a um bem e, por isso, diz que bem é aquilo que se busca, e diz que a relevância desse trecho é que nele há “um significado fixo e definido do termo bem” (PATTERSON, 1957, p.252).

Como veremos a seguir, Stewart considera que Aristóteles está preenchendo extensionalmente o sumo bem apresentado em EN I, 2. E essa leitura fez escola de tal modo que Geach ao deparar-se com o trecho em questão não teve dúvidas de que ali havia a apresentação do sumo bem humano, e não da possibilidade de existência de algum bem humano superior. Julgamos relevante a explicação dada por Stewart em *Notes on the Nicomachean Ethics*, obra publicada em 1892. Pois, seu comentário, apesar de ser anterior à polêmica, não está distante do ambiente em que Geach publicou seu artigo como os autores anteriores²(inclusive foi professor de Filosofia Moral da Universidade de Oxford até 1927) .Além disso,

² Afirmar que Geach foi o primeiro a apresentar nessa passagem de Aristóteles a existência de uma falácia é uma atividade que está fora da alçada desse trabalho. Porém, depois da publicação deste artigo de Geach diversas traduções da *EN* abrem notas explicativas para comentar esse parágrafo mencionando esse problema. São exemplos: as notas de Lesley Brown na reedição da tradução de Ross (na primeira edição não há nenhuma menção a respeito), as notas de Irwin, de Reeve, de Gauthier e Jolif, além de artigos e livros que tratam do tema. Marco Zingano em seu artigo “Revisiting the Boy-and-Girl Fallacy at Nicomachean Ethics I 2” faz uma lista extensa de autores que comentam o problema a partir da tese da possibilidade de falácia.

Stewart, assim como Geach e diferentemente de Aspásio ou santo Tomás, vê nesse argumento a fundamentação da ética aristotélica, criando o ambiente conceitual sobre o qual Geach trabalhará anos depois. Para Stewart, há, nesse trecho, a apresentação do conceito de *eudaimonia* aristotélica, de modo que o que Aristóteles está fazendo nesse passo é falar sobre a vida do “homem racional” que vive de acordo com a forma (*eidos*) humana.

Acompanharemos de perto a argumentação de Stewart, que inicia o comentário a esse parágrafo com o trecho de Grant já citado acima e que justifica sua posição ao dizer que, uma vez que não se pode sempre desejar meios, deve haver um fim desejado por si, visto que a natureza humana para Aristóteles, assim como a de um organismo físico de animal ou planta, deve possuir uma forma definida que é o *summum bonum* (*t'agathon kai to ariston*) do homem. Tal como as funções do organismo físico não crescem como uma massa sem uma forma constante, mas resultam em uma estrutura definida tanto no tamanho como na forma, assim os desejos não se seguem uns aos outros infinitamente, sendo uma conduta sem planos, mas, pelo contrário, conspiram para a manutenção de um sistema de vida definido. O homem irracional perde esse fim de vista ao ser dominado pela *epithumia*, o apetite, e o fim que é sempre substituído por outra *epithumia* que talvez nem esteja relacionada à primeira. Isso faz de sua vida não uma, mas várias. Já o homem racional possui um objeto definido: a manutenção do *eidos* da natureza humana, que ele apreende enquanto um organismo que deve corresponder a seu ambiente social porque somente assim ele pode ocupar seu lugar no *kosmos* ou realizar-se como “divino”. Tal realização é o Fim ou o Bem da natureza humana. Essa correspondência é a função do *nôus*, que é a faculdade sinóptica que tudo vê na sua relação com todas as outras coisas (segundo Stewart, “não como *phaenomenon*, mas como *nooumenon* ou *sub specie aeternitatis*”). Porém, o *praktikos bios* possui uma sinopse menos perfeita que a do *theôrêtikos bios*, pois, como tudo é definido de acordo com sua perfeição, assim, encontramos no livro X que o fim principal do homem é a *theôria*. Porém, Stewart diz que para o

momento presente é suficiente considerá-lo como a correspondência ao ambiente social (STEWART, 1892, p. 13).

O que temos nessa nota de Stewart é que, apesar de não haver qualquer menção a uma possível falácia, ele coloca nesse trecho o mesmo peso que Geach: Aristóteles aqui estaria não apenas afirmando a existência de um fim último do homem, o bem supremo, mas já teria estipulado em que ele consiste tal bem: ocupar o seu lugar no *kosmos* para realizar-se como divino. O que desejamos dizer é que Stewart preenche o conteúdo do fim último ao ler o passo, o que Aristóteles não faz. O fim último tal como aqui apresentado por Aristóteles é simplesmente o que é visado por cada um, o que quer que seja, e não a noção aristotélica de felicidade. Esse trecho representa um momento argumentativo em que Aristóteles suscita a possibilidade de haver um fim último para tudo o que se faz, de tal modo que, se tal fim existir, ele será último para quem o escolher como tal. Por isso, não há nesse ponto um referente específico para o que se designa como fim último: se uma pessoa tomar o prazer como o fim último dela, tudo que ela fizer será com esse fim em vista, mas outra pessoa poderia escolher as honras como fim último e, assim, elas serão a razão dela fazer tudo o que ela faz. Em outras palavras, não uma menina que todos os meninos amam, mas uma menina desejada por cada menino, sendo que cada menino determinará qual menina desejará.

Concordamos com Gazoni quando ele afirma que o domínio referencial da argumentação aqui é intensional e não o extensional da lógica moderna. Dentro do contexto da práxis, o desejo de um fim ou de um bem, não admite tratamento puramente extensional. . No contexto extensional é possível substituir o nome “Jocasta” pelo nome correferente “mãe de Édipo” e inferir de Jocasta tem 45 anos que a mãe de Édipo tem 45 anos. Porém, em contexto intensional, uma inferência em moldes similares não é garantida, por exemplo, de “Édipo quer se casar com Jocasta”, não se pode inferir que Édipo quer se casar com sua mãe. Desse modo, o fim buscado por si mesmo que seria o melhor fim é o melhor fim para cada um segundo sua apreensão de fim, e não admite substituição por um dado conteúdo específico, por exemplo, a *eudaimonia* aristotélica. Em outras palavras, o argumento

dados EN I2 não admite a inferência para a eudaimonia aristotélica, que inclusive será apresentada mais adiante com base em outras razões. Porém, Gazoni ainda insiste, como Stewart, que o trecho de EN I 2 fala da eudaimonia aristotélica, o que discordamos. O trecho deve ser interpretado intensionalmente, mas consideramos que nesse momento textual há apenas uma introdução ao tema da existência de um sumo bem.

Assim, parece-nos que em 1094a18-22 Aristóteles não está assumindo nenhuma posição em relação à existência de um fim único, mas simplesmente formulando uma hipótese a respeito de algo que será desenvolvido posteriormente no livro X, ou seja, não há aqui uma falácia, pois não há uma inferência em plano extensional. Lido assim, esse pequeno trecho parece acomodar-se melhor dentro do percurso de sua investigação do bem humano. Ao invés de concluir pela existência de um fim único, Aristóteles estaria apenas abrindo a possibilidade de existência de tal fim. Parece mais razoável acreditar que, quando ele inicia a frase com um condicional e diz somente que, se há um algum fim desejado por si mesmo e as demais coisas são desejadas em vista dele, tal fim é o bem e o melhor bem, isso não é uma conclusão sobre o fim em si, mas é a conclusão sobre as características de um fim que é desejado por si mesmo de tal modo que todas as outras coisas são feitas por ele: se esse fim existe, ele é o melhor. Ou seja, sabemos que, se existir tal fim, ele será o melhor, mas sua existência não é garantida nesse trecho. O resultado que temos EN I, 2 é que, se houver um fim último ao qual todas as coisas tendem, tal fim será o sumo bem. Vale ressaltar que o sumo bem nesse momento do texto não possui um conteúdo definido, sendo apenas a última posição de qualquer cadeia de desejos orientada a um fim último.

Para reforçar essa perspectiva, vê-se, a seguir que, em EN I 4, são apresentadas as opiniões comuns a respeito do que seria o fim visado pela ciência política e é dito que tanto o vulgo quanto os cultos concordam em chamar tal fim de felicidade (*eudaimonia*). Porém, apesar de concordarem que o fim seja a felicidade, discordam do seu conteúdo e há muitos candidatos à posição. Ou seja, sabe-se que há um fim para a ciência política que é chamado de felicidade, mas não há acordo

sobre o que essa palavra significa. Se Aristóteles tivesse concluído que há apenas um sumo bem, não haveria motivos para que ele escrevesse *EN I 4*, em que ele elenca as opiniões comuns sobre o bem próprio da ciência política. Essas opiniões comuns dizem que o sumo bem é a *eudaimonia*, a felicidade. Porém, ela é apresentada como um famoso desconhecido, um nome com muitos significados diferentes, que não tem um conteúdo unívoco. Aqui, o sumo bem é o que cada um toma como tal. Para alguns ele é o prazer, para outros as honras, para outros ainda é a vida de estudo, para quem está doente é a saúde e para quem está na pobreza é a riqueza. Ou seja, em *EN I 4* há muitos candidatos ao sumo bem.

A busca pela especificação de tal fim continua em *EN I 7*, quando Aristóteles volta a falar dos diversos bens das diversas ciências e ações. Afirma então que o bem de cada ação ou arte é a causa em vista da qual tais coisas são feitas: na medicina é a saúde, na construção é a casa e assim por diante, ou seja, o bem de cada ação é o fim visado, pois é em vista dele que se faz cada coisa que se faz. Nesse ponto, Aristóteles afirma que, se há algum fim de tudo que é alcançável pela ação, então o bem alcançável pela ação será este fim, mas, se há mais fins que um, serão estes fins (*EN I 1097a15-24*). É interessante ressaltar que nesse momento argumentativo Aristóteles não conclui que há apenas um fim humano; pelo contrário, fica claro nesse passo que ele ainda está aberto a existência de um ou vários fins para o bem humano. O que há de conclusivo é que o bem de cada ação ou decisão é o fim em vista do qual se efetua cada ação ou decisão, ou seja, cada atividade visa a um bem e o bem visado é o fim dessa atividade. Como desejar é tomar algo como um fim do desejo, de modo geral se pode dizer que o fim é o que todos desejam, porém, nessa formulação fim é somente o alvo do desejo, qualquer que ele seja. Similarmente, todo arqueiro visa o alvo, mas nem todos visam o mesmo alvo, pois alvo é o que o arqueiro visa. Todos desejam ser felizes, mas tomam como fim coisas diferentes. Mais uma vez, levanta-se a hipótese de haver um fim para tudo o que se faz e, se ele existir, ele será o sumo bem humano por excelência, porém, levanta-se também a possibilidade de haver vários fins e, se assim for, o bem humano seria composto por mais de um fim. Em seguida, diz-se que, apesar de

aparentemente haver muitos fins e de escolhermos alguns deles por causa de outra coisa, esses que não são escolhidos por si mesmos não são completos e o melhor fim é, aparentemente, completo. E sublinha-se que, se há algum fim de tudo que é alcançável pela ação, tal fim seria completo e, se há mais de um, seriam estes. Ou seja, novamente Aristóteles reforça a ideia da possibilidade de que a felicidade possa ser composta por diversos fins que devem ser completos para serem mais perfeitos.

O próximo movimento de Aristóteles é, então, elencar as características formais da *eudaimonia*. Para ser final sem qualificação, a felicidade deve ser sempre buscada por si mesma, enquanto os outros bens, que por vezes são considerados o sumo bem, como as honras, o prazer e toda a virtude, apesar de serem desejados por si mesmos, são buscados também por causa da felicidade. Todas as ações que praticamos almejam a nossa felicidade e nunca o contrário (*EN* I 1097b). Desse modo, busca-se o prazer para ser feliz, busca-se a honra para ser feliz e busca-se a virtude para ser feliz. Esse é o fim perfeito, pois nada poderia ser-lhe melhorado (*EN* I 1097b16-20). Ademais, é traço da felicidade a autossuficiência: nada mais poderia ser-lhe acrescido. A felicidade tem, nesse passo argumentativo, uma caracterização meramente formal: seu conteúdo não está sendo estabelecido por Aristóteles. Porém, a sua caracterização formal é suficiente para garantir sua unicidade enquanto posição final na cadeia de bens visados: a *eudaimonia* é o bem máximo em vista do qual fazemos tudo o que fazemos e que não é feita por nada além dela própria.

Para estabelecer em que consiste esse fim buscado por si mesmo e nunca por outra coisa, que é absolutamente final e autossuficiente, entra em cena o argumento da função (*ergon*) das coisas. É nesse momento que Aristóteles finalmente dá o primeiro passo em direção a preencher o conteúdo do sumo bem anunciado em *EN* I 2. O argumento da função surge a partir da constatação de que como os diversos ofícios possuem funções e ações próprias e, do mesmo modo, os membros do corpo, resta, então, descobrir qual seria a função do homem

propriamente dito. Até aqui os critérios formais não faziam referência a fatos objetivos da natureza humana.

Assim, em EN I 7 as questões postas em aberto são esclarecidas, a saber, sabe-se que o fim é um a partir das especificações formais de finalidade e autossuficiência e qual é o conteúdo desse bem que se dá pela noção de *ergon* e da natureza humana. Desse modo, é apenas EN I 7 que temos a possibilidade de encontrar um fim único para a vida humana com critérios minimamente estabelecidos.

Geach viu essa eudaimonia definida de EN I 7 já em EN I 2, ou seja, colocou uma expectativa exagerada sobre um momento argumentativo que não foi elaborado para sustentá-la. Ele queria ver em EN I 2 que de todo menino ama uma menina se obtivesse que há uma única menina que todo menino ama e se soubesse qual é ela, porém, o que o texto de Aristóteles apresenta é que todo menino ama uma menina, sem especificar qual, ali a menina amada é a que o menino ama, do mesmo modo que cada arqueiro visa o alvo que ele visa. O fim é o fim visado por cada um. O fim visado por todos aparecerá em EN I 7.

Por ter Geach uma leitura enviesada por Stewart Grant e outros comentadores do seu tempo ele colocou demasiado peso em uma estrutura que não foi construída para sustentar tanta expectativa. A solução da falácia reside em um ajuste de expectativas, deslocando-a de EN I 2 para EN I 7.

A seguir, em EN I 4, são apresentadas as opiniões comuns a respeito do que seria o fim visado pela ciência política e é dito que tanto o vulgo quanto os cultos concordam em chamar tal fim de felicidade (*eudaimonia*). Porém, apesar de concordarem que o fim seja a felicidade, discordam do seu conteúdo e há muitos candidatos à posição. Ou seja, sabe-se que há um fim para a ciência política que é chamado de felicidade, mas não há acordo sobre o que essa palavra significa. Se Aristóteles tivesse concluído que há apenas um sumo bem, não haveria motivos para que ele escrevesse EN I 4, em que ele elenca as opiniões comuns sobre o bem próprio da ciência política. Essas opiniões comuns dizem que o sumo bem é a *eudaimonia*, a felicidade. Porém, ela é apresentada como um famoso desconhecido,

um nome com muitos significados diferentes, que não tem um conteúdo inequívoco. Aqui, o sumo bem é o que cada um toma como tal. Para alguns ele é o prazer, para outros as honras, para outros ainda é a vida de estudo, para quem está doente é a saúde e para quem está na pobreza é a riqueza. Ou seja, em *EN I 4* não há um sumo bem, mas vários.

A busca pela especificação de tal fim continua em *EN I 7*, quando Aristóteles volta a falar dos diversos bens das diversas ciências e ações. Afirma então que o bem de cada ação ou arte é a causa em vista da qual tais coisas são feitas: na medicina é a saúde, na construção é a casa e assim por diante, ou seja, o bem de cada ação é o fim visado, pois é em vista dele que se faz cada coisa que se faz. Nesse ponto, Aristóteles afirma que, se há algum fim de tudo que é alcançável pela ação, então o bem alcançável pela ação será este fim, mas, se há mais fins que um, serão estes fins (*EN I 1097a15-24*). É interessante ressaltar que nesse momento argumentativo Aristóteles não conclui que há apenas um fim humano; pelo contrário, fica claro nesse passo que ele ainda está engajado na busca pelo bem humano, que pode ser um ou vários. O que há de conclusivo é que o bem de cada ação ou decisão é o fim em vista do qual se efetua cada ação ou decisão, ou seja, cada atividade visa a um bem e o bem visado é o fim dessa atividade. Como desejar é tomar algo como um fim do desejo, há, portanto, somente uma coisa que todos desejam, que é o fim. Todos desejam ser felizes, mas tomam como fim coisas diferentes. Mais uma vez, levanta-se a hipótese de haver um fim para tudo o que se faz e, se ele existir, ele será o sumo bem humano por excelência, porém, levanta-se também a possibilidade de haver vários fins e, se assim for, o bem humano seria composto por mais de um fim. Em seguida, diz-se que, apesar de aparentemente haver muitos fins e de escolhermos alguns deles por causa de outra coisa, esses que não são escolhidos por si mesmos não são completos e o melhor fim é, aparentemente, completo. E sublinha-se que, se há algum fim de tudo que é alcançável pela ação, tal fim seria completo e, se há mais de um, seriam estes. Ou seja, novamente Aristóteles reforça a ideia da possibilidade de que a felicidade

possa ser composta por diversos fins que devem ser completos para serem mais perfeitos.

Nesse momento, julgamos relevante apresentar a crítica de Hardie, em seu artigo “O Bem Final na Ética de Aristóteles”. Com base em uma análise dos desejos humanos segundo a qual toda pessoa capaz de reflexão é capaz de planejar a sua vida e escolher os fins que almeja alcançar, Hardie estabelece que, ao planejarem as suas vidas, as pessoas podem optar por estipular um único fim ao qual dedicam toda a sua vida; ou podem possuir diversos fins que tentam balancear de forma harmoniosa, optando por seguir ou não determinado objetivo devido às perdas e ganhos que podem ter com tais escolhas. Assim, apresenta duas concepções diversas em relação aos fins e aos bens: a primeira, o fim dominante; a segunda, o fim inclusivo. Segundo ele, tais distinções “se fundem ou se confundem na exposição de Aristóteles da doutrina do fim único” (HARDIE, 2010, p. 44). Buscaremos expor a visão de Hardie e analisaremos a sua compatibilidade com o texto e o plano geral da *Ética Nicomaqueia*.

Para Hardie, o fim inclusivo consiste no planejamento ordenado da pessoa para alcançar a satisfação de diversos desejos de forma harmoniosa. Mediante reflexão, o agente escolhe os objetivos de sua vida e pesa quais caminhos deve seguir a fim de alcançar os seus objetivos mais importantes, deixando alguns desejos de lado para realizar aqueles. A satisfação desses diversos objetivos seria, assim, o fim último, a felicidade. Logo, é feliz quem realiza todos ou os mais importantes dos seus objetivos. Por isso, a felicidade, que é o fim último, é um composto que inclui diversos fins. Desse modo, a felicidade é um fim de segunda ordem e os diversos fins, fins de primeira ordem.

A concepção de fim dominante, por sua vez, consiste na afirmação de que há um e apenas um fim último ao qual tudo está direcionado, sendo a felicidade um único propósito de primeira ordem e a melhor vida, a conquista de um único objetivo ao custo da perda de todos os outros. Hardie demonstra discordar dessa concepção e afirma que ela oferece “um preço alto demais a se pagar, até mesmo para a filosofia” (Idem, p. 45).

Hardie inicia sua análise afirmando que, para Aristóteles, todos devem ter um fim único a ser almejado. Para isso, cita *EN I,2 1094a18-24*, que discutimos acima. Concordamos com Hardie quando afirma que deste trecho não se deduz que haja um fim único e interpreta que o que Aristóteles diz nessa passagem é que há objetos que não são desejados por si mesmos, que pode haver algum que o seja e que, se houver tal objeto único, seria útil conhecê-lo.

