



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Angelo Antonio Pires de Oliveira

Virtude do Caráter e *Phronesis* na *Ethica Nicomachea*

Campinas  
2017



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Angelo Antonio Pires de Oliveira

*Virtude do Caráter e Phronesis na Ethica Nicomachea*

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
como requisito parcial para a obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lucas Angioni

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO PRELIMINAR DA DISSERTAÇÃO A  
SER DEFENDIDA PELO ALUNO ANGELO ANTONIO PIRES DE OLIVEIRA.

Campinas  
2017

À minha mãe, Reginalda.

## Agradecimentos

Em primeiríssimo lugar, agradeço efusiva e afavelmente à minha mãe, Reginalda Pires de Oliveira, por me apoiar em todas as minhas escolhas e por incansável e constantemente me incentivar na caminhada, bem como por ser exemplo vivo de compromisso com a justiça social. Muito obrigado por perseverante e diligentemente ter envidado todos os esforços possíveis para me garantir uma criação e uma educação dignas, mesmo diante de todas as dificuldades e limitações de diferentes ordens. Ser-lhe-ei sempiternamente grato.

Agradeço ao professor Lucas pela inestimável e enriquecedora orientação ao longo dos anos, marcada pelo compromisso sincero e diligente com a minha formação acadêmica, desde os primeiros trabalhos de graduação e de iniciação científica até o mestrado. Agradeço-lhe pela acolhida no seu grupo de pesquisa, no qual desfrutei da feliz oportunidade de entrar em contato com a pesquisa rigorosa e zelosa em filosofia antiga.

Agradeço ao professor Raphael Zillig por ter gentilmente aceitado o convite para participar da minha banca de qualificação de mestrado, agradeço à professora Inara Zanuzzi por ter cordialmente aceitado participar da minha banca de defesa de mestrado e agradeço ao professor João Hobuss por ter solícita e prontamente aceitado participar de ambas. Seus valiosos comentários, críticas, sugestões, apontamentos e observações contribuíram inestimavelmente para a minha pesquisa.

Agradeço ao professor Christof Rapp por me acolher como orientando em meu estágio de pesquisa de mestrado no exterior na *Munich School of Ancient Philosophy* (MUSAPH) na *Ludwig-Maximilians-Universität München* (LMU). A MUSAPH me ofereceu condições excelentes de trabalho para desenvolver parte desta dissertação.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa pelas generosas e importantes críticas, sugestões e comentários que me ensinaram a oportunidade de aprimorar a minha pesquisa.

Agradeço a Elis Corrado, Luiza Hortelan, Allan Kawabata, Thiago Torres e Márcia Soares pelos anos de convivência fraterna e solidária na Casa O6. Local de celebração da vida e de partilha das alegrias e tristezas do cotidiano.

Agradeço a todos os meus amigos que, cada qual ao seu modo, tornaram meus anos de formação humanamente enriquecedores. De modo especial, agradeço ao meu amigo Matheus Pazos pelo convívio fraterno e pela amizade sincera e generosa.

Agradeço à Bárbara Ornellas-Hesse pela acolhida generosa, por ter me proporcionado uma estadia agradável, produtiva e enriquecedora em Munique e pela amizade.

Agradeço a todos os alunos da Unicamp que, nos idos anos 80, sonharam com a construção da Moradia Estudantil e lutaram pela sua construção. Sem a Moradia Estudantil, eu sequer teria começado o curso de filosofia.

Agradeço a todos os meus professores de escola pública que se empenharam incansavelmente em me oferecer uma boa educação, mesmo diante das dificuldades enfrentadas cotidianamente em um ambiente de ensino precarizado. O comprometimento deles com a educação pública certamente foi fundamental para o meu desenvolvimento intelectual. Agradeço à professora Esther, à professora Mariza e à professora Marli pelo papel fundamental na minha alfabetização e na minha formação inicial. Agradeço à professora Romilda, ao professor Carlos Roberto e à professora Elda pelas instigantes aulas de matemática. Agradeço ao professor Marcelo por sempre me fascinar e me despertar a curiosidade com as suas aulas de história. Agradeço ao professor Zélio e à professora Bia pelas fascinantes aulas de língua portuguesa. Agradeço ao professor Roberto por desvelar os mecanismos físicos de funcionamento do mundo. Agradeço à professora Rosangela e à professora Cristiane por terem sido fundamentais na minha aprovação no vestibular da Unicamp, bem como por terem me ensinado preciosas lições de vida. Agradeço a todos os meus professores que, por falta de uma melhor memória minha, não pude citar nominalmente.