Em seguida, ele traça a correlação desse trecho com *EE I 2 1212b6-14*, que afirma que todos que podem viver com a sua própria escolha (*prohairesis*) devem deter-se nisso e estabelecer para si mesmos algum objetivo como alvo do bem viver,

em vista do qual a pessoa fará tudo o que faz, uma vez que não organizar a vida é sinal de notável insensatez. Acima de tudo, devemos definir para nós mesmos, sem qualquer pressa ou descuido, em que parte de nós reside o bem viver e quais são as condições humanas de sua obtenção (*EE I 2 1212b6-14*)

Apesar de negar a interpretação de que há um preenchimento de conteúdo do fim único em *EN I 2*, ele o vê na citação de *EE I 2 1214b12-13* quando Aristóteles diz *em que* parte de nós reside o bem viver, pois aqui ele afirmaria que existe apenas um objeto de desejo em que consiste o bem viver, à exclusão de todos os outros, sugerido que está que há apenas uma parte em que reside o bem viver, o qual corresponde a um único objeto de desejo.

Para Hardie, Aristóteles possui momentos ocasionais de perspicácia em que parece tatear atrás de um fim inclusivo quando, por exemplo, em *EN I 2* diz que os fins da ciência política compreendem outros fins (1094b6-7), ou quando diz que ela é uma ciência arquetônica cujo propósito é de segunda ordem (1094a26-27). Para finalizar, cita *EN I 7*, em que se diz que a felicidade deve ser a coisa mais desejável de todas sem contar como uma entre outras, pois, se contasse, ela poderia tornar-se mais desejável com a adição do menor dos bens (1097b16-20). Mas, no seu entender, essa perspicácia é suplantada por *EN X 7 e 8*, onde a ideia de fim dominante prevalece, pois lá Aristóteles afirma que o ser humano só é verdadeiramente feliz por meio da atividade teórica, afinal, é a razão teórica o elemento divino do humano e é por isso o mais próprio do homem. Para

contra-argumentar, Hardie diz que não é apenas a razão teórica que é propriamente humana, mas toda a racionalidade em um sentido geral:

um ser humano se distingue primordialmente dos animais não por possuir dotes metafísicos naturais, mas sim pela sua capacidade de planejar sua vida de maneira consciente na busca por um fim inclusivo (HARDIE, 2010, p. 46).

Hardie busca mostrar que, nos livros anteriores a *EN X*, em *EE I 2*, bem como na *Política*, tal concepção não é necessária. A identificação da função própria (*ergon*) do homem com a vida teórica se faz no livro *X*, em que se afirma que o ser humano só é verdadeiramente humano quando é mais que humano, sendo similar a um deus, e que a razão teórica é o elemento divino no humano (1177b27 e 1178a6-7). Porém, em *EN I 7* a felicidade é descrita como “certa vida ativa do elemento que possui um princípio racional” (1098a3-4). Apesar de salientar que esse conceito de vida ativa não exclui a vida teórica em Aristóteles, Hardie sublinha que essa descrição abrange muito mais elementos na concepção da função própria do homem, incluindo além da vida teórica a inteligência prática e a vida moral. Logo, não considera necessário que a felicidade consista exclusivamente na vida teórica, pois a vida moral já seria suficiente para a felicidade.

Consideramos muito útil a introdução dos termos de bem dominante e bem inclusivo como instrumental teórico para análise de escolhas humanas em geral, também em Aristóteles, porém discordamos que Aristóteles titubeie e acabe caindo em uma visão de um fim dominante que exclua os outros bens da felicidade. Apesar de Aristóteles ser muito claro a respeito da superioridade da vida teórica sobre a vida prática, tal superioridade não implica na exclusão da participação da vida prática na *eudaimonia*. Um homem não pode contemplar ininterruptamente, pois ele não é deus; além disso, e sobretudo, ele só pode contemplar quando está livre de obrigações (*scholê*). Assim, uma vida virtuosa é aquela em que o agente age de acordo com o que as circunstâncias exigem segundo as virtudes do caráter e a *phronêsis* e, quando está livre dessas obrigações, contempla. Portanto, o bem é inclusivo, pois os bens meramente humanos devem ser escolhidos e estão presentes na vida do homem virtuoso, mas há também um bem dominante que guia

os outros bens e que deve ser escolhido sempre que possível. Desse modo, a contemplação é proeminente por ser em si a atividade mais elevada, não sendo escolhida de acordo com as circunstâncias. Por isso que Aristóteles diz em *EN* X 7 que devemos a todo custo escolher a vida de acordo com o elemento supremo. Se podemos escolher essa vida, é porque ela não é obrigatória. Sua dominância está em sua superioridade.

O próximo movimento de Aristóteles consiste, então, em elencar as características formais da *eudaimonia*. Para ser final sem qualificação, a felicidade deve ser sempre buscada por si mesma, enquanto os outros bens, que por vezes são considerados o sumo bem, como as honras, o prazer e toda a virtude, apesar de serem desejados por si mesmos, são buscados também por causa da felicidade. Todas as ações que praticamos almejam a nossa felicidade e nunca o contrário (*EN* I 1097b). Desse modo, busca-se o prazer para ser feliz, busca-se a honra para ser feliz e busca-se a virtude para ser feliz. Esse é o fim perfeito, pois nada poderia ser-lhe melhorado (*EN* I 1097b16-20). Ademais, é traço da felicidade a autossuficiência: nada mais poderia ser-lhe acrescido. A felicidade tem, nesse passo argumentativo, uma caracterização meramente formal: seu conteúdo não está sendo estabelecido por Aristóteles, a *eudaimonia* é a posição final da cadeia de bens visados, o bem máximo em vista do qual fazemos tudo o que fazemos e que não é feita por nada além dela própria.

Para estabelecer em que consiste esse fim buscado por si mesmo e nunca por outra coisa, que é absolutamente final e autossuficiente, entra em cena o argumento da função (*ergon*) das coisas. É nesse momento que Aristóteles finalmente começa a preencher o conteúdo do sumo bem anunciado em *EN* I 2. Como os diversos ofícios possuem funções e ações próprias e, do mesmo modo, os membros do corpo, resta, então, descobrir qual seria a função do homem propriamente dito.

A função da vida humana é especificada ao se definir o que é a vida humana. Para Aristóteles, a alma é a atividade de um corpo que possui vida. Ressalta que a abordagem ora se dá em linhas gerais, sendo o tratamento completo dado nos

tratados biológicos. Existem três partes da alma em Aristóteles: a nutritiva, relativa à alimentação, crescimento e reprodução, que é um tipo de vida compartilhada tanto com plantas como com os outros animais; a sensitiva, que envolve os sentidos e a percepção sensorial, que é compartilhada com os outros animais, logo não é exclusiva do homem (vale ressaltar que é por meio das sensações que temos prazer e dor e, por isso, ela está associada a desejo e ação, isto é, o que se busca e o que se evita). Essa parte não possui razão em si, ou seja, ela não exerce a razão, mas é capaz de ouvir razões e pode ser moldada desse modo: nisso consiste a aquisição da virtude enquanto hábito e a formação do caráter. E, por fim, a parte da alma que exerce razão é exclusivamente humana e subdivide-se segundo seus objetos: a razão teórica ocupa-se do que não pode ser de outro modo; já o que é contingente é objeto da *praxis* e da *poiêsis*. Neste texto, Aristóteles distingue apenas razão teórica e razão prática, mas, como vimos acima, há também uma distinção entre os fins visados, sendo a *praxis* uma *energeia*, cujo fim está em si mesma, e a *poiêsis*, uma *kinêsis*, cujo fim só é atingido ao final do processo.

A vida humana inclui todas essas dimensões, mas a vida nutritiva não está em nosso controle e não é o mero exercício das funções que caracteriza a *eudaimonia*, mas o exercício feito de modo excelente. A excelência na realização da função é a virtude (*aretê*), por exemplo, o que caracteriza o carpinteiro é o trabalho com a madeira e o harpista, tocar a harpa. Diferentemente do mero harpista, o bom harpista é aquele que não apenas toca, mas toca com excelência; da mesma forma, para que o homem exerça perfeitamente a sua função, ele deve agir com perfeita virtude. Logo, a felicidade do homem é uma atividade da alma segundo perfeita virtude, não apenas durante certo período, mas ao longo de toda a vida (*EN* I 1098a16-18).

2. Virtude

Chegamos à definição de felicidade, mas, se não soubermos em que consiste a virtude humana, a definição fica vazia. Afinal, qual é a excelência na realização da função humana?

Como a felicidade é uma atividade da alma e a virtude humana é virtude da alma (*EN* 1102a15), deve-se analisar a alma humana para que se compreenda a sua virtude.

Em *EN* I 13, Aristóteles diz em termos gerais que a alma é dividida em duas partes: uma não-racional e outra, racional. A parte não racional é, por sua vez, subdividida em duas: vegetativa e desiderativa. A parte vegetativa não participa da razão e corresponde à causa do alimentar e do crescer e é comum com os outros seres vivos, como as plantas e outros animais, não sendo propriamente humana. A parte desiderativa participa passivamente da razão, pois pode receber razões, mas não pode produzir razões e pode, inclusive, ser contrária à razão, opondo-se a ela. Faz parte da razão enquanto obediente e acatadora de razões. Desse modo, Aristóteles coloca em *EN* I 13 a *boulêsis*, o querer, que é um tipo de desejo, como membro da parte racional, porém faz uma ressalva ao dizer que, se se tomar a *boulêsis* como racional, a racionalidade será dividida em duas: uma propriamente racional e outra como “capaz de ouvir em certa medida o pai”, persuadida de certo modo pela razão ou também capaz de resistir a ela. A parte racional também é dupla: uma teórica e outra prática (*EN* 1102b30).

A virtude será dividida de acordo com as partes da alma que dão razões ou ouvem razões: há as virtudes intelectuais, como a sabedoria, perspicácia e prudência, que são propriamente racionais, e as virtudes do caráter, que são excelências da parte desiderativa, como a generosidade e a temperança, e estão relacionadas à capacidade de agir submetendo-se à razão. As virtudes do caráter são fruto do hábito, cujas potências são exercitadas até o ponto em que são adquiridas. Sua aquisição ocorre assim como a arte: quem constrói bem torna-se bom construtor e quem age justamente torna-se justo. Para concluir esse ponto, é

dito que a origem das disposições são as atividades similares, sendo por isso que, como as disposições seguem as diferenças das atividades, logo as atividades devem exprimir as qualidades apropriadas.

Porém, diferentemente da arte, em que o bom estado está no produto produzido, o bom estado da ação não basta para que ela seja uma ação virtuosa praticada virtuosamente, pois o estado do agente também é relevante. Para que se diga que uma ação virtuosa é praticada virtuosamente, Aristóteles estipula três condições: o agente deve saber o que faz; deve escolher por escolha deliberada (*prohairesis*) e por escolha deliberada pela coisa mesma; e deve agir portando-se de modo firme e inalterável (1105a28-33). Ou seja, para ser virtuoso é necessário que se faça a coisa certa sabendo que é certa, escolhida deliberadamente pela razão correta, buscando realizar a ação correta por ela mesma, não por outra razão, e é firme na sua execução. Assim, não é virtuoso quem paga um salário justo ao funcionário por ignorância, pois crê que está pagando abaixo do mercado; ou quem ajuda os amigos para receber favores futuros e não pelo bem que é ajudar os amigos; ou quem luta bravamente até certo ponto da batalha e depois foge com medo. Por isso, é justo quem realiza ações justas, mas age justamente quem as realiza como o justo, ou seja, age deliberadamente, pela razão correta e é firme na sua execução.

Em vista de descrever em que consistem as ações e como devem ser praticadas para que se tenha uma disposição (*hexis*) com a qualidade apropriada é afirmado pela primeira vez que elas devem ser segundo a reta razão (*orthos logos*). A reta razão é melhor explicada no livro VI, em que se diz que ela prescreve a medida correta no agir (*EN VI 6 1138b29*), tal medida consistindo na escolha da mediedade (*mesotês*) entre o excesso e a falta (*EN VI 6 1138b20*). Agir segundo a reta razão é agir como o prudente agiria, pois na ação a prudência é a reta razão (*EN VI 13 1144b21*).

Após afirmar o papel central da reta razão, é feita uma ressalva a respeito da falta de exatidão do discurso sobre as questões práticas, o qual deve, por isso, ser expresso em linhas gerais, pois o que é do campo das ações e das coisas

proveitosas não possui nada de fixo (*EN 1104a1-10*): o que importa aqui é o olhar do agente, que deve saber observar cada situação em sua especificidade.

Aristóteles diz que há três estados que se geram na alma: emoções (*pathê*), como a cólera, a alegria, a inveja, a amizade, o ódio; capacidades (*dynameis*), como a capacidade de encolerizar-se, apiedar-se etc.; e disposições (*hexeis*), que são os estados com base nos quais nos portamos bem ou mal em relação aos *pathê*: se nos encolerizamos muito ou pouco, encolerizamos mal, mas se nos encolerizamos na justa medida, nos encolerizamos bem; e assim por diante. Por isso, ele afirma que o gênero da virtude é o da disposição (*EN 1106a10*). Tal disposição é referente a ações e emoções em que o excesso e a falta erram. Por isso, a virtude consiste na mediedade, sendo a característico da virtude a mediedade e do vício, o excesso e a falta (*EN 1106b25-34*). Desse modo, a virtude é uma disposição que se corrompe pela falta ou pelo excesso e a mediedade é a responsável por sua preservação. Além disso, como ações e emoções sempre acompanham prazer e dor, a virtude também diz respeito a prazeres e dores, pois o prazer e a dor são indícios das disposições, visto que quem se abstém de prazeres e se compraz com isso é temperante e quem se apoquentia é intemperante, sendo por isso que Aristóteles diz que “a virtude é de natureza a praticar o melhor referente a prazeres e dores; o vício, o contrário” (*EN 1104b25*).

Em *EN II 5*, Aristóteles apresenta a diferença específica da virtude, que é certa mediedade, consiste em ter em mira a justa medida entre o excesso e a falta, a respeito de ações e emoções. É frisado que a mediedade ética não é como a aritmética, pois enquanto nesta o meio termo é relativo à própria coisa, na ética ele é relativo a nós. Assim como uma certa quantidade de comida que é exagerada para um homem comum pode ser pouco para um atleta de alto rendimento, do mesmo modo pode-se ter piedade, encolerizar-se, temer, sentir prazer ou dor de modo exagerado ou deficiente, sendo ambos os casos inadequados. Por isso, o meio termo e o melhor, que são a marca da virtude, são contingentes, pois dependem das circunstâncias e do agente. Destarte, Aristóteles diz que o errar dá-se de muitos modos e o acertar de um único modo, sendo a marca do vício o excesso e a falta e

da virtude, a mediedade. Em *EN* II 6 é apresentada a definição de virtude: “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (1106b35-1107a1). Cada virtude individual é uma mediedade relacionada a uma disposição específica, assim, em relação a medos e arrojos, a mediedade é a coragem, o excesso é a temeridade³ e a falta é a covardia. Do mesmo modo em relação aos prazeres e dores: a mediedade é a temperança, o excesso é a intemperança e a falta é a insensibilidade. Essa mediedade é estabelecida pela razão

³ Em 1107b1, Aristóteles diz que o excesso de coragem não tem nome, pois assim era em seu tempo. A tradição posterior nomeou tal excesso de temeridade.

3. Deliberação e Voluntariedade

Como a virtude é uma disposição de escolher por deliberação cabe, então, entender o que é deliberação (*bouleusis*) e o que é a escolha deliberada (*prohairesis*), que, por sua vez se enquadra dentro do âmbito do voluntário (*hekousion*), já que só delibera quem age voluntariamente, pois não se pode escolher deliberadamente de modo involuntário. Por essa razão, Aristóteles explica primeiramente o que é um ato voluntário, para depois explicar a deliberação.

Essa explicação ocupa *EN* III 1-3 e mostra a diferença entre o ato voluntário e o ato involuntário. Para que uma ação seja considerada voluntária, o princípio de seu movimento deve estar no agente que, além disso, deve conhecer as circunstâncias em que a ação se desenvolve. Ao ato voluntário não correspondem ações feitas por ignorância ou força exterior, pois essas são ações involuntárias, que são objetos de perdão ou piedade, enquanto que os atos voluntários são, por sua vez, objetos de louvor ou censura.

Os movimentos involuntários como a respiração, os batimentos cardíacos e outros, que não cabem nessa análise, mas apenas aqueles em que o agente poderia ser acusado justa ou injustamente de ter feito como, por exemplo, uma pessoa que, ao chegar em casa do trabalho, abre a porta e, sem saber, bate-a em seu filho, que estava atrás dela. Diz-se que ela bate involuntariamente a porta em seu filho, pois não tinha como saber que havia alguém atrás da porta. Do mesmo modo, se o filho estava levando a louça para a cozinha e a derruba no chão ao ser empurrado pela porta, ele derruba a louça involuntariamente, pois o princípio do movimento que derrubou a louça foi uma força exterior. A porta que nele bateu que o fez derrubar a louça, sendo ele próprio objeto de compreensão, pois ninguém o poderia censurar por derrubar os pratos nessas circunstâncias. É importante ressaltar que ele não praticou uma ação, apenas sofreu. Além disso, um ato involuntário é seguido de aflição e remorso: tanto o filho quanto o pai sentem-se mal com a situação. Mas, se a porta é de vidro e, desse modo, o pai sabia que o filho estava atrás da porta e abre-a em cima do filho mesmo assim, ele age

voluntariamente. Desse modo, é voluntária a ação cujo o princípio está no agente (*hê archê en autôi*), que tem o poder de agir ou não de tal e tal maneira e conhece as circunstâncias particulares nas quais desenrola-se a ação – e, nesse caso, a ação do pai é objeto de censura.

Porém, apesar de todo ato deliberado ser voluntário, nem todo ato voluntário é deliberado, pois, para Aristóteles, crianças e animais partilham do voluntário, por terem em si o princípio de seu próprio movimento, mas não partilham da deliberação. Aristóteles acrescenta o exemplo dos atos súbitos, ou seja, atos que são feitos por impulso e que, por ter o seu princípio no agente, são voluntários, mas não são deliberados, como o sujeito que ao dirigir grita palavrões contra o motociclista que, por estar em alta velocidade, arranca o retrovisor direito de seu carro novo. Esse ato de incivilidade do motorista não foi deliberado, mas foi ele o princípio dos impropérios. Assim, o ato voluntário é um gênero cujo ato deliberado é uma espécie. Ao final de *EN III 4*, Aristóteles indaga se a escolha deliberada não seria o que é decidido preliminarmente e faz uma correlação do seu nome *prohairesis* com ser escolhido antes que as outras coisas, ou seja, ela é acompanhada de pensamento e reflexão (1112a13-16). Por isso, um ato feito por impulso é por definição um ato irrefletido e impensado, logo, não pode ser escolhido deliberadamente.

Há ainda atos não voluntários, que são causados por ignorância, mas não são seguidos de aflição e remorso, como se no caso da porta o pai se sentisse indiferente à situação. Também há atos mistos, como o caso do agente que faz algo ignóbil sob a instigação de terceiro para, digamos, salvar a vida de seu filho: se por um lado o ato é de certo modo forçado pois as circunstâncias o são, por outro lado o ato é voluntário por ser escolhido no momento que é praticado.

4. A Relação entre Prohairesis e Bouleusis

Aristóteles inicia *EN III 4* com a afirmação de que a escolha deliberada é mais própria à virtude e mais apta para discriminar o caráter do que as ações (*EN III 4 1111b5*), pois um homem pode fazer algo correto pela razão errada. Como um neto que visita a sua avó solitária. Ele pode tanto querer estar com a doce velhinha por deliberar que isso seja o correto a ser feito, como pode oferecer sua companhia para conseguir um adendo favorável no testamento, ao buscar somente aparentar a ela que é um neto preocupado com sua pessoa, mas, na realidade, se preocupa em mudar o texto de um papel que define a repartição dos seus bens depois da morte. No primeiro caso, ele está agindo eticamente, pois visita a avó pela razão correta, já o segundo faz a mesma atividade pela razão errada. Ou seja, para haver correção do caráter não basta um certo tipo de ação, mas como a ação é feita.

Para elucidar o que é a escolha deliberada (*prohairesis*), Aristóteles começa a descartar possíveis candidatos, sendo os três primeiros tipos de desejo: o apetite (*epithumia*), o impulso (*thumós*) e o querer (*boulêsis*) e o último candidato um modo de conhecer, que é certa opinião (*doxa*). Primeiramente, ele elimina o impulso e o apetite, já que ambos são comuns aos animais e a escolha deliberada é um ato da razão e, por consequência, restrita a quem é dotado de razão, um cão, que se move por apetite não delibera, assim como quem age por impulso, pela própria definição do termo agiu de forma impensada. Posteriormente é eliminado o querer, pois ele concerne aos fins, que são bens, e há o bem aparente e o bem verdadeiro, logo não há objeto do querer por natureza, o objeto do querer é o que parece bom a cada um e pode, inclusive ser a respeito de coisas impossíveis, pois um homem pode querer a imortalidade, mas não a pode escolher deliberadamente, pois não há meios para tal fim e a escolha deliberada deve ser a respeito dos meios, pois só podemos escolher aquilo que está em nosso poder. Por fim, é eliminada ser certa opinião, pois ela também pode ser a respeito de coisas impossíveis ou eternas, ou seja, que estão fora do campo de ação do agente. Além disso, a opinião é classificada entre falsa e verdadeira, já a escolha deliberada é entre boa e má e é por meio dela que

se julga o caráter do agente não por opinar (1112a1-4). Julga-se uma opinião a partir de sua verdade, mas a escolha deliberada é julgada se está de acordo com o que se deve fazer, pois está relacionada ao obter e evitar aquilo que já sabemos que é bom. Uma pessoa pode ter excelentes opiniões sobre as coisas, mas suas escolhas não corresponderem a elas, assim, as opiniões podem ser verdadeiras, mas as escolhas más. Ou seja, o campo da escolha não é o mesmo da opinião, pois a escolha cabe à ação. Escolhe-se deliberadamente quando o agente voluntariamente delibera e escolhe agir de acordo com sua escolha, por isso não é um mero desejo, nem uma opinião sobre algo.

A escolha deliberada é posterior à deliberação (*bouleusis*): primeiro se delibera e depois tem-se o que o agente deve fazer e tal conclusão sobre a ação é a escolha deliberada. Por conseguinte, o objeto da deliberação é o mesmo da escolha deliberada (*EN III, 5 1113a*). Cabe à deliberação investigar o que deve ser feito e a escolha deliberada nada mais é do que aquilo que foi preferido pela deliberação. Quando a deliberação cessa, o agente escolhe o que fará. Por isso, a escolha deliberada é chamada por Aristóteles de “desejo deliberativo do que que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme a deliberação” (*EN III, 5 1113a10*). Ou seja, a escolha deliberada é o último ponto antes da ação em que o agente, depois de deliberar o que fazer, chega a uma conclusão que é justamente aquilo que ele quer fazer. Um médico ao se deparar com um paciente ferido delibera sobre a melhor forma de tratá-lo e, depois de deliberar, chega à conclusão do que ele deve fazer para curar o enfermo. O objeto de sua deliberação é o como curar a ferida e a conclusão sobre como ele deve fazer isso é a escolha deliberada. O objeto de ambas é o mesmo : curar o paciente de tal forma, mas, enquanto a deliberação inicia com o objeto indefinido, a escolha deliberada existe a partir da especificação dada pela deliberação.

O objeto da deliberação e da escolha deliberada está restrito ao que está em poder do agente fazer, excluindo de seu campo tudo o que é necessário, como os movimentos celestes, verdades científicas, o que ocorre por acaso, o que cabe aos outros povos fazerem etc. Isso se dá, pois cabe à deliberação incidir sobre o que

ocorre por nós, mas não sempre da mesma maneira, como no caso das atividades técnicas como a medicina e a navegação, pois fica-se em dúvida sobre o que deve ser feito.

Em EN III, 5 1112b12 Aristóteles diz que a deliberação é sobre coisas que conduzem aos fins. Posto o fim, investiga-se como e através de que será obtido da melhor forma. Investiga-se como ocorrerá e por que meio, até se chegar à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta, isto é, o último termo da análise, mas o primeiro na execução. Tal processo corresponde aos silogismos meios-fim, que veremos adiante e os silogismos universal-particular parecem ser a correta especificação do fim, de que é a regra e medida o homem virtuoso. Logo, o fim não é o objeto da deliberação, mas o são as coisas que conduzem ao fim e exemplifica a afirmação ao colocar que o médico não delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer e nem se o político há de fazer uma boa constituição, pois o fim já está dado e cabe à deliberação investigar qual é o meio dentre as opções do agente que ele consegue chegar ao fim de modo mais rápido e belo e, sendo produzido esse meio, investiga como esse meio será realizado. Há aqui dois momentos da deliberação: um primeiro em que o agente delibera o meio de modo genérico e um segundo momento em que ele delibera o meio particular para esse fim. Desse modo, uma pessoa que se encontra com dívidas e se vê sem capital para pagar as contas sabe que precisa conseguir comprar ao menos comida para si, desse modo ele delibera os possíveis meios para fazer isso, que podem ser: não pagar a dívida e comprar comida, aumentar sua entrada ou reduzir seus gastos com outras coisas para que sobre dinheiro para pagar a dívida e a comida. Digamos que ele escolha ganhar mais, isso ainda é muito genérico, pois ele deve ainda escolher como ganhará mais, que pode ser tanto trabalhando mais ou adquirindo mais uma dívida para pagar a outra. Se ele escolhe trabalhar mais, mesmo assim ele precisa deliberar como fará. Assim, ele escolhe buscar nos classificados um trabalho noturno que possa conciliar com seu primeiro trabalho. Descoberta o meio particular para esse fim, ele age.

Em III 6, Aristóteles delinea o objeto do querer (*boulêsis*), que é o fim. Porém, o querer pode ser tanto do bem (*agathon*) quanto do bem aparente (*phainomenon agathon*), pois não existe um objeto do querer por natureza (1113a20), já que o seu objeto é o que parece bom a cada um. Porém, ao homem virtuoso o objeto do querer é o bem segundo a verdade e ao homem de pouco valor, o aleatório. Consequentemente, o homem virtuoso é o cânone e o metro no querer (1113a34), pois julga corretamente cada coisa e, em cada uma, a verdade se manifesta a ele. O homem virtuoso tem como característica distintiva ver as coisas como são verdadeiramente. Aqui Aristóteles ressalta a importância tanto da virtude de caráter quanto da virtude intelectual para que o querer esteja de acordo com a verdade, o homem virtuoso possui seus desejos bem treinados ao mesmo tempo que julga corretamente cada coisa.

Em III 7 Aristóteles analisa a responsabilidade sobre a virtude e o vício. Para saber se alguém é responsável por suas disposições (*héxis*) basta encontrar o princípio da ação e ver se o agente conhece as circunstâncias, como visto no capítulo precedente, pois só se pode ser responsável por um ato voluntário. Como Aristóteles diz que o objeto do querer e as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e escolha deliberada, logo, as ações resultantes delas são voluntárias e, por essa razão, a virtude e o vício estão em nosso poder. A bondade e a maldade são voluntárias e têm em nós o seu princípio. É por essa razão que os legisladores não punem ações feitas por ignorância (a não ser que o saber era de responsabilidade do agente) ou por força externa. Há punição, pois há responsabilidade. Uma coisa é um sujeito atropelar um ciclista que fez a curva na contramão à noite sem nenhum tipo de equipamento luminoso e outra é ele atropelar na faixa de pedestres uma pessoa por estar embriagado e furar o sinal vermelho. No primeiro caso ele não tinha meios de evitar o acidente, ou seja, o atropelamento foi involuntário, já no segundo caso, apesar dele também não desejar atropelar ninguém, o acidente é de sua responsabilidade, pois não dirigir embriagado estava em seu poder. Ou seja, há voluntariedade quando o agente é senhor sobre conhecimento das circunstâncias.

Tal falta de interesse em inteirar-se de questões comuns à convivência demonstra a responsabilidade de quem age mal, já que quem busca atingir um objetivo esforça-se em prol dele, tal como os esportistas que treinam para terem um bom desempenho. Isso se dá pois, como as disposições são fruto do exercício de atos particulares, o homem injusto torna-se injusto a partir do momento em que cometer ações injustas e o mesmo se passa com o intemperante. Pelo fato de não exercitar-se nas ações particulares, a disposição viciosa torna-se como uma segunda natureza e o agente não consegue parar de cometer atos de tal tipo quando quiser. Isso é muito visível no alcoolismo, que é um tipo de intemperança, que surge quando um sujeito bebe grandes quantidades de álcool todos os dias e durante muito tempo e como consequência não consegue parar facilmente de beber quando quiser, pois está viciado. Se por um lado ele era senhor de sua disposição antes de beber muito todos os dias, depois que adquiriu tal disposição, seu senhorio sobre ela mudou.

Ainda em III 7 Aristóteles levanta uma objeção à voluntariedade da virtude e do vício a partir da argumentação de que se ninguém é senhor de como as coisas lhe aparecem, pois o bem aparece a cada um de um modo, logo o fim é diverso a cada um involuntariamente, pois se para um o fim que lhe aparece é um mal, desse modo, ele não pode escolher voluntariamente o bem, por isso, visar ao mal é-lhe necessário e se não há senhorio sobre os fins, também não há sobre as disposições, assim não há responsabilidade sobre a formação do caráter. Se isso fosse verdade, a posição de Aristóteles de que há senhorio sobre as disposições cairia por terra, pois a tendência do fim não seria auto-escolhida. De acordo com essa tese alguns são naturalmente bem nascidos e possuem um olho pelo qual julgam tudo bem e, como resultado disso, outros nasceram naturalmente maus e desprovidos dessa capacidade. Primeiramente Aristóteles contraria essa tese afirmando que se ela for assumida, não haverá responsabilidade nem na virtude e nem no vício. Porém, consciente de que seu interlocutor poderia assumir essa consequência sem objeções, Aristóteles oferece uma segunda contra-argumentação que postula que é indiferente para o seu propósito o fim ser ou não dado por

natureza para que o agente tenha alguma responsabilidade sobre seu caráter já que independentemente do fim, ao agente se refere o resto, ou seja a deliberação sobre os meios, logo, ele age voluntariamente quando delibera os meios para fim, sendo então princípio de suas ações, agindo por si próprio tanto para o bem quanto para o mal.

Em III 8 Aristóteles conclui afirmando que as virtudes são mediedades e disposições engendradas por ações voluntárias segundo as ordens da reta razão. Além disso, tanto nossas ações quanto disposições são voluntárias mas de modos diversos, pois, enquanto somos senhores das ações do início ao fim, desde que elas sejam fruto do conhecimento das circunstâncias, das nossas disposições somos senhores apenas do começo, já que como no caso de uma enfermidade que resulta de diversas ações individuais, não sabemos o efeito cumulativo que essas ações poderão causar. As disposições, sejam elas virtuosas ou não, apontam o fim do agente, apesar dele ter senhorio para criar tais disposições, a partir do momento em que estão formadas apresentarão ao agente o fim que lhe são próprias. Porém, mesmo nas disposições ruins, é o agente que delibera como irá realizá-las.

Apesar da neutralidade que Aristóteles toma em *EN* III 7 sobre se o fim é ou não colocado naturalmente, é interessante notar que em *EN* III 5 ele afirma que o médico, o orador e o político não deliberam sobre o fim, pois o fim está dado a eles enquanto médico, orador e político, ou seja, o fim está dado para o agente enquanto ele desempenha tal função. Se pensarmos em um agente que desempenha diversas funções ao longo de um único dia, enquanto agente se cada uma dessas funções, seu fim será dado por elas no momento em que as desempenha. Desse modo, imaginemos João, que além de médico, é marido de Cláudia e jogador amador de tênis às terças e quintas de manhã. Quando ele está em serviço no hospital, não delibera se está ou não ali para curar doentes, pois isso é-lhe óbvio, e não precisa pensar sobre o fim de sua atividade enquanto médico, mas apenas sobre o melhor meio de tratar o paciente que se encontra em sua sala, porém, às terças e quintas de manhã o seu fim não é curar ninguém, mas ganhar a partida, logo, ele é diverso, pois a circunstância é outra. Do mesmo modo, na quarta-feira à noite ele pode

deliberar com sua esposa sua aposentadoria e os planos de abrir um restaurante na praia daqui a quatro anos e o que eles podem fazer para que seu plano se concretize. Ou seja, ele pode deliberar inclusive o término de sua vida enquanto médico para ter um fim novo, que é viver à beira da praia com sua esposa e possuir um negócio próprio que lhe propicie algum rendimento para ter essa nova vida. Isso porque apesar dele não deliberar sobre o fim de uma determinada função que exerce, ele pode deliberar sobre o que constitui o seu fim. Com isso, queremos dizer que a deliberação está restrita aos meios quando o fim está dado.

O sexto livro da *EN* aborda as virtudes intelectuais e, entre elas, a *phronesis*, a prudência, que é virtude própria do bem deliberar. Apesar disso, ela não será tratada aqui apropriadamente, pois seu escopo é demasiadamente amplo para os nossos fins e seu tratamento exige uma minúcia que escapa ao tempo necessário para esse trabalho .

Em EN VI, Aristóteles diz que em todas as disposições do caráter há um objetivo cujo agente racional foca e em que deve agir intensificando ou relaxando a sua ação, tendo como parâmetro um termo médio, que se localiza entre o excesso e a falta de acordo com a reta razão. Essa imagem lembra o esforço de compressão do arqueiro, que tenciona ou solta a corda do arco na medida exata para lançar a flecha. A reta razão é, então, essa mediedade que representa o esforço correto para atingir o alvo.

Para saber o que é a reta razão é necessário compreender a parte racional da alma, que também é dividida em duas: a parte científica, que estuda os seres imutáveis; e a parte calculativa, que delibera e que estuda o que é mutável. Para compreender o melhor estado de cada parte é necessário encontrar a sua virtude, que é a sua função.

Então, o autor diz que as capacidades da alma que controlam a ação e a verdade são a sensação, a inteligência e o desejo. E, ao analisar cada uma, diz que a sensação não é a principal para nenhuma ação, pois é compartilhada com os animais, que não são capazes de agir racionalmente.

Restando a inteligência e o desejo, faz um paralelo em que afirma que “o que a afirmação e negação são para o pensamento, a busca e a fuga são para o desejo” (1139a20). Por isso, a virtude de caráter é uma disposição que escolhe deliberadamente e que cuja escolha deliberada é um desejo deliberativo. Assim, uma escolha deliberada será excelente se a sua razão for verdadeira e o seu desejo correto, pois, o que a razão definir será o que o desejo perseguirá. Temos aqui apresentado o proeminente papel da razão no estabelecimento do desejo, quem define o que o desejo perseguirá é a razão.

Porém, Aristóteles também diz que enquanto o pensamento teórico, que não leva nem à ação ou à produção, tem seu bom ou mau estado ao ser verdadeiro ou falso, pois a verdade é a função do que se pensa, a função do que pensa sobre a ação será verdadeira quando estiver em acordo com o desejo correto. Com isso, Aristóteles ressalta que a razão sozinha, sem o desejo que esteja de acordo, não consegue cumprir bem a sua função, como é mostrado em *EN VII*, que é o caso do acrático.

Ao buscar o princípio da ação, Aristóteles diz que este é a escolha deliberada, cujo princípio é o desejo e a razão para um fim e que a escolha necessita de entendimento e inteligência, como também, de uma disposição de caráter: para agir bem ou mal é necessário tanto o pensamento como o caráter, pois tanto cálculo como os desejos devem estar ordenados: os desejos orientados para um fim bom e o cálculo para que consiga achar os melhores meios para este fim.

Pois, segundo Aristóteles, “o pensamento por si só não move nada, mas o pensamento dirigido a um fim com relação à ação move ” (1139a35) sendo a causa de movimento no homem a razão para um fim em relação à ação. Por isso, esse pensamento dirigido a um fim é o princípio do pensamento produtivo, pois quem produz almeja algo posterior e o fim completo que se almeja na ação não é seu produto, mas a própria ação, pois agir bem é o fim e o desejo é para o fim. Desse modo, Aristóteles define que a escolha deliberada é um pensamento que deseja ou um desejo com pensamento, e este é o tipo de princípio que o ser humano é (1139b). Desejo e razão estão organicamente presentes no homem, o desejo

estabelece o fim, mas ele é informado pela razão, por esse motivo, a *prohairesis* é desejo e também pensamento.

A partir disso, afirma que a escolha deliberada se dá somente sobre o que pode ser ou não, sobre coisas futuras, não sendo possível escolher sobre o que passou, nem se deliberar o que foi o passado.

Com isso, afirma que como “a função de cada parte do entendimento é a verdade e a virtude de cada parte será o estado que melhor a dirige para a verdade” (1139b10), em EN VI, 3, Aristóteles começa a analisar os estados da alma e suas virtudes correspondentes e afirma que há cinco estados da alma pelos quais o homem apreende a verdade em sua afirmação ou negação, que são: a arte (*téchne*), o conhecimento científico (*episteme*), a prudência (*phrónesis*), a sabedoria (*sophia*) e o entendimento (*nous*). Trataremos apenas de alguns aspectos do livro VI relacionados à deliberação.

Em relação à prudência, Aristóteles diz que para se apreender a prudência deve-se estudar o prudente, sendo próprio do prudente o deliberar bem sobre o que é bom e benéfico para si em relação ao bem viver de maneira geral. É prudente quem calcula bem para chegar a algum fim excelente e, as coisas que delibera são as que podem ser de outra maneira pela ação, não sendo possível deliberar sobre o que é necessário, não sendo assim ciência. Porém, a prudência também não é uma arte pois ela visa a um fim diferente dela, e a prudência, por ser ação, tem como fim a si mesma.

A prudência é a disposição que apreende a verdade, envolvendo a razão em relação à ação sobre coisas que são boas ou más ao ser humano. O prudente preserva as suposições certas sobre o que é alcançável pela ação. Os seus princípios são os fins que almeja chegar e que podem ser corrompidos pelo prazer e pela dor e, caso ocorra essa corrupção, nenhum princípio apropriado será apresentado, pois a prudência é uma excelência. Além disso, a prudência é a virtude da parte da alma que tem crenças e as crenças estão relacionadas ao que pode ser de uma ou de outra maneira. Ela não é apenas uma disposição que envolve a razão, pois a razão pode ser esquecida, já a prudência, não.

Além disso, a prudência não é apenas sobre os universais, mas também sobre os particulares, pois está relacionada à ação e a ação se dá nos particulares. Por isso que é melhor ter o conhecimento particular de que carnes de aves são saudáveis, do que ter o conhecimento universal de que carnes leves são saudáveis, mas ignorar quais são as carnes leves (EN VI 8 1141b14). Por essa razão Aristóteles diz que a prudência é realizadora de ações e assim deve ter conhecimento tanto do universal, quanto do particular, mas principalmente do último e pode errar tanto no universal, quanto no particular.