Agradeço a meus familiares por serem constante abrigo onde posso me refugiar. Agradeço à minha amada madrinha, Regina Coele Pires de Oliveira, por ser uma segunda mãe para mim. Agradeço ao meu tio poeta Antônio Ricardo Pires de Oliveira (*in memoriam*) por ter me ensinado, em minha tenra infância, a gostar de livros e poesia. Poeta menormenormenormenor.

*Last but not least*, agradeço à minha amada companheira e amiga, Aniele da Silva Lima, pelo companheirismo, amor incondicional e apoio ao longo dos anos, e, em especial, por compreender pacientemente as minhas reiteradas ausências e despedidas.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de mestrado, pela Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) e pelos recursos financeiros disponibilizados para as atividades de pesquisa. Sem seu auxílio, esta pesquisa certamente não teria chegado a bom termo.

O homem numa gaiola  
pensa que um pássaro cria.  
Na verdade, ele viola a lei maior da alegria:  
que é voar no céu-escola com a liberdade por guia.

Antônio Ricardo Pires de Oliveira

## Resumo

Na obra *Ethica Nicomachea*, Aristóteles faz as seguintes afirmações “o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem ao fim” (EN 1112b33-34) e que “a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *phronesis* faz ser correto aquilo que leva ao alvo” (EN 1144a7-9). Um problema que se coloca com essas afirmações é que os fins adotados por um agente moral não parecem ser objeto de escolha racional, uma vez que a deliberação, um procedimento racional, está fadada a lidar apenas com as coisas que conduzem aos fins, enquanto que os fins, por seu turno, são da alçada da virtude do caráter, que é descrita por Aristóteles como uma virtude da parte não-racional da alma. O objetivo da nossa pesquisa é compreender como Aristóteles sustenta tais afirmações, o que nos leva a pesquisar de que modo Aristóteles compreende as relações entre virtude do caráter e *phronesis* e como essas duas virtudes se articulam na delimitação dos fins e das coisas que conduzem ao fim nas ações morais.

Palavras-Chave: Aristóteles; Ética; Virtude do Caráter; *Phronesis*

## Abstract

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle makes the following claims: “the end cannot be a subject of deliberation, but only what contributes to the ends” (NE 1112b33-34) and “virtue makes the goal right, practical wisdom makes the things toward the goal right” (NE 1144a7-9). A problem arises from such claims: the ends assumed by a moral agent cannot be subject to rational choice. For deliberation, an intellectual procedure, is bound to deal with the things that contribute to the ends, and the ends, in turn, fall within the realm of virtue of character, which is described by Aristotle as a virtue of the non-rational part of the soul. In order to understand how Aristotle supports such thesis, this research investigates how virtue of character and practical wisdom are related and their work to delimit the ends and the things that contribute to the ends in the moral actions.

Key-Words: Aristotle; Ethics; Virtue of Character; Practical Wisdom

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	01
<b>Capítulo 1. EN I.13: Divisão das Virtudes</b> .....	06
1.1. Virtude do Caráter e Racionalidade: prévia da interpretação de Lorenz.....	07
1.2. Divisões da Alma.....	10
1.3. A Alma como Palco de Conflito entre Impulsos (ὀρμαί) e a <i>Outra Parte Não-Racional</i> .....	13
1.4. Obedecer à Razão e Exercer Pensamento: dois modos de ser dito racional.....	16
1.5. Virtudes Intelectuais e Virtudes do Caráter.....	17
1.6. Virtude do Caráter como Parcialmente Racional: a interpretação de Lorenz.....	19
1.7. Virtude do Caráter como ἔξις προαιρετική e como μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου.....	24
1.8. Virtude do Caráter como Não-Racional: mais evidências.....	31
<b>Capítulo 2. Caracterização da Virtude do Caráter</b> .....	34
2.1. Exórdio de EN II.1.....	34
2.2. Nem por Natureza (φύσει) nem contra a Natureza (παρὰ φύσιν).....	35
2.3. O Processo de Habituação e a Analogia com a Técnica.....	38
2.4. Educação em Relação a Prazeres e Dores.....	40
2.5. Virtude do Caráter: emoção, capacidade ou disposição? Disposição relativa à medi- idade.....	42
2.6. Prazer e Fins Morais.....	44
2.7. O Bem e o Bem Aparente.....	45
<b>Capítulo 3. A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη: deliberação e <i>phronesis</i></b> .....	49
3.1. A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη e a Phronesis: breves considerações.....	49
3.2. A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη: três leituras.....	50