Logo, a prudência não é conhecimento científico, por se tratar da última coisa, do particular, já que é alcançada na ação. Assim, é oposta ao entendimento, pois este é sobre os primeiros termos. Mas a prudência é sobre a última coisa, o objeto de percepção, não de conhecimento científico.

Já, a boa deliberação é um tipo de investigação, que, segundo o autor, “é correção em acordo com o que é benéfico a respeito da coisa certa, da maneira certa e no tempo certo”(1142b25). E, será boa quando o tipo de correção estiver “de acordo com o expediente para promover o fim pelo qual a prudência é a suposição verdadeira” (1142b30). Como a boa deliberação é um certo tipo de correção na deliberação, Aristóteles investiga o que é essa correção, e como há muitos tipos de correção, a boa deliberação não pode ser todas as existentes. Pois, tanto o incontinente quanto o homem vil podem calcular corretamente para chegar ao fim almejado, mas terão como consequência disso um grande mal para si. Mas, deliberar bem é um tipo de correção na deliberação que alcança um bem. Assim, se alguém atinge um fim bom por uma inferência falsa, ou seja alcança a coisa certa pelos meios errados, isso também não pode ser uma boa deliberação. Do mesmo modo, na boa deliberação não se pode demorar muito para que se chegue ao que se deve fazer.

Em EN VI, 12, Aristóteles disserta sobre o uso da sabedoria e da prudência e afirma que a prudência e a sabedoria devem ser dignas de escolha por si mesmas, mesmo que nada produzam, pois cada uma delas é a virtude da correspondente parte da alma racional. Porém, produzem algo de fato, mas não da mesma maneira

com que a medicina produz saúde, mas como a própria saúde produz saúde e é assim que a sabedoria produz felicidade. Pois, sendo a sabedoria uma parte da virtude como um todo, ela nos faz feliz tanto por sua posse quanto por seu exercício.

Outro argumento suscitado em defesa da prudência é que o prudente completa a sua função enquanto ser humano, pois, enquanto a virtude de caráter faz o fim da ação ser correto, a prudência, por sua vez, faz com que as coisas que promovem que se chegue a esse fim sejam corretas. E, essa característica não é alcançada pela parte nutritiva, já que ela não possui nenhuma virtude relacionada à função humana, pois não é própria do ser humano.

Quanto à afirmação de que a prudência não faz ninguém melhor em alcançar ações boas e belas, Aristóteles argumenta, dizendo que alguém pode praticar ações justas sem ser justo, de forma involuntária, como quem obedece a uma lei a contragosto, ou por ignorância, ou em busca de um outro fim, que não a ação em si. Desse modo, apesar de a ação ser justa, o agente não o é, pois a escolha deliberada e a deliberação sobre os meios em relação aos fins não é feita por si mesma, o que é, para Aristóteles uma condição para a ação virtuosa que faz o homem cumprir a sua função e ser feliz.

A virtude de caráter faz a escolha correta, aponta o fim, mas as ações que seguem a escolha não estão relacionadas à virtude de caráter, mas à outra capacidade: a inteligência, sendo a inteligência a capacidade de fazer com que, qualquer que seja o fim assumido, as ações se atenham a ele. Se o fim é belo, a inteligência é louvada, e se o fim é vil, a inteligência é chamada inescrupulosidade. E, Aristóteles diz que é por isso que tanto o prudente como o inescrupuloso são chamados de inteligentes.

Apesar disso, a prudência não é a inteligência, embora precise dessa capacidade. A prudência é o olho da alma que necessita da virtude para alcançar sua disposição em pleno desenvolvimento: deve-se ter virtude caráter para ser prudente. Já que as inferências sobre as ações possuem princípios Apenas o homem bom consegue ver os princípios para ação e o bem melhor, ao vicioso os princípios para ação e o bem não são evidentes, pois o vício perverte e produz uma

falsa visão sobre os princípios da ação. Por isso, Aristóteles diz que não se pode ser prudente, sem ser bom.

Em *EN VI*, 13 Aristóteles volta a falar sobre a virtude de caráter e a sua relação com a prudência. Primeiramente, ele fala da relação entre a prudência e a inteligência e diz que, do mesmo modo, há uma relação de similaridade e não de igualdade entre a virtude natural e a virtude completa: algumas pessoas são justas e corajosas por nascimento, e seu caráter é derivado de sua natureza. Mas, da bondade completa é esperada que se possua essas características de outra maneira, pois estas disposições naturais são comuns às crianças e animais selvagens, assim, essa virtude sem entendimento pode inclusive ser danosa. Mas, se a pessoa naturalmente virtuosa adquire o entendimento, ela aprimorará as suas ações e então sua virtude será virtude completa. Deste modo, como há duas condições, a inteligência e a prudência, para a parte da alma que opina, há duas na parte que tem caráter, a virtude natural e a virtude completa. E, a virtude completa não é adquirida sem a prudência.

A partir desse momento, o autor discute a teoria socrática que defende que a causa do erro é a ignorância, e que assim, todas as virtudes são instâncias da prudência. Porém, Aristóteles argumenta que Sócrates estava errado ao afirmar que as virtudes são instâncias da prudência, mas, estava certo quando colocava que a virtude completa não pode ser adquirida sem a prudência e exemplifica ao dizer que quando se define uma virtude, se diz qual estado é e sobre o que está relacionada, e, por fim, adiciona-se que essa disposição está em acordo com a reta razão. Como a reta razão é a razão de acordo com a prudência, logo, a virtude é a disposição em acordo com a prudência. Mas, a virtude não é apenas a disposição de acordo com a reta razão, mas a disposição envolvendo a reta razão. Sócrates pensava que as virtudes eram instâncias da razão porque pensava que elas eram todas instâncias do conhecimento, onde Aristóteles pensa que elas envolvem a razão .

Para finalizar esse ponto, Aristóteles afirma que não se pode ser completamente bom sem a prudência, nem prudente sem virtude de caráter. Por isso, as virtudes não estão separadas e não são adquiridas separadamente e em

momentos diferentes, pois constituem um só estado, sendo então, virtude completa, para se ser bom sem qualificações. Já, as virtudes naturais podem ser adquiridas separadamente.

A prudência não controla a sabedoria, assim como a ciência médica não controla a saúde. A ciência médica não usa a saúde, mas almeja trazer a saúde ao ser; ela prescreve pela causa da saúde, mas não prescreve para a saúde.

Assim, colocando de forma esquemática, a escolha deliberada, *prohairesis*, é uma escolha resultante de um desejo racional (*boulêsis*) em vista de algum bem que é um fim em si mesmo. Ela se diferencia do querer (*boulêsis*) pois este se relaciona com os fins e ela, com os meios. Além disso, ela está relacionada a coisas que estão em nosso poder e o querer frequentemente está ligado a impossibilidades. Por sua vez, a deliberação, *bouleusis*, é o cálculo racional sobre como alcançar esse fim. Por esse fim ser um fim prático, ela está relacionada, assim como a *prohairesis*, com o que é alcançável pela ação e não com coisas imutáveis ou impossíveis. Assim, a deliberação e a escolha deliberada compartilham o mesmo objeto, porém o objeto da escolha deliberada já foi determinado pela deliberação. Quando a deliberação está encerrada e é escolhida, o agente age imediatamente, caso não haja impedimentos. Assim, é dito que a *prohairesis* será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação (EN 1113a2-12). Desse modo, a *prohairesis* é fruto de *bouleusis*, que a antecede e lhe dá a forma.

5. O Princípio da Ação e o Silogismo Prático

Como o deliberar, que é um ato voluntário cujo princípio está no agente, cabe investigar como ocorre o processo deliberativo, que se dá por meio do silogismo prático, que Aristóteles discute em *De Anima* III 9-11, *De Motu Animalium* 6-8 e em *Ética Nicomaqueia* VII e em *Metafísica* Z 7.

Para compreendermos melhor o significado de o princípio estar no agente, faz-se necessário, primeiramente, falar brevemente sobre a ontologia da ação em Aristóteles para, posteriormente, analisarmos os textos citados de Aristóteles.

5.1. Breve Introdução à Ontologia da Ação

Antes de iniciarmos a análise dos livros acima, gostaríamos de introduzir brevemente alguns aspectos mais relevantes em relação à ontologia da ação em Aristóteles. Para isso, apresentaremos de modo geral o uso de *estar em* de *Categorias* 2 e a ideia de *causa própria* de *Física* II 3.

Primeiramente, ressaltemos a relação que, a partir de nossa escolha interpretativa, existe entre a afirmação em EN III 1 de que o princípio *está no* agente com a explicação de *estar em* feita em *Categorias* 2. Nesse capítulo, encontramos uma caracterização do que *se diz de* um sujeito e do que *está em* um sujeito. Uma qualidade ou atributo do sujeito *está no* sujeito. Assim, o que *está no* agente é acidental. A virtude *estar no* homem significa que ela é um atributo do seu possuidor. Desse modo, quando dizemos que o princípio da ação *está no* agente isso significa que é a disposição que causa a ação propriamente, ao passo que o agente o faz apenas acidentalmente.

Para compreender melhor o que foi dito acima, faz-se necessária a remissão à noção de “causa própria” e “causa acidental” em *Física* II 3, em que Aristóteles afirma que Policleto é apenas acidentalmente causa da estátua, pois a sua causa própria é a arte da escultura, que *está nele*. Ou seja, quem faz a estátua é a arte da escultura, que acidentalmente *está em* Policleto.

Assim, ao pensarmos na ação virtuosa em Aristóteles, devemos ter em mente que é a virtude que está no agente que é a sua causa: o que faz com que o agente aja de modo corajoso não é ele próprio, mas, digamos, é a coragem que está nele que o faz agir corajosamente, pois a virtude é um acidente particular do agente.

É por isso que, ao definir o voluntário e o involuntário, a primeira cláusula estabelece que o princípio da ação está no agente e, por sua vez, subordina a segunda cláusula, sobre o conhecimento das circunstâncias (a qual é expressa em forma participial): a primeira cláusula é determinante para a ocorrência de uma ação, já que o princípio da ação é a disposição do agente e, se o princípio não está no agente, o agente não pratica uma ação, apenas sofre (como quem é levado por fortes ventos).

5.2. De Anima III 9-11

Em *De Anima* III 9, Aristóteles inicia a sua investigação em busca da parte da alma responsável pelo movimento local. Por movimento local ele não quer dizer aquele que é fruto da parte nutritiva da alma, pois tal movimento, como o crescimento, é compartilhado por todos os animais: Aristóteles busca o deslocamento no espaço. Também é retirada da investigação a parte sensitiva, pois há animais que são capazes de sentir, mas não se locomovem. O intelecto teórico também não poderia ser, pois não pensa em nada do campo da ação, que se deve buscar ou evitar, e o movimento local está relacionado a isso. Do conhecimento não se segue necessariamente ação, pois um homem pode saber medicina e não a praticar; do mesmo modo, o incontinente sabe o que deveria fazer e faz o contrário. Logo, há algo distinto do conhecimento, que determina a ação de acordo com ele. Não pode ser também apenas o desejo, pois o continente consegue agir independentemente deste (432a15-433a8). Por isso, Aristóteles inicia o capítulo 10 concluindo que as causas da locomoção são o desejo (*orexis*) e o intelecto (*nous*), não o intelecto teórico, mas o intelecto prático, que calcula meios para um fim, o qual se diferencia do teórico nos seus fins (433a9-15).

O desejo também se dirige a um fim, aliás, o fim do desejo é o ponto de partida do intelecto prático e o último estágio é a ação. Desse modo, o desejo e o

intelecto são a causa do movimento, mas o objeto do desejo é o ponto de partida para a razão. Mesmo quando a imaginação move à ação ela não o faz sem o desejo. Logo, a causa motriz é uma: a faculdade do desejo, pois, mesmo se incluirmos a inteligência, essa não move sem o desejo e, além disso, o querer (*boulêsis*), embora racional, é um tipo de desejo e, quando alguém é movido pela razão, é movido por esse desejo racional. Porém, o apetite (*epithumia*), do mesmo modo que a imaginação (*phantasia*), é capaz de fazer com que um agente se mova contrariamente ao intelecto. Ou seja, o objeto do desejo causa o movimento, mas ele pode ser tanto um bem real quanto um bem meramente aparente. Porém, tal bem não é qualquer tipo de bem, mas o bem prático que é alcançável pela ação, que pode não ser bom em todas as circunstâncias. (433a18-30).

Os diversos tipos de desejo podem se opor um contra o outro nos animais com percepção temporal, em que a inteligência previne o agente acerca do futuro, pois o apetite está relacionado apenas ao prazer do momento, o qual lhe parece ser o bem absoluto e absolutamente prazeroso, pois não vê o futuro. Por isso, apesar da causa do movimento poder ser dita uma de modo genérico, numericamente há muitas causas do movimento (DA 433a31- 433b13).

Aqui, o que causa o movimento é dividido em duas partes: (1) o que é imóvel em si; (2) o que tanto causa movimento e é movido. (1) é o bem prático; (2) é a faculdade do desejo. Assim, o animal que se move o faz até onde for o seu desejo, pois o desejo é um tipo de atividade motora. O instrumento que o desejo usa para causar movimento é uma parte do corpo do animal. Tal instrumento está sob as funções do corpo e da alma, em uma relação como a do côncavo e do convexo, que são logicamente distintos, mas inseparáveis espacialmente. Todos os animais se movem empurrando ou puxando, logo há um ponto fixo, tal qual o centro do círculo, de onde o movimento começa. Assim, o animal é capaz de se mover apenas até onde seu desejo vai e esse desejo não pode estar separado da imaginação, que pode ser tanto uma imaginação racional quanto uma imaginação sensitiva, como no caso dos animais não racionais (433b14-30).

Aristóteles afirma no capítulo 11 que é necessário ter razão para poder decidir entre uma coisa ou outra e que a busca de um bem maior implica um padrão único de medição. Além disso, a capacidade de construir uma única imagem a partir de múltiplas é o que nos permite ter opinião, diferentemente dos outros animais, que não a têm. Porém, apesar das capacidades da inteligência, é possível que o desejo se sobreponha à racionalidade e que um desejo se sobreponha a outro. Assim, quando isso acontece é como se uma esfera se sobrepusse à outra. Aristóteles diz que no caso da incontinência a esfera superior tem preponderância e é a causa motriz, sendo o movimento resultante das órbitas (434a9-16)

Assim, enquanto o juízo universal nos diz que tal e tal tipo de homem deve praticar tal e tal tipo de ação, o juízo particular nos diz que esta é uma ação daquele tipo e eu sou um homem daquele tipo. Assim, é o juízo particular que move imediatamente e não o juízo universal (434a16-21). Aqui temos uma apresentação do que vimos em *EN* II 6: enquanto o juízo universal vem da virtude de caráter, pois dá os fins, o juízo particular que especifica os meios para que esse fim seja atingindo.

Gostaríamos de apontar que existe aqui uma dificuldade de ajuste na sobreposição das coisas: enquanto em *De Anima* se fala apenas em desejo da parte desiderativa geral, sendo a *boulêsis* uma das três formas de *orexis*, que é um desejo racional, na *EN* ela é apresentada de modo distinto, sendo colocada como parte da racionalidade.

5.3. De Motu Animalium 6-8

Em *De Motu*, Aristóteles diz que tanto os animais que propagam movimento quanto os que são movidos o são por causa de alguma coisa. Essa coisa é o limite, o objetivo de todos os seus movimentos. Assim, os moventes dos animais são: o pensamento (*dianóia*), a imaginação (*phantasia*), a escolha deliberada (*prohairesis*), o querer (*boulêsis*) e o apetite (*epithumia*). Aristóteles afirma que essa lista pode ser reduzida a intelecto (*nous*) e desejo (*orexis*), pois tanto a imaginação, quanto a percepção sensível (*aisthêsis*) ocupam o mesmo lugar que o intelecto para fazer distinções, ao passo que o desejo, os brios (*thumós*) e o apetite são todos desejo e

a escolha deliberada ocupa um lugar tanto no desejo quanto no intelecto (*MA* 700b15-23).

Porém, apesar do desejo e do intelecto serem causas do movimento, o primeiro movente não é interno, mas externo: é o objeto de desejo e do intelecto que, sem se mover, move o agente. O objeto que causa movimento nos animais é limitado a um bem, real ou aparente, que é alcançável pela ação. Tal bem é o fim do movimento que, sem se mover, causa movimento, enquanto que o desejo e a faculdade do desejo causam o movimento no agente enquanto são movidos (*MA* 700b23-701a2).

Para explicar como o pensamento é acompanhado de ação ou movimento, Aristóteles usa o silogismo como modelo explanatório, ao afirmar que é quase a mesma coisa que acontece com as inferências sobre objetos imutáveis: nestas, o fim do silogismo, a conclusão, é uma proposição especulativa, ao passo que no caso do movimento a conclusão das premissas é uma ação (*De Motu* 701a7-13). Aristóteles fornece exemplos de silogismos práticos:

MA 1

Alguém pensa que todo homem deveria fazer caminhadas

E ele é um homem

Imediatamente ele faz uma caminhada

MA 2

Ele pensa que nenhum homem deve fazer caminhadas agora

E ele é um homem

Imediatamente ele se mantém em repouso

MA 3

Eu devo fazer algo bom

Uma casa é algo bom

Imediatamente ele faz uma casa

MA 4

Eu preciso de vestimenta

Um manto é uma vestimenta

O que eu preciso, eu tenho que fazer

Eu preciso de um manto

Eu tenho que fazer um manto

Se um manto deve ser feito, necessariamente isto deve ser feito primeiro,
mas se isto, aquilo

Ele age imediatamente

No exemplo MA 4 (701a18-25) há duas partes. A primeira parte consiste na premissa universal e sua instância. No exemplo MA 3, ambas as premissas, universal e particular, são a respeito do bem. Poder-se-ia pensar que a premissa particular verse sobre o possível, o que não excluimos, porém parece mais razoável conceber que o que versa sobre o possível é a segunda parte do argumento, que faz recuar o princípio da ação até o que está em poder do sujeito. Essa deliberação é do mesmo tipo que aquela em *Met. Zeta 7*, que busca meios para um fim visado. O fim é dado pela deliberação universal-particular precedente. São dois papéis distintos da razão prática: na inferência universal-particular, a virtude do caráter dá a premissa universal e a reta razão a instância nas circunstâncias; na deliberação meios-fim, a faculdade deliberativa calcula os meios para atingir o fim visado.

Aristóteles, então, afirma que, assim como às vezes ocorre nas questões dialéticas, a razão não pára para considerar a segunda premissa por demasiado óbvia, como no caso do exemplo MA 1, em que ninguém perde tempo cogitando se é ou não é um homem, pois tudo o que fazemos sem calcular fazemos mais rapidamente. Assim, quando um animal vale-se de sua percepção sensorial ou imaginação ou pensamento em vista de algo, ele faz imediatamente o que deseja,

pois a atividade do desejo ocupa o lugar do questionamento e do raciocínio. Para justificar sua tese, apresenta outro exemplo:

MA 5

Eu tenho que beber
Aqui está uma bebida (diz a percepção sensorial ou a imaginação e o pensamento)
Imediatamente ele bebe

Assim, segundo Aristóteles, é que os animais são impelidos a mover-se e a agir, pois a causa imediata do movimento é o desejo, que pode ser tanto o apetite, os brios ou o querer, e vem a ser pela percepção sensorial, pela imaginação ou pelo pensamento. (MA 701a25-701b)

Aristóteles traça uma correlação entre o movimento dos animais e o caso de marionetes em que, a partir de um leve movimento no prendedor, fazemos as cordas movimentarem o boneco. Em seguida, correlaciona o movimento animal com o de um carrinho com rodas de tamanhos diversos, o qual, todas as vezes em que é empurrado, faz sempre um percurso circular. Os animais possuem partes funcionais do mesmo tipo que as marionetes: os ossos são como os pinos e os tendões como os cabos. Porém, enquanto as marionetes ou carrinhos não possuem alteração, nos animais a alteração é possível, pois as suas partes podem aumentar, diminuir e mudar de forma devido ao calor e ao frio (MA 701b1-15). Nussbaum explica esse trecho:

Assim como, no caso das marionetes automáticas, um pequeno e simples movimento inicial pode, pela disposição do mecanismo, desencadear uma sequência complexa de diferentes movimentos da marionete ou das marionetes, e assim como, no caso do carrinho com rodas de tamanhos desiguais, um simples empurrão para a frente é, pela própria natureza do carrinho, levado a movimentar-se em círculo, assim, no caso dos animais, um pequeno e simples movimento original pode resultar em muitos e variados movimentos dos membros sem nenhum estímulo externo adicional, apenas por causa da natureza do próprio mecanismo. (NUSSBAUM, 1985, p. 347)

A causa da alteração nos animais é atribuída à imaginação, à percepção sensorial e às ideias. Enquanto a percepção sensorial é imediatamente um tipo de alteração, a imaginação e o pensamento possuem o poder da coisa atual, pois a forma concebida do prazeroso e do temível são como a coisa mesma e é o porquê de pessoas se assustarem apenas ao pensar em algo, assim como por essa forma concebida sofrerem alterações físicas devidas a ela (MA 701b15- 33).

Por isso, na esfera da ação é o objeto do desejo que é a origem do movimento e tanto o pensamento quanto a imaginação desse objeto são acompanhados por calor ou frio no corpo todo ou em apenas uma parte, como no caso da confiança, excitação sexual, medo etc. O mesmo ocorre em maior ou menor grau com a memória e a antecipação.

Em seguida, Aristóteles oferece a sequência da estrutura básica da cadeia de eventos que levam a ação. E diz que sempre que há elementos ativos e passivos em um organismo e nenhum deles fica aquém em qualquer aspecto, imediatamente um age e o outro sofre a ação. Por isso, quando um animal pensa que deveria se mover para frente ele se move, a não ser que haja algum impedimento. Assim, as afecções preparam adequadamente as partes orgânicas, o desejo prepara as afecções, a imaginação prepara o desejo e a imaginação surge tanto pelo pensamento quanto pela percepção sensorial. A rapidez e simultaneidade desses processos resulta de que o ativo e o passivo são naturalmente correlatos. A origem do movimento encontra-se num ponto de junção que é a origem de uma parte e o final de outra, onde o movimento se inicia: o ponto final deve manter-se em repouso enquanto a outra parte é movida, pois o motor deve suportar-se em algo em repouso. Existe, então, uma cadeia de movimentos que pressupõe uma parte em repouso que se une por um ponto de junção que se move (702a10-30)

Passemos agora à análise do silogismo prático em *EN VII*.

5.4. Ética Nicomaqueia VII

A ética de Aristóteles se funda sobre fatos da natureza humana, dos quais decorrem fatos sobre que o é bom para essa natureza. Assim a premissa maior, que exprime o universal, versa sobre o que é bom segundo a natureza humana. Não se

trata de um dever absoluto, senão que estabelece o que é o bem de acordo com a natureza humana. O dever está fundado em fatos sobre a natureza humana.

Já o bem da premissa menor é sempre particular: cada ação particular é contingente, pois, como é dito, depende da pessoa e das circunstâncias, visto que avaliar “quando deve, a respeito de que, relativamente a quem, com que fim e como deve é a mediedade e o melhor” (EN II 5 1106b21), mediedade que é dada pela reta razão. Como é dito de modo geral no *De Anima* e exemplificado nos casos de inferência no *De Motu*, há uma premissa universal e uma particular. A universal vem da virtude e a particular, da reta razão.

Em EN VII, Aristóteles aborda o problema da incontinência, que consiste na possibilidade de agir contra a razão apesar de se saber o que é correto fazer.

Aristóteles apresenta quatro divisões entre a parte racional e a não-racional da alma em relação aos fins: o vício consiste na concordância entre ambas as partes com vistas a um fim errado, seria o caso do agente que racionalmente considera certo fazer algo errado, deseja fazê-lo e o faz; a incontinência consiste na discordância entre as partes, em que o agente racionalmente decide por um fim bom, mas deseja um fim mau e age de acordo com o desejo mau; a continência consiste na discordância entre as partes, em que a parte racional decide por um fim bom, a parte não-racional deseja um fim mau, porém o agente controla o desejo e age de acordo com a parte racional; por fim, a virtude consiste na concordância entre as partes: a razão e o desejo buscam um fim bom e se age corretamente.

A temperança, que é uma virtude do caráter, existe quando os desejos são dirigidos a fins bons. Porém, possuir desejos bons, apesar de ser necessário, não é suficiente para se ter determinada virtude, pois a virtude do caráter consiste em um modo de ser relativo à deliberação correta de acordo com os desejos corretos (1139a25-30) e delibera bem quem é prudente, mas só é prudente quem tem um caráter excelente (1152a8). Desse modo, se um agente tem um desejo correto, porém seu cálculo está errado e por sorte ele age corretamente, isso não lhe fará virtuoso, apesar de ter agido corretamente. Desse modo, o continente, apesar de agir corretamente, não é virtuoso, pois seus desejos não são corretos; consegue

controlar os desejos errados, mas ainda os possui. O incontinente também não é virtuoso, porque seus desejos e ações são incorretos, porém não chega a ser intemperante. A intemperança, por ser um vício, consiste em agir por escolha deliberada: o agente pensa que o que faz é correto e deseja agir assim, o que não ocorre com o incontinente, que não considera correto o ato que segue de seus desejos e se arrepende. Ou seja, apesar das ações de um continente e de um temperante serem iguais do ponto de vista externo, um tem a virtude e o outro não, e o mesmo que pode ser dito em relação ao intemperante e o incontinente.

A incontinência é um caso interessante, porque consiste em conhecer a verdade em relação à ação, mas agir em desacordo com ela. Existem dois elementos principais que Aristóteles analisa sobre o incontinente: o tipo de conhecimento que ele tem e o papel que o prazer desempenha na incontinência.

Sócrates, segundo Aristóteles, dizia que a incontinência era impossível, pois se virtude é conhecimento, só erra quem não conhece a verdade.

Aristóteles busca saber em EN VII 3 se o incontinente, em vez de conhecimento, tem apenas opinião, de modo que, por estar pouco convicto e não ter certeza, age de forma inconsistente. Mas rejeita tal opinião pois há pessoas pouco convictas que têm conhecimento. Porém, ressalta que se pode falar em conhecer de duas maneiras: uma é conhecer sem usar o conhecimento e a outra é o conhecer que se vale do conhecimento e o usa. Isso implica as possibilidades de se ter o conhecimento do erro e não agir de acordo ou conhecer e agir de modo concorde à razão. Deve-se acrescentar a isso situações em que o agente tem conhecimento e não o usa como nas circunstâncias em que ele está irado, dormindo ou quando é afetado por sentimentos fortes, desejos sexuais, condições que causam distúrbio tanto no conhecimento quanto no corpo. Aristóteles afirma que o incontinente também é afetado por fortes sentimentos e que se pode dizer que ele possui conhecimento de modo similar ao do agente nas circunstâncias que acabam de ser descritas.

As ações em Aristóteles ocorrem de acordo com o que é chamado de silogismo prático,⁴ que consiste em duas premissas: uma universal e outra particular (EN 1147a1-5). A premissa universal está relacionada a conceitos como saudável, justo etc. Já a premissa particular está relacionada ao que se alcança na ação, por isso está relacionada aos particulares, que são controlados pela percepção. A premissa universal desempenha o papel de premissa maior e a premissa particular a de premissa menor, sendo uma ação imediata, no caso da produção, a conclusão do silogismo. Para exemplificar, Aristóteles apresenta três silogismos

EN 1⁵

Comidas secas são benéficas a todos os seres humanos
Ele é um ser humano
Logo, ele deve comer alimentos secos

EN 2

Comidas secas são benéficas a todos os seres humanos
Estes alimentos são secos
Logo devo comer estes alimentos

EN 3

Todo doce deve ser provado
Isto é um doce
Logo, isto deve ser provado

EN 4

Doces não devem ser comidos
Todo doce é apazível
Isto é doce
Logo, eu como o doce

No silogismo EN 1, temos a premissa universal de que alimentos secos são benéficos, que é a premissa maior, estabelecida pela temperança; temos, como premissa menor, o agente por meio da reta razão identificar-se no gênero daqueles que se beneficiam dos alimentos secos; e, como conclusão, temos a ação ele

⁴ Esse assunto será tratado com mais detalhes mais adiante.

⁵ Os silogismos EN 1, EN 2 (que estão em EN 1147a1-10) e EN 3 e EN 4 (que estão em 1147a25-31) não possuem a conclusão no texto, visto suas conclusões serem necessárias. Por motivo de completude argumentativa, acrescentamos as conclusões ausentes.

deveria comer alimentos secos. Este silogismo mostra uma forma de se saber universalmente, em que o agente sabe que deve comer alimentos secos, porém, ele não necessariamente sabe quais são os alimentos secos que deve comer.

No silogismo EN 2 temos a premissa universal de que alimentos secos são benéficos, a premissa particular que mostra o alimento seco e a conclusão que o agente deve comer esse alimento. Nesse silogismo vemos outra forma de saber, em que o agente não apenas sabe que deve comer alimentos secos, mas sabe também identificar pela reta razão nos particulares o que deve fazer. Ou seja, sabe sobre os universais e sobre os particulares.

No silogismo EN 3 temos que todo doce é apazível (premissa maior) que é estabelecida pela intemperança, e que esta coisa concreta é doce (premissa menor), logo, todo aquele que puder e não tiver nenhum obstáculo sentirá prazer ao comê-lo (conclusão). Esse silogismo segue o mesmo padrão do silogismo EN 2. O agente tem um conhecimento do universal e do particular. Vale ressaltar que esse silogismo é introduzido como uma preparação para a discussão que se segue do silogismo EN 4.

Já no silogismo EN 4 há a opinião de que os alimentos doces devem ser evitados (premissa maior), isto é doce (premissa menor) e a conclusão deveria ser que isso deve ser evitado. O agente que seguir a razão optará por se abster do doce, que apesar de apazível, porém deve ser evitado. Mas quando o doce concreto é introduzido, o incontinente se depara com o seguinte conflito: 1) tudo o que é doce é apazível; 2) os doces devem ser evitados. Esse conflito não surge da parte racional de sua alma, mas é devido ao apetite que é ativado, pois o doce é objeto do apetite, que é causa do movimento e “tem a capacidade de mover todas e cada uma das partes da alma”⁶. Assim, ao entrar em contato com o doce, seu desejo de prová-lo se apresenta e, apesar da opinião que concluiu que o doce deveria ser evitado, ele o come.

Desse modo, pelo fato de o incontinente seguir apenas as premissas do silogismo que se refere ao prazer que pode ser obtido com o doce, pode-se dizer

⁶ 1147a35

que o que é por si contrário à razão é o apetite, que o leva a ignorar o silogismo que se refere ao dever.

A partir dessas constatações, Aristóteles diz que após a sua ação o incontinente recupera o seu conhecimento do mesmo modo que um bêbado. Já que a última premissa está relacionada ao que é perceptível e ao que controla as ações, no incontinente há justamente a falta dessa percepção enquanto é afetado pelo apetite. Ou seja, seu conhecimento é como o de um bêbado que recita Empédocles e não sabe direito o que está dizendo. Logo, o conhecimento do incontinente não é um conhecimento completo, pois a última premissa não é a expressão de uma premissa universal, que diz respeito ao conhecimento de conceitos, mas é apenas conhecimento da percepção.

Depois de concluir que o incontinente não tem o conhecimento universal quando está sob a influência dos desejos, conhecendo, nessa circunstância, apenas o que lhe é perceptível, Aristóteles disserta sobre o papel do prazer na incontinência.

5.5. Metafísica Z 7 1032b6-10 e 1032b18-21

O silogismo prático de *Metafísica Z*, 7 surge em um contexto peculiar em que Aristóteles mostra a diferença entre três tipos de geração: a natural (*physei*), a produção (*techné*) e espontânea (*ápò taútómátoy*). Para mantermos o nosso foco, abordaremos apenas a geração por produção, pois é justamente a que aborda a questão do silogismo prático.

Há nesse capítulo dois pontos de grande interesse ao nosso trabalho: o primeiro é que ao elaborar essa comparação entre os tipos de geração, Aristóteles lança luz sobre um aspecto não explicitado nas demais obras ao falar sobre a deliberação, que é o papel da forma (*eidos*) na ação que se desenvolverá, essa forma, que está na alma do agente e que será implantada na matéria é a primeira no processo da ação. Esse modelo explicativo é diferente ao dado em *EN*, *De Anima* e *De Motu*, que salientam o papel do desejo nesse processo, já em *Metafísica*, ele pode apenas ser pressuposto já que ele deve desejar a saúde do paciente para promovê-la, porém, isso não é dito, já que o ponto a ser sublinhado como princípio da ação é o pensar, ou seja, a parte intelectual. O segundo ponto a se destacar é

que há apenas o silogismo de tipo meios-fim, contrariamente aos demais trechos vistos nas outras obras que, usualmente, possuem o silogismo do tipo universal para o particular ou ambos, como no caso de *De Motu* 701a18-25.

No capítulo 7 do livro Z de *Metafísica* Aristóteles discute o papel da essência (*ousía*) na geração e no vir a ser e discute os três tipos de geração: natural, por técnica ou pelo espontâneo. Toda geração de algo deve satisfazer as seguintes condições: é gerado de algo, pela ação de algo e algo que vem a ser.

A geração por técnica é aquela em que o agente gera algo a partir de uma matéria e consiste em dois momentos: 1- o pensamento; e 2 - a ação. Desse modo, com o fim da saúde em vista, um médico, que possui a forma da saúde em sua alma, primeiramente olha o paciente, encontra a causa da enfermidade, que é ele não estar em equilíbrio, e, como o equilíbrio inclui (entre outras coisas) a temperatura balanceada, ele identifica nele a falta de balanceamento da temperatura corporal e investiga os meios que ele pode implantar, ou seja, produzir, essa forma nele. Encontrado o meio, ele age, como vemos no exemplo do silogismo a seguir:

Algo vem a ser saudável na medida em que alguém pensa do seguinte modo: visto que a saúde é isto aqui, é necessário, se há de se dar algo saudável, que tal e tal coisa se dê, por exemplo, equilíbrio; mas, se este equilíbrio há de se dar, é necessário haver calor; e deste modo continuamente pensa, até que remonte àquele item extremo que ele próprio é capaz de produzir. Em seguida, o movimento que se dá a partir disto – em direção ao estar saudável – já se denomina “produção”⁷. (1032b6-10)

Esse silogismo pode ser esquematizado do seguinte modo:

O agente pensa que ser saudável é ter a temperatura equilibrada
Para equilibrar a temperatura, ele pensa ser necessário o calor
Para ter calor, ele pensa em como produzi-lo
Logo, ele age de modo a produzir calor

Neste primeiro silogismo de *Metafísica* o fim é apresentado de modo genérico, pois, como a saúde pode se dar de muitos modos, é preciso saber qual é o tipo de ausência de saúde deste paciente que está com ele naquele momento. Na primeira

⁷ Usamos aqui a tradução de Lucas Angioni (ANGIONI, 2001, p. 11).

premissa há a regra universal, que é a saúde e sua instância particular, que ele identifica como o equilíbrio da temperatura. Encontrada a regra em que o caso se aplica, resta-lhe deliberar os meios para a promoção desse fim, ou seja, encontrar como a temperatura pode ser elevada nas circunstâncias em que o médico e o paciente se encontram. Primeiramente ele encontra o modo genérico, que é o balanceamento da temperatura, que se torna o fim específico a ser promovido, em seguida, ao continuar a sua investigação, quando descobre que ele é realizado por meio da geração de calor, descoberta a forma de gerar calor, ele age e age consequentemente para tal.

O segundo silogismo apresentado, apesar de tratar do mesmo caso do paciente que necessita aquecimento, traz uma abordagem distinta, pois tem como premissa maior uma regra já estabelecida e trata apenas da busca dos meios para o fim.

Se há de estar saudável, é preciso estar equilibrado. Mas o que é, então, estar equilibrado? É isto aqui; e isto se dará se [sc. o corpo] for esquentado. Mas este, por sua vez, o esquentar-se, o que é? É tal e tal coisa. E tal coisa já se encontra disponível em potência. E isto já está em seu próprio poder. Assim, o fator que produz, isto é, do qual se inicia o movimento de se tornar saudável, se for pela técnica, é a forma na alma; mas, se for pelo espontâneo, o movimento se dará a partir daquilo que inicia o produzir para quem produz pela técnica, por exemplo, ao curar, o princípio se dá, certamente, pelo esquentar (e isto se faz por fricção). (1032b18-21).

Esse silogismo pode ser apresentado do seguinte modo:

O paciente para estar saudável deve estar equilibrado

O equilíbrio se dá com o aquecimento do corpo

O médico pode friccionar para produzir calor.

Logo, ele fricciona o paciente.

É interessante notar que nesse silogismo vemos apenas o de tipo meios-fim: o agente possui um fim já dado, que é tornar saudável por meio do equilíbrio da temperatura do paciente, por isso, logo, resta-lhe somente buscar o como isso será

feito. Com o objetivo já delineado, que é o aquecimento corporal, ele levanta a fricção do paciente como meio para tal e, imediatamente, esfrega os seus membros para atingir o balanceamento desejado.

6. Análise do Silogismo Prático e a Deliberação

A relação entre o silogismo prático e a deliberação suscitam diversas questões, tais como: não podemos deliberar sobre os fins, mas apenas sobre os meios e, assim, não escolhemos nada sobre a nossa felicidade, já que ela é um fim. Ou: qual é a diferença ou semelhança entre as premissas práticas do bem e do possível (de um lado) e universal e particular (de outro).

Para esclarecer essas questões, apresentaremos as posições de D.J. Allan em *Aristotle's Account of the Origin of the Moral Principles* e *Practical Syllogism*⁸, David Wiggins em seu artigo *Deliberação e Razão Prática*⁹ e a de Gerasimos Santas¹⁰ em *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia*.

6.1. D. J. Allan

Allan afirma em *Aristotle's Account of the Origin of the Moral Principles* que havia entre os estudiosos de Aristóteles do século XIX alguns que afirmavam que a função da razão prática, além de descobrir pela deliberação os meios para agir, como colocado no livro III, capítulo 3 da *EN*, consistia também em verificar, formular e postular o fim ou o bem humano. Porém, Julius Walter de Lena atacou tal interpretação ao afirmar que a leitura correta de *EN VI*, 1143b1-5 não deveria ser a de que há uma razão prática que capta intuitivamente a verdade do fim da ação humana do mesmo modo que a razão teórica percebe os primeiros princípios das ciências e que a *phronêsis* não possui qualquer relação com a apreensão do fim, já que Aristóteles diz que é a virtude moral que o aponta e que os meios são encontrados pela *phronêsis*. Assim, a leitura correta da doutrina aristotélica seria que os primeiros princípios ou fins da ação são determinados pela virtude moral que

⁸ ALLAN, D.J. The Practical Syllogism. In *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale offert a Monsieur A. Mansion*. Louvain, p. 325–40, 1955.

_____. ALLAN, D.J. The Practical Syllogism. In *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale offert a Monsieur A. Mansion*. Louvain, p. 325–40, 1955.