3.3. A Leitura de Meios Instrumentais.....	51
3.4. A Leitura de Meios Constituintes.....	53
3.5. A Leitura de Instanciação de Fins Gerais.....	55
<b>Capítulo 4. Boa Deliberação e <i>Phronesis</i></b> .....	60
4.1. Deliberar e Investigar.....	61
4.2. Boa Deliberação: ciência, opinião ou argúcia?.....	62
4.3. Boa Deliberação como Correção da Deliberação.....	63
4.4. Boa deliberação: correção de acordo com o proveitoso, e do objeto devido, no modo e no tempo devido.....	70
4.5. Boa Deliberação <i>ἀπλῶς</i> e Boa Deliberação <i>πρός τι τέλος</i> .....	71
4.6. <i>Phronesis</i> e Fins Morais: uma controvérsia.....	78
<b>Capítulo 5. Virtude do Caráter e <i>Phronesis</i>: ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν</b> .....	84
5.1. Algumas Questões.....	84
5.2. Algumas Respostas.....	86
5.3. Interdependência entre Virtude do Caráter e <i>Phronesis</i> : prelúdio.....	87
5.4. Virtude como <i>κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον</i> .....	89
5.5. Λόγος: prescrição, razão ou norma?.....	91
5.6. Aristóteles contra Sócrates.....	93
5.7. A Mudança Preposicional: de <i>κατά</i> para <i>μετά</i> .....	94
<b>Considerações Finais</b> .....	100
<b>Bibliografia</b> .....	107

## Lista de Abreviações

*EN Ethica Nicomachea*

*EE Ethica Eudemia*

*GC de Generatione et Corruptione*

*de An. de Anima*

*Ph. Physica*

*Top. Topica*

*Rh. Rhetorica*

*Pol. Politica*

*MM Magna Moralia*

## Introdução

O cerne da nossa investigação consiste em compreender os papéis exercidos pela virtude do caráter (ἠθικὴ ἀρετή) e pela *phronesis* na determinação dos “meios” (τὰ πρὸς τὰ τέλη) e dos fins (τέλος, σκοπός) da ação moral. Tal investigação se justifica na medida em que Aristóteles nem sempre apresenta de maneira clara e cabal o âmbito de atuação de cada uma dessas virtudes, abrindo espaço para interpretações que ampliam significativamente ou reduzem drasticamente os papéis da virtude do caráter e da *phronesis*. Diante disso, surgem problemas de natureza exegética que, à medida que são analisados, revelam ao leitor as respostas filosóficas que Aristóteles apresenta aos problemas de filosofia moral que ele se coloca.

Ao propor leituras para o problema que investigo ao longo desta dissertação, a preocupação central de uma parcela significativa dos intérpretes tem sido garantir à razão um papel na escolha da constelação de fins adotada pelo agente moral, uma vez que Aristóteles *aparentemente* abdica de afirmar textual e indubitavelmente que tal função é de incumbência da razão, enquanto que, textualmente, as evidências dão conta de que a virtude do caráter seria a virtude *par excellence* responsável por selecionar e acolher os fins morais. Mas, afinal, qual seria o problema dessa suposta divisão de trabalho traçada por Aristóteles?