⁹ WIGGINS, D. *Deliberação e Razão Prática*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010

¹⁰ Santas, G. 1969. *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia*. *Phronesis XIV*, 162–191

é o estado habitual da faculdade apetitiva e que a razão prática e a *phronêsis* são deliberativas e toda deliberação consiste em descobrir meios para um fim que já foi estabelecido. Allan afirma que a posição de Walter fez escola e levou consigo Zeller, que modificou sua posição sobre esse ponto na terceira edição de sua história, em que cita nominalmente Walter na sua nota de rodapé e afirma que:

Os fins últimos da ação são determinados, segundo Aristóteles, não pela deliberação, mas pelo caráter da vontade; ou, como ele explicaria, embora todos visem a felicidade, ela depende do caráter moral de cada indivíduo que a busca. A deliberação prática é a única esfera do exercício da prudência¹¹ e, visto que ela não tem a ver com proposições universais, mas com a aplicação a casos dados, o conhecimento do particular é mais indispensável a ela do que o conhecimento do universal. É essa aplicação a objetivos particulares e a casos dados particulares que distingue a prudência tanto da ciência quanto da razão teórica. (ZELLER 1897, p. 182)

A mudança de posição de Zeller causou repercussão em outros países e trouxe consigo autores como Burnet que a assumiu em seu comentário à ética de Aristóteles, publicado em 1900 e que foi muito influente nas escolas de Oxford. A partir de então, essa leitura se torna presente no mundo anglo-saxão. Temos aqui, então, um primeiro problema interpretativo sobre o papel da deliberação: seria ela restrita aos meios ou também caberia a ela deliberar sobre os fins da vida humana?

Allan diz que o esclarecimento dessa questão já se deu em 1903 com o pouco citado¹² *Die Zurechnungslehre Des Aristoteles* de Richard Loening, em que é evidenciada a inadequação da proposta de Walter ao mostrar que na doutrina aristotélica é a razão prática que é a protagonista, por ser responsável pela primeira apreensão do fim ou do bem, apesar do desejo, por sua vez, postular o fim e converter o julgamento da razão prática em um comando. Loening ressalta que essa mesma relação entre razão e desejo é encontrada nos escritos psicológicos, o que mostra uma unidade doutrinal a esse respeito, ao contrário do descompasso que

¹¹ A tradução inglesa vale-se da palavra *insight* e Allan ao fazer a citação desse trecho abre colchetes nesse ponto para explicar que em alemão foi utilizada a palavra *Einsicht* que é igualada a *phronêsis*. Por esse motivo traduzimos *insight* por prudência.

¹² ALLAN, 1977, p. 74

existiria caso na *EN* Aristóteles dissesse uma coisa em que ela afirma diferentemente em *De Anima* e no *De Motu*.

Neste artigo Allan se propõe a repetir e reforçar a argumentação de Loening que considera correta em todos os pontos essenciais. O primeiro passo consiste em desfazer o engano que há sobre a diferença da faculdade da razão prática da faculdade apetitiva (*orexis*) na determinação do fim. Enquanto a razão prática é um ato do pensamento que sabe qual é o fim visado e as suas qualidades e, desse modo, faz o julgamento de valor dele, o apetite, por sua vez, postula e promove o fim julgado desejável pela razão prática. Ou seja, a diferença entre a razão prática e o apetite não está no objeto, que é o mesmo, mas na performance de suas funções.

Uma das origens da confusão se dá pela ambiguidade da palavra “determinar”, pois, se por um lado ela significa estabelecer uma fixidez a uma quantidade variável com referência a um padrão, o que pode ser o caso de uma decisão de um agente sobre uma plethora de candidatos que possam ser adequados à circunstância, como quando um político julga conveniente determinar o custo de uma multa de trânsito, cujo valor poderia ser *x*, *y* ou *z* e ele determina *z*. Tal valor foi determinado por ele, mas o mesmo político no ano seguinte poderia considerar que *x* seja mais apropriado para as circunstâncias do novo ano. Por outro lado, determinar pode significar dar fixidez, ofertar o término ao que estava indefinido, como quando se determina a quantidade de moléculas de oxigênio na água em que, depois de determinado o valor, ele só pode ser tal e nunca outro. Ou seja, Allan defende que o uso da palavra determinar é inadequado pela equivocidade terminológica. Aristóteles, por exemplo, usa o primeiro sentido apenas em *EN* II 6-7 e em VI 1 quando fala sobre a determinação dos meios, que são variáveis, para o prudente, com referência ao bem, mas ele nunca usa *horizesthai* em *EN* para falar sobre determinar o bem ou o fim.

Com esse esclarecimento Allan defende seu esquema de como funciona a relação entre razão prática e desejo em *EN* VI e VII e *De Anima* III 7:

Derivamos da razão prática a concepção de algo como bom (*phainomenon agathon*). Até que tal concepção esteja presente, o

desejo não terá um objeto. Por outro lado, é o desejo que, por sua força propulsora, converte o julgamento em querer (*boulêsis*) e o conhecimento do bem em uma busca atual de um fim ou objetivo (*telos, skopos*). Pode-se dizer, em paródia a Kant, que a razão sem desejo é impotente, enquanto o desejo sem a razão é cego. A razão, então, pode emitir um comando à faculdade apetitiva; as palavras *epitattei* e *keleuei* são repetidamente usadas nessa conexão. Se o comando é obedecido (mas, é claro, deve haver forças contrárias a trabalhar), um desejo atual pelo bem se seguirá, e um fim será estabelecido. (ALLAN, 1977 p.75)

Como vemos, Allan oferece um esquema cujo início se dá na razão que concebe o bem e o desejo só começa a atuar após ser informado por ela e esse julgamento racional torna-se o querer. Assim, é a partir do comando da razão à faculdade apetitiva que o querer entra em contato com os demais desejos para que estabeleça-se o fim.

Porém, apesar do motivo para a ação estar presente, ela pode não se seguir imediatamente pois pode tanto ser que a situação para tal seja distante ou que o fim seja genérico. O primeiro caso é abordado em *EN III* e a solução consiste em buscar, oportunamente, os meios que para o fim. Já no caso de estar muito genérico, que remete a *EN VI* e *VII*, *De Motu* e *De Anima*, deve-se subsumir o caso particular sob uma regra geral. Ambos os processos devem terminar com a percepção de que uma ação particular deve ser desempenhada agora e, assim, o desejo, ao assumir que não há forças contraditórias, leva o agente à ação. Tal desejo final é a *prohairesis*.

Allan diz que apesar de Aristóteles afirmar que o julgamento do bem emana da razão prática, ele não explica como ele é formado ou qual é o peso que deve ser dado à visão filosófica ou à opinião pouco esclarecida. Além disso, como ele faz com que o julgamento do bem preceda o desejo, dificilmente ele colocaria “a razão de modo a iluminar a cena para revelar um fim que já foi efetivamente, apesar de cega e instintivamente, escolhido pelo desejo” (ALLAN, 1977, p. 76). Ademais, sua declaração de que “o pensamento por si não move nada” é erroneamente citado, como se sua continuação fosse “mas é o desejo que move”, porém a sua

continuação é “o que move é o pensamento prático”, ou seja, nem pensamento científico e nem o contemplativo movem por si, apenas o prático move.

A seguir ele dá exemplos na *EN* que refutam as tese de que a razão prática busca os meios e nada mais, dizendo que o papel da razão prática como formuladora do bem é doutrina do *De Anima* e que aparece claramente na *EN* como em *EN VI*, 1139a21 quando Aristóteles afirma que a virtude moral é uma disposição de escolher e, como a escolha é um desejo deliberativo, logo a escolha só pode ser boa onde há tanto o pensamento correto quanto o desejo correto; e o objeto afirmado pela razão deve ser o mesmo que o do desejo, sendo isso o pensamento prático e a verdade prática. Logo, quem afirma o objeto é a razão e esse objeto que deve ser o mesmo do desejo. Já *EN VI*, 1142b31 ao falar da *euboulia*, excelência na deliberação, Aristóteles diz que ela é um dos traços do homem de sabedoria prática, cuja excelência é a percepção correta daquilo que conduz ao fim onde a sabedoria prática é o juízo verdadeiro. Também vemos em *EN VII*, 1152b1 que a consideração sobre prazeres e dores pertence ao filósofo político, pois ele é o arquiteto do fim.

A partir dessas constatações textuais, Allan se contrapõe à redução do escopo da razão prática ao levantar a questão de que se a sabedoria prática não preenche ou ajuda a preencher a concepção de bem ao se restringir aos meios, ela não corresponderia às artes práticas com as quais Aristóteles evidentemente a compara. Assumir tal posição seria como negar que o médico não começa seu trabalho a partir de sua própria concepção da natureza geral da saúde.

Tal papel da razão prática não se contrapõe à necessidade de *sôphrosunê*, temperança, para que o homem seja guiado pela razão, pois sua ausência leva o homem a um estado em que nenhum princípio geral é reconhecido. Por isso, a *phronêsis*, prudência e a *sôphrosunê* são mutuamente necessárias, pois nenhuma delas pode ser totalmente desenvolvida na falta da outra. A *sôphrosunê*, preserva a opinião verdadeira sobre o bem, sem sugerir com isso que a virtude possa por si só oferecer uma concepção de bem, já que ela sequer é intelectual e é por definição a regra correta imposta aos prazeres e dores e não possui conteúdo prévio ao que é estabelecido justamente pela *phronêsis* enquanto regra.

Com isso estabelecido, compreende-se melhor *EN VI*, 1140b11 em que Aristóteles afirma o papel da temperança para preservar a prudência e de como a opinião de quem é corrompido pela intemperança não consegue reconhecer qualquer princípio ou pensar que haja um fim que deva governar toda a sua escolha e ação. Da mesma forma *EN VII*, 1151a15 afirma que o vício e a virtude preservam e corrompem o princípio e que nas ações o fim é o princípio e que a razão não é capaz de ensinar os primeiros princípios, mas a virtude tem para seu efeito uma opinião correta sobre eles.

Por fim, em *EN VI*, 1144a quando é afirmado que a virtude moral faz o fim correto enquanto a prudência garante os meios corretos e que apesar dos silogismos da ação começarem pelo julgamento da forma, a premissa maior não aparece senão ao homem de bom caráter, já que é impossível ter sabedoria prática sem ser um homem bom, Aristóteles mesmo aqui não diz que a virtude moral não acompanhada pela sabedoria prática preenche sozinha o juízo sobre o bem, mas quer dizer apenas que somente aquela virtude faz o fim correto, querendo dizer por correto algo adequado, sem conotação à reflexão. Não há, assim, contradição formal nas palavras, já que, como visto anteriormente, deve-se à *phrônesis* a *hupolêpsis* do fim.

Este artigo termina com a afirmação de que a *phrônesis* não é um luxo e cita Joachim Aristóteles não pensava que na boa vida o fim e os meios desmontam como peças mecânicas. Para Aristóteles a razão prática não é um processo que precede a ação, mas é o pensamento expresso na ação a controlá-la.

Em *Practical Syllogism* de 1955, Allan aprofunda a sua análise sobre a teoria da ação humana em Aristóteles, buscando compreender o lugar da teoria do silogismo prático no sistema de Aristóteles a partir de *EN VI* e *VII*, *De Motu*, capítulos 6 e 7 e no *De Anima III*, capítulos de 9 a 11 em que Aristóteles desenvolve uma analogia entre o silogismo demonstrativo e a performance de ações a partir de disposições estabelecidas do caráter.

Em cada obra a abordagem é distinta, pois enquanto em *De Motu* a exposição do silogismo prático se dá com vistas a mostrar que os animais tanto por escolha

deliberada ou por movimentos impulsivos exemplificam os princípios gerais de movimento que estão em sua *Física*. Em *De Anima*, por sua vez, seu objetivo é encontrar a faculdade psíquica que o movimento local se origina. Enquanto isso, na *EN* ele está preocupado com a ação humana, especificamente na colaboração entre razão e desejo.

Em *De Anima*, cujo objetivo é abordar a força motriz do movimento local, encontra como força motriz o desejo, porém, é o objeto do desejo, que pode ser tanto o prazeroso quanto o bem aparente, o princípio último do movimento. Porém, tal objeto percebido só pode ser apreendido pelo desejo por meio de sua aliança com a imaginação. Há duas formas de imaginação, a reflexiva ou deliberativa e a sensitiva, própria dos animais. O silogismo prático é apresentado dentro da imaginação reflexiva e consiste em duas partes: um julgamento universal da forma “tal homem deve fazer tal ação”; e uma aplicação dividida em duas partes “eu sou tal homem e o ato presente é tal tipo de ato”, sendo a conclusão a realização de tal ação. Assim, a premissa maior é um comando, que é a expressão de uma determinada disposição emocional enquanto que a premissa menor é imediatamente anterior ao movimento, de tal modo que a ação constitui o resultado de ambas as premissas, ressaltando que enquanto a premissa maior é fixa a menor é flexível, o que remete à imagem do movimento dos membros em que um fica parado para que o outro se mexa.

Em *EN* o silogismo é apresentado de modo similar ao *De Anima* no livro VII, apesar de possuir algumas pequenas introduções ao tópico no livro VI (1144a31-36 e 1143a35-b5). Em *EN* VII, Aristóteles busca explicar a *akrasía*, fraqueza de vontade, em que o agente possui todos os requisitos de conhecimento necessários, tanto em relação a si quanto ao objeto, com exceção do julgamento percepção de que isto é um objeto de tal tipo. Isso ocorre pois seu julgamento é eclipsado por alguma causa psicológica. Apesar dele poder saber a premissa de natureza imperativa, como “comidas secas são saudáveis a todos” e saber que “ele é um homem” e que “comidas de tal tipo são secas”, pode faltar-lhe a percepção de que “essa comida é de tal tipo”. Em 1147a24-31, Aristóteles faz uma apresentação do

silogismo em que diz que enquanto um juízo é universal, o outro é particular e pertence à esfera da percepção. Quando ambos se unem, a mente chega à uma conclusão em que, sendo as premissas práticas, é necessário agir de uma vez, a não ser que haja impedimento.

Nesse ponto, Allan inicia sua análise sobre a questão da necessidade de agir imediatamente quando se chega à uma conclusão. Para tal, ele levanta a interpretação de que há uma mudança na perspectiva sobre a deliberação entre os livros III e VI da *EN*. Seu ponto é que em *EN* III é oferecida uma análise da deliberação antes de qualquer discussão a respeito da diferença entre o uso prático e teórico da razão, desse modo, ela é retratada como um mero processo de descobertas de meios para um fim, em que se escolhe uma cadeia de meios em preferência a outros e por ser precedida pelo desejo por um fim é seguida pelo desejo pelos meios. Porém, em *EN* VI 9, Aristóteles oferta mais precisão ao distingui-la enquanto uma espécie de busca. No capítulo 1 do mesmo livro ele traça uma analogia entre a ciência teórica e o prudente em que enquanto a primeira começa por princípios e fins auto-evidentes acompanhados pela demonstração das propriedades de seu assunto, o segundo começa pelo mais alto princípio prático, que é o bem apreendido por ele, que é convertido pelo desejo em fim e que traz a razão aos particulares. Há, desse modo, uma “correspondência entre a intuição do particular pelo *phronimos*, e aquela primeira premissa indemonstrável das ciências; em um caso para começar um raciocínio discursivo e, no outro, para trazê-lo a um fim” (ALLAN, 1955 p.329). Por essa razão, a analogia entre as duas virtudes intelectuais a é parte do plano do tratado e tem como consequência a modificação da definição de escolha deliberada e da relação entre as virtudes intelectuais e morais.

Antes de aprofundar sobre essa mudança, Allan volta-se à análise do silogismo prático em *De Motu* que surge após a discussão dos movimentos invariáveis para discutir a influência da alma sobre o corpo no movimento dos animais, e numa das partes dessa explicação, Aristóteles compara o movimento ou a decisão de não se mover dos seres conscientes à operação do nosso pensamento

quando ocupado com fatos invariáveis. Nessa fase da discussão, Aristóteles apresenta o silogismo prático em termos muito próximos aos de *EN VII* quando em 701a10 compara o silogismo lógico com o prático diz que naquele o fim é a verdade vista, e quando se concebem as duas premissas, imediatamente concebe-se e compreende-se a conclusão, já no caso do silogismo prático a conclusão é uma ação e fornece o exemplo da regra em que todo homem deve andar, eu sou um homem, logo, em seguida devo andar e oferece o caso contrário, do homem que não deveria andar se a regra assim afirma e ele é o caso. E, do mesmo modo que em *EN VII*, diz que agirá imediatamente caso não haja impedimento. Porém, a continuação dessa conclusão diverge de *EN*, pois afirma que há dois tipos de premissas, não a universal e a particular, mas a do bem e a do possível. Os exemplos dados por Aristóteles mostram que enquanto a premissa do possível começa pelo desejo de algum fim para que ele desenvolva uma ação como meio, a premissa do bem começa de uma noção geral de uma regra a ser realizada por meio de uma série de ações em que cada uma é boa, não enquanto meio, mas como constituinte. Allan ressalta que em relação à premissa maior, tal diferença não é absoluta, uma vez que o fim também é uma regra de ação e cumprir essa regra é o fim. Já para as premissas menores há dois casos quando se diz que “este é um exemplo de uma regra” e “este é um meio para um fim”.

A partir desse momento, Allan traça a relação entre a teoria aristotélica do silogismo com a operação da *technê* do orador no *Fedro* 268a, pois, para Platão um bom orador deve classificar as forma cientificamente tanto da alma humana quanto do discurso para ter uma regra geral para agir com vistas a saber que determinado tipo de homem é persuadido por tal tipo de discurso. Porém, assim como em Aristóteles a percepção (*aisthêsis*) do particular que se submete à regra é essencial, pois o orador deve saber que esse homem é tal tipo de homem. Mas, apesar das semelhanças, Aristóteles não está interessado no pensamento que leva à ação, mas na explicação da ação em si mesma e parte de pressupostos distintos, pois, para ele, a razão prática é aliada ou expressa pelo desejo habitual, o que significa que não basta a organização do pensamento para trazer à tona forças motivacionais,

mas que o raciocínio deve sua eficácia ao desejo habitual pelo bem aparente que já está presente na premissa maior, que não é uma mera afirmação, mas um desejo ou comando que é emitido a si mesmo. Ou seja, quando ele diz que a conclusão é uma ação, ele quer dizer que a premissa maior é uma disposição para agir, que aparece e é expressa em palavras.

Depois de apresentar explicar a relação analógica entre o silogismo lógico e o prático, Allan começa a explorar de fato a questão da necessidade de agir, pois, se por um lado a virtude e o vício estão em nosso poder, por outro, a ação segue-se necessariamente quando as premissas se unem, ou seja, para a dúvida de se há ou não um determinismo na ética aristotélica? Assim como em *Aristotle's Account of the Origin of the Moral Principles*, Allan volta a *Die Zurechnungslehre Des Aristoteles* de Richard Loening que afirma que o ponto de Aristóteles jamais teve relação com a ideia de livre-arbítrio, mas em imputar responsabilidade moral e legal. Nem mesmo há a preocupação em decidir quais forças atuam na formação do caráter, pois o que ele quer saber é quando uma ação é considerada como uma expressão do caráter. Allan defende que Aristóteles possui, para ele, uma perspectiva determinista, apesar de Allan afirmar que tal nomenclatura é inapropriada, justamente por Aristóteles não ter considerado e rejeitado a posição contrária. Ele é determinista porque como as ações provêm do desejo e o desejo é interpretado pela imaginação e, como as imagens imaginativas variam em força e vivacidade, quando há um conflito de desejos, tal contenda se resolve pela força de tais imagens. Desse modo, se duas *phantasiai* de mesma força entram em conflito, o agente cairá no paradoxo sofista de *De Caelo* 295b31 em que um homem que está igualmente com fome e com sede à mesma distância de água e comida, ficará parado. Nem a *boulêsis* e nem a *prohairesis* são vontade. Aristóteles quer se contrapor à tese socrática de que a razão é o verdadeiro homem e que o homem só é livre quando é governado pelo desejo racional. E nem há para ele uma faculdade neutra entre os desejos do prazer e do bem. Loening deixa claro que voluntário significa simplesmente que a fonte, *arché* do movimento é interior ao agente e essa *arché* nada mais é que a faculdade do desejo tal como está em *De Anima*. Na *EN* ele fala em voluntário *hekousion*,

simplesmente para usar uma terminologia mais popular do que *orexis*. Ou seja, apesar de traduzido como voluntário, não há em Aristóteles uma função separada da alma. *Prohairesis*, assim, nada mais é que a forma do desejo que se segue da deliberação. Apenas se uma ação só é escolhida deliberadamente é que ela pode ser uma manifestação do vício ou da virtude e pode ser elogiada ou reprovada. Também não há em Aristóteles uma ideia de “*self*” como uma força especial capaz de modificar os desejos.