Dois passagens são usualmente trazidas à baila para demonstrar que Aristóteles defende a tese de que a virtude do caráter responde pelos fins da ação moral: “a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *phronesis* faz ser correto o que leva ao alvo” (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον) (EN 1144a7-9)<sup>1</sup> e algumas linhas depois: “o propósito correto não se pode dar sem *phronesis* nem sem virtude; uma nos faz fazer o fim, a outra leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν) (EN 1145a4-6). Além disso, duas outras passagens, frequentemente esquecidas, também contam em favor dessa tese: “se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das nossas disposições e, pelo fato de

---

<sup>1</sup> Para as citações de EN I.13 e dos livros II e III da obra, faço uso da tradução de Zingano (2008); para traduções do livro VI, da tradução de Angioni (2011a). Para todas as outras, faço uso da tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim (1979). Como esta última tradução possui uma série de deficiências, pois feita a partir da edição inglesa de Ross e não do texto grego, fiz alterações quando as julguei pertinentes. Trechos das traduções de Angioni e Zingano também foram ligeiramente alterados quando citados nesta dissertação a fim de padronizar a referência a jargões e termos técnicos da filosofia aristotélica. Para o texto grego, utilizei a edição crítica da EN editada por I. Bywater (1894) e publicada na *Oxford Classical Texts* (OCT).

sermos de certa qualidade, pomos o fim que lhe corresponde” (εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἐκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ τῶ ποιοὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα) (EN 1114b22-24) e:

ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει ἢ δὲ σφάζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις: οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ’ ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.

com efeito, a virtude e o vício preservam e destroem respectivamente o primeiro princípio, e na ação a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses o são na matemática. Nem naquele caso, nem neste é o raciocínio que ensina os primeiros princípios – o que ensina a reta opinião a seu respeito é a virtude, quer natural, quer produzida pelo hábito (EN 1151a15-19).

As passagens, expressamente, apresentam os fins morais sob a égide da virtude do caráter. À *phronesis*, Aristóteles delega a responsabilidade pela deliberação (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31, EN 1141b8-10 e EN 1142b31-32), incumbem-lhe assim da tarefa de se ocupar das “coisas relativas ao fim” (cf. EN 1111b26-27, EN 1112b11-12, EN 1112b33-34, EN 1113a13-14, EN 1113b3-4 e EN 1145a6). Como, em EN I.13, Aristóteles, aparentemente, caracteriza a virtude do caráter como uma virtude não-racional, enquanto que a *phronesis* é apresentada como uma virtude da parte racional da alma tanto em EN I.13 quanto ao longo de EN VI, a *vexata quaestio* que aflora a partir da distribuição de competências é que Aristóteles teria outorgado a uma virtude não-racional a importante tarefa de fixar o horizonte de valores morais guiador da vida moral, excluindo inopinadamente tal tarefa da jurisdição racional.

A tal quadro interpretativo que emerge do texto aristotélico sem maiores cerimônias numa primeira leitura, vários intérpretes fizeram e fazem ferrenha oposição. Para eles, é altamente improvável que Aristóteles não tenha reservado um lugar para a razão na escolha dos fins morais. Cooper e Hardie consideram a leitura apresentada *misleading* (cf. Cooper 1975, p. 64 e Hardie 1968, p. 213). Broadie afirma que, numa primeira leitura, é um absurdo (cf. Broadie e Rowe 2002, p. 49). Para McDowell, ao tomar a virtude como responsável pelos fins, corre-se o risco de se obscurecer a visão genuína de Aristóteles (cf. McDowell 1998, p. 30). Greenwood, por sua vez, defende que a tese deve ser modificada (cf. Greenwood 1909, p. 51). Joachim afirma que a tese deve ser tratada como um lapso por parte de Aristóteles (cf. Joachim 1951, p. 218). Recentemente, Lorenz asseverou que é repulsivo que uma teoria negue que um bom caráter consista, em alguma medida, num bom entendimento dos assuntos humanos (cf. Lorenz 2009, p. 178).

Apesar das fortes evidências textuais acima arroladas de que a virtude do caráter é responsável por adotar os fins morais, uma parcela significativa dos intérpretes não endossa tal leitura das teses morais aristotélicas<sup>2</sup>, antes envida todos os esforços para miná-la e demonstrar a sua suposta incorreção. Com tal objetivo servindo de bússola para a empreitada interpretativa, algumas estratégias são avançadas pelos comentadores e intérpretes para assegurar um espaço para a razão no reino dos fins morais. Trago à baila as três estratégias que serão objeto de escrutínio nesta dissertação: (i) a virtude do caráter é, parcialmente, constituída por um elemento racional, sendo, portanto, parcialmente racional, (ii) a *phronesis* é responsável por prover o agente moral da constelação de fins morais guiadora das suas ações e (iii) a defesa de que a deliberação é um procedimento que não se restringe “às coisas relativas aos fins”, mas que também possui a missão e prerrogativa de eleger os fins morais, assegurando-se, conseqüentemente, à *phronesis* tal tarefa; essa estratégia se baseia fundamentalmente num alargamento da noção de deliberação. Preponderantemente, o fio condutor dessas estratégias é impedir que os fins estejam sob o encargo de uma capacidade não-racional.

Com esse horizonte de questões e estratégias interpretativas, estruturei o texto em torno de 5 capítulos. No primeiro, analiso meticulosamente a apresentação e a caracterização das virtudes em EN I.13. Nesse capítulo, Aristóteles cinde as virtudes em dois grupos, a saber, em virtudes do caráter e virtudes intelectuais. A reconstrução dos passos argumentativos desse capítulo e da caracterização das virtudes se dá com especial atenção às teses defendidas por Lorenz. Recentemente, Lorenz propôs, contra a leitura tradicional, que a virtude do caráter pode ser dita racional em certa medida, não apenas como obediente ou atenta aos conselhos da razão, como o próprio Aristóteles argumenta ao longo de EN I.13, mas como possuindo *intrinsecamente* um componente racional. Para alicerçar a sua interpretação, Lorenz traz como evidência probatória a caracterização da virtude do caráter como ἔξις προαιρετική e como μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Diante das críticas incontornáveis de Lorenz, faço uma análise detida de EN I.13 a fim de compreender os meandros da divisão ali proposta por Aristóteles. Contra Lorenz, argumento que a virtude do caráter é uma virtude não-racional e que, ao dizer que ela é, em alguma medida, racional, Aristóteles lhe confere uma racionalidade bem peculiar, cujos termos são definidos em EN I.13 e preliminarmente aventados em EN I.7. A análise de EN

---

<sup>2</sup> Com raras exceções, os intérpretes se posicionam de maneira contrária a tal interpretação. Recentemente, Moss fez uma defesa consistente da tese de que a virtude do caráter responde pelos fins, ver Moss 2011, p. 204-261, e Moss 2012, p. 153-199.

I.13 é de importância capital, pois é sobre os alicerces da distinção aí posta que Aristóteles construirá o edifício conceitual de delimitação dos âmbitos de atuação de cada virtude no que diz respeito aos “meios” e aos fins das ações morais. É preciso ressaltar, no entanto, que a taxonomia das virtudes é baseada numa divisão da alma que é apresentada apenas em linhas gerais e que, por isso, possui limites.

No segundo capítulo, reconstituo a rede conceitual mobilizada por Aristóteles em torno da noção de virtude do caráter ao longo de EN II e, em alguma medida, de EN III. Durante a reconstituição, mostro a importância da habituação, a analogia estabelecida pelo estagirita entre a aquisição da virtude do caráter e das técnicas, o papel da educação relativa a prazeres e dores, sua contribuição na constelação de fins adotada pelo agente moral, a distinção entre bem e bem aparente, a catalogação da virtude do caráter como uma disposição e a posterior delimitação dessa disposição como uma disposição relativa à mediedade. Meu objetivo é oferecer uma exposição panorâmica da virtude do caráter, revelando suas principais características. A exposição também contribui para a discussão do problema principal da dissertação na medida em que o quadro que Aristóteles pinta da virtude do caráter não contraria a descrição geral das virtudes dada em EN I.13. Em nenhum momento em EN II, Aristóteles insinua que a virtude do caráter seja racional além dos estreitos limites postos em EN I.13.