Depois dessas observações contra a ideia de uma faculdade da vontade em Aristóteles, Allan volta-se à interpretação de Grant sobre o silogismo prático, que, ao analisar *De Motu*, diz que há duas premissas: a do bem e a do como é possível. A partir dessa análise de Grant, Allan e diz que há dois tipos de silogismo:

em alguns contextos as ações são subsumidas sob regras gerais e executadas ou evitadas conformemente ... em outros contextos, é dito ser uma característica distintiva do silogismo prático que elas comecem pelo anúncio de um fim ... uma ação particular é então executada por ser um meio, ou o primeiro elo em uma cadeia de meios, que leva ao fim. Tal meio é dito ser o ‘meio termo’ em um silogismo prático, e parece ser nomeado ‘falso’ ou porque o agente errou ao pensar que ele conduzirá ao fim ou por não ser moralmente válido, e um fim bom não deve ser alcançado pagando a esse preço” (ALLAN, 1955, p. 336).

Ou seja, há duas modalidades de silogismo: a que estabelece o como é possível, que busca os meios para para a realização de um fim, e outra, que especifica que algo é bom, que estabelece regras gerais para a ação. Assim, quando em *De Motu* temos o silogismo de que todo homem deve andar, temos o exemplo de uma regra como premissa maior, e no caso do silogismo do manto, teríamos o fim como premissa maior. Allan afirma que com os textos disponíveis para nós hoje, dificilmente conseguimos entender a relação pretendida por Aristóteles para essas duas análises da razão prática, mas que elas possuem uma clara importância na compreensão da *Ética*.

Em seguida, Allan suscita a questão de que, de certo modo, toda regra de ação pode ser considerada o estabelecimento de um fim, já que, ao empenhar-se em seguir a regra é fazer a regra se tornar realidade. Porém, o contrário dificilmente

é verdadeiro, ou seja, apesar de podermos dizer que os silogismos regra-caso são, de certo modo, silogismos meios-fim, os silogismos meios-fim não são necessariamente regra-caso, pois apenas alguns fins são universais. Além disso, uma ação enquanto instância de uma regra considerada boa é diferente de fazer algo meramente porque devo realizar a regra.

Ao aplicar sua análise a Aristóteles, Allan diz que os atos particulares para serem ditos virtuosos devem ser escolhidos porque conduzem ao Fim, como está em *EN* III 4 ou porque são intrinsecamente bons. Por isso, uma *práxis* não é um simples movimento externo, mas um ato deliberado com dois lados a serem avaliados: por suas consequências e por sua intenção, que é a manifestação de seu caráter. Uma ação pode ser um fracasso a um observador externo, mas ser boa em sua intenção e, o contrário também é verdadeiro, uma ação pode ter má intenção mas obter, aos olhos dos observadores externos, sucesso. Mas, o prudente é aquele que consegue ter ambas as coisas, tanto atinge com sucesso o seu objetivo aos olhos dos outros quanto, por ser uma ação virtuosa, é em si a obtenção do objetivo que ele mirava.

E é nesse sentido que uma ação é constituinte da *eudaimonia* e não um mero passo em direção a um fim. Para explicar como Aristóteles lida com essa questão, Allan propõe que no livro III da *EN* há uma posição inicial que diz que as ações virtuosas envolvem escolha e que toda escolha é antecedida de deliberação, e toda deliberação é a seleção de meios. Porém, à medida que o tratado se desenvolve, Aristóteles percebe que meios e fins não são separáveis mecanicamente, e amplia essa definição restritiva da escolha a partir do livro VI e introduz o silogismo prático em duas formas distintas: silogismos meios-fim e regra-caso, sendo este o retratado na visão restrita. Para Allan, Aristóteles não deixa bem amarrada a conexão entre escolha e deliberação a partir do sexto livro e, com isso, ele acaba valendo-se de expressões que são inconsistentes com a sua primeira abordagem como, por exemplo, em *EN* III 1105a31 diz que um homem é corajoso ou justo quando suas ações são feitas com conhecimento, escolhidas deliberadamente, escolhidas por si mesmas e feitas firmemente.

Já em *EN VI 1144a19* ele diz que as ações podem proceder de alguém que não as escolha e não tenha a disposição da justiça, pois é a sua execução em um certo estado mental, a partir da escolha sem um outro fim em vista, que mostra que o agente é bom e que é a virtude moral que faz a escolha correta. Assim, é a virtude moral que torna a sua escolha correta, enquanto é por outro poder que os meios de realizar a escolha são encontrados, o que não faz sentido, a menos que a *prohairesis* seja o objetivo geral ou a norma humana, que mostra a sua disposição de caráter.

Então, Allan mostra que em *EN III 1115a20-25* Aristóteles diz que o corajoso enfrenta o perigo por causa do belo, pois, como ele diz no *Protético*, o objetivo do homem virtuoso é se preservar na atividade virtuosa, ou seja, o ato deve ser intrinsecamente bom, independentemente das consequências, o que denota o mesmo tipo de escolha do silogismo do bem.

Allan diz que apesar da aparência de inconsistência, Aristóteles quer mostrar que a escolha de um ato por si mesmo não exclui que ela conduza a um fim, desse modo, a escolha do homem virtuoso, ao ter como fim a exibição de sua disposição, pode ser colocada sob a fórmula do livro III. Há, assim, duas modalidades de escolha, sendo a meios-fim, apenas uma delas. Essa aparente inconsistência, criticada por autores como H.W. Joseph e J. Cook Wilson, deve-se a uma leitura demasiadamente rígida e que o correto seria compreender a *prohairesis* nesse sentido mais amplo, levando em consideração que a *EN* não é uma obra acabada e que a intenção de Aristóteles ficaria mais clara se ele tivesse vivido o suficiente para preparar a sua publicação.

Desse modo, Allan conclui, afirmando que a teoria do silogismo prático é o fruto do entusiasmo de Aristóteles ao perceber a analogia entre o silogismo teórico e prático. Além disso, deve-se entender que a razão prática não é o pensamento que precede a ação, mas como o pensamento exibido na ação, em que há afinidades tanto com o pensamento teórico, mais elevado, e com o desejo impulsivo, mais baixo.

Ao analisar esses dois trabalhos de Allan, vemos que sua contribuição na análise da teoria da ação em Aristóteles é preciosa, e estamos de acordo com ele primeiramente quando afirma que o escopo da deliberação não é restrito aos meios, mas também aos fins, a partir da apresentação de dois modelos de silogismo prático, que ele nomeia como regra-caso e meios fim, cuja concepção de bem deriva da razão que a apresenta ao desejo e este, converte o julgamento da razão em querer e o conhecimento do bem em uma busca atual de um fim objetivo.

Estamos também de acordo com ele quando ele cita Joachim ao dizer que a razão prática e o desejo não estão separados como peças mecânicas, e que a razão prática não é o pensamento que precede a ação, mas como o pensamento exibido na ação. Além disso, apoiamos a sua interpretação de que não há uma faculdade da vontade em Aristóteles.

6.2. A Crítica de Wiggins

Visando aprofundar a análise sobre silogismo prático e deliberação, nos parece relevante colocar as contribuições de David Wiggins em seu artigo *Deliberação e Razão Prática*, em que tece considerações relevantes a respeito da deliberação e do silogismo prático. Duas de suas preocupações serão abordadas aqui: sua crítica à existência de duas modalidades irreduzivelmente distintas de raciocínio prático, a deliberação *meios-fim* e a deliberação *regra-caso*; e seu ataque a uma interpretação restritiva de deliberação, que a torna exclusivamente a respeito dos meios e nunca sobre os fins. Em acréscimo, levaremos em conta a sua proposta da diferenciação entre fins constitutivos e fins instrumentais.

Neste artigo, ele busca criticar três teses da interpretação da teoria da ação aristotélica: 1- *EN* III possui uma noção técnica e restritiva de deliberação em que deliberação se dá somente sobre os meios e não sobre os fins. 2- Em *EN* VI e VII e *De Anima* III 7 há uma versão menos restritiva de deliberação e de escolha, pois Aristóteles abandona a tese de que a escolha e a deliberação se dão somente em relação aos meios para reconhecer duas modalidades irreduzíveis de raciocínio

práticos: deliberação do tipo meios-fim e deliberação regra-caso. 3- Essa modificação nos Livros VI e VII e a introdução do silogismo regra-caso são uma mudança radical que traz algo como uma solução satisfatória. Assim, tal modificação nos Livros VI e VII faz muito mais do que postular uma vaga sugestão das complexidades que deveriam ser abarcadas em um retrato realista da deliberação prática.

A partir de três teses tradicionais sobre Aristóteles, Wiggins começa a desenhar o quadro onde a refutação da primeira tese se dará: em 1112a15, Aristóteles diz que “Será, então o objeto da *prohairesis* simplesmente o que é estabelecido por deliberação prévia?”, em seguida, em 1113a10, ele define escolha deliberada como o “querer deliberado do que depende de nós” e em 1111b5 comenta que “a escolha deliberada aparenta estar na mais íntima conexão (*oikeiotion*) com a virtude e permite discernir ainda melhor os caracteres do que as ações”. Colocadas essas afirmações, o autor busca modificar a leitura de que a deliberação (*bouleusis*) e a escolha deliberada (*prohairesis*) são, por serem daquilo que se dirige a um fim (*tôn pros telos*), restritas apenas aos meios e não têm por objeto também os fins. Apesar da tese 1 ter respaldo em diversas citações que dizem que a *boulêsis* (querer) é sobre o fim e a escolha deliberada e a deliberação são daquilo que se dirige ao fim (*pros to telos*), o autor ressalta que ela carrega certas consequências nefastas, como por exemplo: um homem não poder ser vicioso ou virtuoso por escolha própria, já que seria incapaz de escolher os fins de suas ações.

A posição de Wiggins começa a se consolidar quando questiona o entendimento do termo *pros to telos*, mostrando uma distinção entre duas relações: “(A) a relação que x mantém com o *telos* y, quando x for um meio para a realização de y e (B) a relação que x mantém com y quando a existência de x, por si só, auxiliar na constituição de y” (WIGGINS, 2010, p. 130). Em (A) temos a noção do meio, do instrumento que é causa eficiente para realização de um fim. Já (B) nos traz outra noção, em que a realização daquilo que se dirige a um fim é, ela mesma, parte da realização completa ou parcial do fim, ou seja, é parte constitutiva do fim. Ou seja,

em (A) busca-se o meio de ação para realizar um fim, como no caso de um agente que sente frio e deliberará qual o melhor meio para sentir-se melhor, em seguida veste-se. Já em (B) tem-se a deliberação dos elementos que constituirão o fim do agente, como no caso da felicidade (*eudaimonia*), o fim último de todas as ações para Aristóteles, que para existir deve vir acompanhada de saúde, algum prazer, etc. Esses elementos constituem a felicidade, pois ela:

faz parte de um plexo (ou um membro de uma conjunção, imaginando uma situação muito simples de uma disjunção de conjunções) cuja atualização conta como instância de realização daquele fim. (WIGGINS, 2010, p. 131.)

Logo, a felicidade não pode ser identificada de modo independente desses elementos constitutivos. Wiggins, assim, propõe que Aristóteles trata a deliberação com relação aos fins e a deliberação com relação aos elementos constitutivos dos fins de uma mesma maneira.

Segundo Wiggins, em Aristóteles não deliberamos sobre o fim último, a felicidade em si, pois todo ser humano enquanto tal deseja tal fim, “é impossível deliberar a respeito do fim, caso isso signifique deliberar perguntando ‘devo buscar esse fim’”. Mas deliberamos sobre os fins que constituem esse fim último.

Ele afirma que há dois obstáculos principais contra a deliberação dos elementos constitutivos do fim, que nomeou de α e β . A objeção de α é a que ocorre em três ocasiões quando Aristóteles afirmou que “não deliberamos com relação a fins, mas com relação àquilo que se dirige a fins” e que a palavra *fins* no plural desestimula a interpretação de que deliberamos sobre os fins que constituem a felicidade. A solução proposta por Wiggins é que quando Aristóteles fala em fins (*telôn*), ele fala de modo distributivo, como no exemplo de 1112b11, o médico, o orador e o político, cada um deles possui apenas um *telos*, que já está dado, como o médico ao exercer ativamente a sua atividade não delibera se vai ou não atuar como médico, pois isso já está determinado, cabe-lhe deliberar como irá atuar. Além desse aspecto, o médico não delibera se será médico, a deliberação sobre sua atuação na sociedade já está feita, assim a deliberação em relação ao tipo de *eudaimonia* laboral já está condicionada.

A objeção β está no veto explícito de Aristóteles à deliberação da felicidade em si mesma: caso incluíssemos os constituintes da felicidade na deliberação sobre aquilo que se dirige à felicidade, teríamos, por fim, deliberado sobre a felicidade e, assim, iríamos contra o veto de Aristóteles. A esta objeção Wiggins oferece uma resposta clara: não deliberamos se queremos ser saudáveis ou não, nem se desejamos ser felizes, o fim está dado, pois, nós, seres humanos *qua* seres humanos, desejamos a felicidade. O veto de Aristóteles seria, então, em relação ao fim último, que é a felicidade em si mesma, que é, porém, vaga e necessita de especificação. Essa especificação cabe a nós deliberarmos na busca pelos elementos constitutivos do fim.

A segunda tese que Wiggins visa refutar defende que há uma mudança brusca na noção de deliberação do livro III para os livros VI e VII da *Ética Nicomaqueia*. Tal mudança seria uma certa ampliação do escopo da deliberação, pois segundo essa tese em EN III a deliberação seria somente de tipo meios-fim e em EN VI e VII surge um novo tipo de deliberação: a deliberação regra-caso.

Uma deliberação regra-caso seria aquela em que a ação é realizada quando se verifica que é o caso de se agir a partir de uma regra geral que guia a ação. Um silogismo usado para sustentar tal tese é o de *De Motu* 701a9:

Todo homem deve caminhar
Ele é um homem
Então, imediatamente caminha

ou

Nenhum homem deve caminhar
Ele é um homem
Então, imediatamente permanece em repouso

Ou seja, há uma regra que todo homem deve seguir: andar ou repousar. Caso o agente se encontre sob essa regra, se for o caso dele ser homem, então ele deve imediatamente agir de acordo com a regra, ou seja, deve andar ou repousar.

Por sua vez, a deliberação meios-fim seria aquela em que a deliberação consiste na busca de meios para se alcançar um fim, como vemos em *De Motu* logo após o exemplo de uma deliberação regra-caso:

Eu preciso de uma vestimenta
Um manto é uma vestimenta
Logo, preciso de um manto
O que eu preciso eu devo fazer
Eu preciso de um manto
Então, eu faço um manto

Se um manto deve ser feito, necessariamente isto deve ser feito primeiro,
mas se isto, aquilo
Ele age imediatamente

Como se vê, existe um fim, possuir uma vestimenta, e para isso são buscados os meios necessários: primeiro investiga-se que tipo de indumentária é preciso ter e, em seguida, busca-se o meio para obtê-la, que é fazer o manto. Feito o manto se obtém a indumentária e se está protegido.

Wiggins critica a introdução dessa modalidade de deliberação regra-caso e propõe um tratamento diverso dos tipos de deliberação. Ele afirma que existem dois tipos: uma deliberação técnica e outra não-técnica. A deliberação técnica é aquela que diz respeito aos melhores ou mais eficientes meios ou recursos para a obtenção de determinados fins. Já a deliberação não-técnica não visa identificar a causa eficiente para a realização de um desejo, mas a identificação do que “realmente conta como uma especificação adequada e passível de ser realizada em termos práticos daquilo que satisfaria esse querer” (WIGGINS, 2010, p.137). A deliberação não-técnica diz respeito a uma descrição vaga daquilo que se quer, algo como uma boa vida, um trabalho satisfatório, uma viagem interessante etc. Querer uma boa vida não possui uma descrição fixa e evidente, assim, buscar os elementos que fazem da vida uma vida boa é a função dessa deliberação não-técnica que deverá discernir se andar de jet ski, harmonizar a casa com feng shui ou fazer um curso de torra de café devem ou não incorporar o que buscamos como uma vida boa. Para

ele, a especificação do fim é, para Aristóteles, da seara da racionalidade prática; chama em seu auxílio 1142b31-33:

Se a excelência na deliberação, *euboulia*, é um dos traços dos homens investidos de racionalidade prática, podemos considerar essa virtude como a percepção correta daquilo que contribui para o fim, do qual a razão prática é uma apreensão verdadeira.

Para reforçar a sua tese, Wiggins ataca a interpretação de Allan a respeito dessa afirmação de Aristóteles em *De Motu* 701a9: “É bastante claro que a ação é a conclusão, mas as premissas que culminam na realização de algo são de dois tipos: dependem ou do bem ou do possível”. Para Wiggins, Allan usa esse trecho para apoiar a existência de dois tipos de premissas maiores: as do bem e as do possível. Ele rechaça essa possibilidade ao afirmar que a interpretação correta reza que, nesses exemplos do *De Motu*, deve-se entender que a premissa do bem é a premissa maior, sendo este bem tanto um bem geral quanto poderia ser um bem específico, e a premissa menor seria a do possível, onde se entende possível como “a ocasião”, “o momento oportuno” etc. E ele diz que um silogismo verdadeiramente prático não poderia ser baseado no desejo e ao mesmo tempo ter sua premissa maior meramente possível.

Com vistas a pôr um fim na possibilidade de uma interpretação regra-caso, Wiggins, traz ao debate algumas das afirmações de Aristóteles sobre a natureza não científica da ética, como em 1104a3-10 onde diz que os assuntos relativos à conduta não possuem fixidez, o que lhes é adequado é uma descrição geral e os casos particulares são ainda mais desprovidos de exatidão. Pois nos assuntos relacionados a ética em Aristóteles, afirma Wiggins, não existem regras ou princípios gerais, abrindo exceção apenas para regras e princípios enquanto fórmulas condensadas dos juízos da *aisthêsis* e do *phronimos*.

Wiggins termina sua crítica à interpretação da existência de uma deliberação regra-caso afirmando que não há nada em Aristóteles que possa ser sequer remotamente equiparado ao que os intérpretes neokantianos têm creditado.

Acreditamos que Wiggins está correto quando critica a existência em Aristóteles de uma deliberação regra-caso no sentido de uma regra universal

aplicada a todos os casos, algo como deveres absolutos ou máximas de ação em que o agente é uma mera instância da aplicação de uma regra externa. Tal interpretação não encontraria bases argumentativas suficientes para se sustentar. Porém, se assumirmos com Santas, que veremos logo abaixo, uma deliberação regra-caso que é no fundo uma deliberação meios-fim, acredito que esse tipo de deliberação é possível em Aristóteles. Aliás, cremos que esse tipo de deliberação se encaixa bem nos casos da deliberação prévia em que o agente não age imediatamente, tanto por algum impedimento, quanto por deliberar com antecedência para agir em uma circunstância que seja o caso. Como quando um rapaz possui toda uma conversa pronta para ser iniciada caso a garota por quem ele esteja apaixonado lhe dê um discreto olá. A garota diz algo como um olá e toda uma conversa é iniciada. Também seria uma deliberação regra-caso quando um agente planeja uma viagem de lazer nos mínimos detalhes para que, quando as férias chegarem, tudo já esteja a ponto de bala. Chegadas as férias, o planejamento entra em ação. Ou seja, o agente deseja algo como um descanso ou um relacionamento, delibera que tipo de descanso ou relacionamento almeja, uma viagem de determinado tipo com determinadas atividades, e possui assim uma regra, um modelo de ação a seguir, que entra em ação quando o agente identifica o momento propício.

Além da discussão a respeito da deliberação regra-caso e meios-fim, as considerações de Wiggins a respeito dos fins constitutivos e dos fins instrumentais nos é de grande interesse. Estamos de acordo com a sua interpretação de que podemos escolher os fins constitutivos da *eudaimonia* e que, caso não fosse assim, em Aristóteles a virtude seria uma farsa, pois não há razão de elogiar a ação de um agente que não tem responsabilidade pelo que faz, já que a sua ação estava previamente determinada, pois que ele não delibera sobre os objetivos de sua vida. Se um assassino não delibera se vai matar ou não, escolhendo apenas como matará, sua vileza possui pouca ou nenhuma relação com as suas escolhas e a responsabilidade que ele tem sobre seus atos é nula..

6.3. A Análise de Santas

Dito isso sobre os silogismos regra-caso e meios-fim, assim como sobre bens constitutivos e bens instrumentais, que são ferramentas importantes para pensarmos o silogismo prático em Aristóteles, passemos agora a apresentar o panorama geral das questões sobre a origem do movimento e o silogismo prático a partir da perspectiva de Gerasimos Santas em *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia*.]

O silogismo prático é abordado, como vimos, em *De Anima* III 9-11, *De Motu Animalium* 6-8 e *Ética Nicomaquéia* VII. A primeira coisa que chama a atenção ao nos depararmos com as explicações que Aristóteles fornece sobre o que é o silogismo prático são as diferenças entre elas, que podemos dividir em três pontos: enquanto que em (1) *De Motu* 7 701a23-25 Aristóteles define as premissas práticas em dois tipos, as do bem e as do possível, em (2) EN VII 1147a1-4 há outros dois tipos em que elas são divididas, premissas universais e premissas particulares. Já na terceira explicação, encontrada em (3) *De Motu* 7 701a10, Aristóteles afirma que, assim como quando se compreende ou combina as duas premissas de um silogismo teórico, se compreende na mesma hora a sua conclusão, do mesmo modo ocorre no silogismo prático, em que se age imediatamente caso não haja impedimentos.

Em relação ao primeiro ponto, afirma-se que o silogismo prático aristotélico sempre se inicia com algo a ser feito enquanto algo que se quer (ou teme) ou que é bom (ou mau) ou que é necessário, deve ser etc. Assim, o bem na passagem (1) é caracterizado como aquilo que deve ser buscado ou evitado, caracterização que se relaciona com *De Anima* III 10, em que Aristóteles diz que o que move à ação é o objeto do querer, que pode ser tanto o bem quanto o bem aparente. Desse modo, Santas interpreta as premissas do bem e do possível como segue: para Aristóteles, o que se tem como bem é querido, ou seja, bem é aquilo que se quer, ao passo que as premissas do possível são as relacionadas ao que aconteceria por nossa ação – aqui ele cita o exemplo de silogismo chamado por ele de *la*, tirado de *Metafísica* 1032b6-10:

la¹³

1. [S deve ficar saudável].
2. Se S deve ficar saudável, seus humores devem estar balanceados.
3. Se os humores de S devem estar balanceados, S deve ser aquecido.
4. Se S deve ser aquecido, S deve ser esfregado.
5. Logo, eu esfregarei S.

Aqui, o possível se dá entre 2 e 4, pois há o que se quer (S ficar saudável), que é o bem; e o que pode ser feito pelo médico (esfregar S), que é o possível.

Para Santas, surge um problema quando se tenta relacionar os dois pares, bem-possível e universal-particular, pois enquanto em (1) temos a premissa do bem e a do possível, em (2) temos a premissa universal e a particular. Pois, apesar de se poder forçar o silogismo la e dizer que ele possui uma premissa universal não explícita, que seria algo como “se o humor de S não está balanceado, ele não está saudável”, no exemplo IV, tirado de *De Motu* 7 701a32-33 o mesmo não ocorre:

IV

1. Eu quero beber.
2. Isto é uma bebida.
3. Eu bebo imediatamente.

Logo, Santas conclui que a premissa do bem não é necessariamente a premissa universal e nem a premissa do possível é a particular. Porém, ao analisar as premissas que Aristóteles usa para explicar a acrasia, Santas nota que nesses casos a premissa do bem e a premissa universal são as mesmas, o que indica que o problema da acrasia não é agir contrariamente ao que se quer ou precisa, mas agir contra o que se sabe ou crê. Como no exemplo Va, de EN VII 1147a1-10:

Va

1. A comida seca é benéfica (boa) para todos os homens.
2. Eu sou um homem.
3. Comida do tipo K é seca.

¹³ Esses silogismos foram classificados e nomeados por Santas. As frases entre colchetes não foram escritas por Aristóteles, mas foram colocadas por Santas para fornecer termos adequados aos silogismos com vistas à melhor compreensão deles a partir de sua interpretação.

4. Isto é uma comida do tipo K.
5. [Logo, eu comerei isto].

Santas diz que há dois tipos fundamentais de inferências práticas: inferências como aquela do exemplo Va, que no dizer de Von Wright são “subsunções de um ato individual sob uma regra geral pela intermediação de uma premissa particular [ou uma universal e uma particular] da afirmação de um fato”;¹⁴ e inferências que estão, como no exemplo Ia, relacionadas aos meios necessários ou suficientes para um fim.

Logo após mostrar os dois tipos de inferências práticas, Santas questiona se a diferença entre ambas é tão fundamental assim, pois Aristóteles pode ter pensado em “regras” como simples sumários de meios necessários ou suficientes para a obtenção do bem final ou de bens subordinados. Assim, seguir as regras da dieta saudável é um meio para ser saudável. Se assim for, as inferências práticas que subsumem atos individuais sob uma regra são disfarçadamente inferências de meios para um fim. Santas chama para apoiar essa ideia a teoria aristotélica da causa do movimento para algo, ou seja, da ação, que afirma que o desejo em todos os seus modos (*orexis*) sempre é necessário para agir. Desse modo, Santas afirma ser muito plausível que nos casos de inferência prática em que o querer não aparece explicitamente, ele está presente implicitamente.

Encontramos a causa da locomoção nos animais em *De Anima* III 9 e *De Motu* 6, que oferecem três caracterizações de todo movimento animal: todos possuem um fim ou um limite; todos buscam ou evitam algo; e todos são por algo, e este algo é o fim ou o limite do movimento. E a causa desse movimento por algo não pode ser nem apenas a razão, pois senão a incontidência não existiria, nem somente o querer, pois senão também a continência não existiria. A conclusão de *De Anima* III 10 é que a causa do movimento por algo devem ser a razão e o querer unidos. Porém, é a razão prática, calculativa, não a razão teórica, que se relaciona ao movimento por algo. Razão e querer se combinam e cooperam no agente para produzir o movimento da seguinte maneira: o objeto do querer é o início da razão

¹⁴ VON WRIGHT, G. H. *Practical Inference*. The Philosophical Review, April, 1963, p. 159-60.

prática e o fim da razão prática é o início do movimento, ou seja, o objeto do querer inicia a razão prática que se conclui no movimento. Porém, a razão prática não produz movimento sem o querer e, quando algo se move de acordo com a razão prática, também se move de acordo com o querer. Assim, o homem continente age de acordo com o desejo racional (*boulêsis*), que é um modo de querer (*orexis*), contra seu apetite (*epithumia*). Já o incontinente age de acordo com seu apetite, que é um modo de querer, contra a sua razão prática. Porém, como na teoria aristotélica o querer sozinho não pode ser a causa da ação, já que a razão prática e o querer são necessários para explicar o movimento, alguma forma de cognição é necessária para a ação incontinente, visto que não se pode agir apenas a partir do apetite. O incontinente precisa agir sob um princípio ou opinião para explicar sua inferência prática, como o exemplo Vc de EN VII 1147a32-36:

Vc

1. Doces não deveriam ser provados.
2. Todo doce é aprazível.
3. Isto é doce.
4. [Eu desejo algo doce.]
5. [Logo, eu provarei isto.]

Desse modo, com a premissa 2 e 4 temos o movimento do incontinente que age contra a sua razão prática em favor de seu apetite. Há nele um conflito entre o apetite e alguma cognição com sua razão prática.

Assim, a explicação aristotélica do movimento animal é teleológica: há uma causa (o objeto do querer) que inicia a razão prática que se conclui na ação para alcançar o seu fim, que é a causa do movimento. Usaremos o esquema la que Santas refaz para deixá-lo mais claro:

1. M quer fazer com que S fique saudável.
2. M raciocina ou calcula que se S deve ficar saudável M deve esfregar S.
3. Logo, M esfrega S.

Como o objeto do querer de M é a saúde de S e o início do raciocínio de M é S ficar saudável e o final do raciocínio de M é M esfregar S, que é o início de sua ação, o fim querido por M não é em si esfregar S, ou aquecê-lo, mas sua saúde. Logo, formas de aquecê-lo que não promovessem sua saúde (como grelhar ou torrar S) não alcançariam o objetivo visado. O cálculo e a conclusão visam ao fim que está expresso na premissa 1 do exemplo. Dado que para Aristóteles a razão apenas delibera sobre meios e nunca sobre fins, já que o fim é objeto do querer, o fim já está dado quando o silogismo inicia. Pois, para Aristóteles “o objeto do desejo é o início da razão prática” e “o fim da razão prática é o início da ação”.

Logo, se compararmos o silogismo prático com a explicação teleológica, vê-se que os mesmos elementos entram em ambos, apesar de não entrarem do mesmo modo. Por isso, a premissa do possível é objeto da razão prática na explicação teleológica. Desse modo, cada silogismo prático apresenta algo a ser promovido ou feito e isso é frequentemente feito ao caracterizá-lo como algo desejado, o que é o primeiro elemento em uma explicação teleológica. Santos defende que Aristóteles nem sempre oferece a premissa inicial, tanto por ela ser óbvia devido às circunstâncias quanto, mais relevantemente, porque Aristóteles frequentemente afirma que deliberamos sobre os meios e não sobre os fins, de modo que um médico enquanto médico não delibera se deve ou não promover a saúde de seu paciente, pois toma isso como já pressuposto, o que é objeto de deliberação é como promover a sua saúde.

Porém, a razão prática e a explicação teleológica aristotélica possuem um problema do ponto de vista da inferência dedutiva teórica, pois a conclusão pode não se seguir das premissas, pois podem ser sempre derrotadas pela interferência de desejos, de modo que o explanans não implica logicamente a conclusão, o explanandum.

É interessante pensar na colocação que Santos faz após citar Von Wright, que, aliás, estava assumindo a distinção regra-caso e meios-fim. Nela, ele diz que a seu ver a deliberação regra-caso não passa de uma deliberação de tipo meios-fim disfarçada, pois seguir regras sempre visa a um fim que está para além da regra:

segue-se as regras da dieta para ser saudável, seguir a dieta por ser uma regra não pode ser o fim. Tomando as regras como simples sumários de meios necessários ou suficientes para a obtenção do bem final ou de bens subordinados, Santos dissolve o problema que Wiggins via na deliberação regra-caso e, ao mesmo tempo, oferece a solução para a deliberação de fins constitutivos da felicidade.

7. Conclusão

A partir do que foi visto, temos que em Aristóteles há uma doutrina unitária da ação, que não possui uma evolução ao longo das obras, mas que possui diversas abordagens complementares em que todos os textos sobre o silogismo prático se encaixam uns com os outros.

Na *EN* temos a apresentação dos dois modelos, sendo o primeiro apresentado no livro III e o segundo no livro VI e VII, porém, é em *De Motu* que Aristóteles nomeia os dois tipos de silogismo como o do bem e o do possível. O agente delibera tanto sobre o bem que lhe é próprio quanto em relação ao que é possível fazer para executá-lo. Em *De Anima* encontramos o silogismo universal-particular e uma explicação de como o objeto do desejo percebido pelos sentidos passa à imaginação e depois é identificado como bem pela razão que delibera. No exemplo de *Metafísica* vemos como o agente, possuidor da forma do bem que será promovido busca os meios para atingir o seu fim.

O agente possui desejo e razão. A reta razão identifica a mediedade própria ao homem em relação ao universal, ou seja ao bem, que é a premissa maior do primeiro tipo de silogismo, do universal ao particular. Mas, o *orthos logos* define a mediedade nesse silogismo de modo vago: “todo homem deve fazer caminhadas”, “comidas secas são benéficas”, “Fulano deve ficar saudável” etc. Cabe à deliberação instanciar tal premissa maior para a concretude do agente.

Depois que se chega à conclusão de qual é o bem particular para o agente, deve-se saber como tal bem é alcançado. Então, entra em cena o silogismo de tipo meios-fim, que buscará o melhor meio para alcançar esse bem instanciado pelo primeiro tipo de silogismo. A conclusão desse tipo de deliberação é a escolha deliberada, que informa o desejo sobre o objeto particular que deve visar a ação.

Na minha hipótese esses silogismos são complementares, temos dois modelos que vem em sucessão. São dois silogismos, mas, às vezes apenas um é necessário, como quando o fim já é evidente e, às vezes, os dois são necessários. Aristóteles tem apenas uma doutrina, quando Wiggins fala que Aristóteles tinha um

modelo e abandonou eu discordo, pois vemos que há uma unidade doutrinal, pois são dois trabalhos complementares da razão prática, que faz duas coisas: ela particulariza e encontra meios em dois trabalhos diferentes. Ela pega a diretriz universal e a reconhece nos particulares, ela instancia universais, ela precisa saber se esse caso particular é o caso da regra. Já o segundo trabalho é a busca dos melhores meios para atingir tal fim.

O objeto da razão prática é o contingente mas a função é dupla, pois há duas coisas para fazer que correspondem a duas etapas sucessivas que se encadeiam em um processo único de deliberação. A saber do universal para o particular que instancia a regra ao caso particular e a segunda que busca os meios possíveis para a ação.

Um tenente que recebe ordens de invadir um vilarejo e se depara com o dilema de que se invadir o vilarejo poderia causar a morte de civis encontra-se no conflito entre justiça e coragem. Ele primeiramente deve identificar qual é o caso que deve prevalecer: se é atacar e ser corajoso ou abster-se e ser justo para com os inocentes. Esse é o caso de identificar qual universal (justiça ou coragem) é instanciado nesse particular (o vilarejo com civis). Depois que essa etapa da deliberação é feita, cabe buscar os meios necessários para que o fim deliberado ocorra, se será invadir com cautela, valer-se de snipers et cetera, ou se deverá abster-se de lutar.

Bibliografia

Bibliografia Básica:

ACKRILL, J. **Categories and De Interpretatione**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ANGIONI, L. **Metafísica VII-VIII**. Campinas: IFCH, 2001.

_____. **Física I-II**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. **Ética a Nicômaco: Livro VI**. *Dissertatio* 34, 2011.

BYWATER, I. (ed.) **Aristotelis Ethica Nicomachea**. Bywater, I. Oxford: Oxford University Press, 1894.

COOK, Harold P. **The Categories On Interpretation Prior Analytics**. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1963.

HICKS, D. **De Anima**. Cambridge: Cambridge University Press. 1907.

IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

GAUTHIER, R.-A. & JOLIF, J. **L'Éthique à Nicomaque** (4 vols). Louvain: Publications Universitaires, 1970.

NUSSBAUM, Marta. **De Motu Animalium**. Princeton: Princeton University Press, 1978
Heinemann Ltd, 1994.

RACKHAM, H. **Nicomachean Ethics**. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1934.

REALE, Giovanni. **Metafísica**. (3 vols). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROSS, D. W. **Metaphysics**. In: Barnes, J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **The Nicomachean Ethics**. In: Barnes, J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ZINGANO, M. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. **Ethica Nicomachea V 1 -15: .Tradado da Justiça** São Paulo: Odysseus Editora, 2017.

_____. **Ethica Nicomachea III 9 IV 15: As Virtudes Morais**. São Paulo: Odysseus Editora, 2020

Bibliografia Complementar

ACKRILL, J. L. **New Essays on Plato and Aristotle**. Bampton Lectures: London 1997

_____. **Aristotle's Distinction between *energeia* and *kinêsis***. In: *New Essays on Plato and Aristotle*. Bampton Lectures: London 1997, pp. 142-162.

_____. **Aristotle on action**. In: *New Essays on Plato and Aristotle*. Bampton Lectures: London 1997, pp. 212 – 221.

_____. **Aristotle on Eudaimonia** In: *New Essays on Plato and Aristotle*. Bampton Lectures: London 1997, pp. 179-200.

ALLAN, D.J. **The Practical Syllogism**. In *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale offert a Monsieur A. Mansion*. Louvain, p. 325–40, 1955.

_____. **The Philosophy of Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

_____. **Aristotle's Account of the Origin of Moral Principle** In: *Articles on Aristotle (vol 2)*. Ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield & Richard Sorabji. London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1977.

ANSCOMBE, G.E.M.. **Intention**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. **A Filosofia Moral Moderna**. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, p.19-41.

ASPASIUS. **On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8**. Trad. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.

BURNYEAT, M. F. **Aprender a ser bom segundo Aristóteles**. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, p.155-182.

CHARLES, D. **Aristotle's Philosophy of Action**. London: Duckworth, 1984.

DAVIDSON, Donald. **How is Weakness of Will Possible?** in *Essays On Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GAUTHIER, René-Antoine. **La Morale d'Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

GAZONI, F. M. **Felicidade controversa - volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-09112012-120942.

GEACH, P. T. **History of a Fallacy**. In: *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, pp. 5-13.

GRANT, Alexander. **The Ethics of Aristotle**. London: Longmans, Green & Co, 1874.

HARDIE, W. F. R. **O bem final na ética de Aristóteles**. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, p.42-64.

HARE, R. D. **The Languages of Morals**. Oxford: Clarendon, 1952.

IRWIN, T. **The Development of Ethics – vol. I: From Socrates to the Reformation**. Oxford University Press: Oxford, 2007.

NATALI, C. **The Wisdom of Aristotle**. New York: Sunny Press, 2001.

_____. **Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?** *Analytica*. Vol.8, n.2, p.47-75, 2004.

_____. **Aristóteles**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

PATTERSON, Charles H. **Moral Standards: Introduction to Ethics**. New York: The Ronald Press, 1957.

ROSS, W. D. **Aristotle**. London, Routledge, 1995 .

SANTAS, G. 1969. **Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia**. *Phronesis* XIV , 162–191

STEWART, J. A. **Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 vols.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tomo IV. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: B.A.C., 1954.

_____ **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics** Trad. C. I. Litzinger, O. P.. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

WIGGINS, D. **Deliberação e Razão Prática**. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles:Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

ZELLER, Eduard. **Aristotle and the Earlier Peripatetics** (Vol. 2). London: Longmans, Green, and Co, 1897.

ZINGANO, M.A. **Estudos de Ética Antiga**, São Paulo, Discurso Editorial, 2007.

_____. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles:Textos Seleccionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

_____. **Revisiting the Boy-and-Girl Fallacy at Nicomachean Ethics I 2**. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 77, no. 1, 2021, pp. 271–94.