No terceiro capítulo, empenho-me na análise da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”. Tal expressão é usada por Aristóteles para delinear os confins da jurisdição da deliberação. Nessa medida, o escrutínio dessa expressão permitirá uma visão qualificada do que Aristóteles pretende dizer quando afirma que a deliberação é exclusivamente “das coisas relativas aos fins”. Por vezes, essa expressão grega é traduzida como “meios”, restringindo em demasia o alcance da noção apresentada por Aristóteles. Uma compreensão adequada de tal expressão é de importância inegável para a delimitação do papel exercido pela *phronesis*, virtude responsável pela deliberação. No terceiro capítulo, discuto três alternativas interpretativas presentes na bibliografia secundária. Ao analisar cada uma delas, busco apresentar suas deficiências e vantagens interpretativas em relação à compreensão do papel exercido pela *phronesis* nas ações morais e, conseqüentemente, em relação à compreensão da própria expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”. No capítulo, endosso uma interpretação que possui as vantagens de (i) não reduzir a *phronesis* a mera destreza instrumental, retirando-lhe, assim, toda a dignidade moral e (ii) de não esvaziar drasticamente o papel da virtude do caráter em selecionar os fins morais.

No quarto capítulo, faço uma análise rigorosa de EN VI.9. A análise desse capítulo traz importantes contribuições para duas questões. Em primeiro lugar, tal capítulo desen-

volve em detalhes a noção de boa deliberação, explicitando as características da deliberação levada a cabo pela *phronesis*. Ao analisar o capítulo, discuto uma por uma as caracterizações propostas por Aristóteles de modo a reconstituir o quadro conceitual da boa deliberação. Em segundo lugar, cumpre lembrar que EN VI.9 termina com uma célebre passagem, que é comumente tomada pelos intérpretes como a prova cabal e inabalável de que Aristóteles garantiu à *phronesis* a função de eleger os fins morais. Entretanto, a passagem, EN 1142b32-33, levanta problemas significativos não apenas de ordem filosófica, mas também de ordem filológica. A querela filológica incontornável da passagem, a qual possui relevantes implicações filosóficas, é determinar com precisão qual é o antecedente do pronome relativo grego “οὗ”. Analiso detidamente os diferentes desdobramentos filosóficos de cada escolha filológica.

Encerro a dissertação discutindo no quinto capítulo o conjunto de questões que abre EN VI.12 e que são respondidas ao longo de EN VI.12-13. Nesses capítulos, Aristóteles responde a algumas objeções elencadas contra a sua teoria moral. Ele aborda a questão da utilidade da *phronesis* e da virtude do caráter e, lançando mão da sua teoria das virtudes desenvolvida até ali, mostra as articulações entre virtude do caráter e *phronesis* na realização das ações morais. Um momento ímpar para aprofundar a compreensão da articulação entre as duas virtudes é quando Aristóteles faz uma mudança de preposição na fórmula “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον”, alterando-a para “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου”. Analiso essa mudança buscando mapear as suas implicações na radiografia das virtudes envolvidas na efetivação das ações morais. Além disso, o próprio termo “λόγος” contido na fórmula possui nuances semânticas que são avaliadas no curso do capítulo.

Estas são as questões e o itinerário investigativo que nortearam esta dissertação. Ao longo de sua confecção, tive de restringir-me à análise de um certo conjunto de textos no enfrentamento da questão central. Assim, algumas passagens relevantes para a apreciação completa do problema, inevitavelmente, quedaram-se sem escrutínio exegético. Em virtude disso, nas considerações finais, avalio o alcance e limite das conclusões obtidas e quais problemas ainda persistem.

## Capítulo 1

### EN I.13: Divisão das Virtudes

Em *Ethica Nicomachea* I.7 (doravante, EN), Aristóteles apresenta o argumento do *ergon* com o propósito de oferecer uma delimitação da noção de *eudaimonia*. Ao final do ar-

gumento, o estagirita define a *eudaimonia* como “atividade da alma em consonância com a virtude; se há mais de uma virtude, segundo a melhor e mais completa” (ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην) (EN 1098a16-18). A definição, todavia, é apresentada em linhas gerais (cf. EN 1098a20-22). Como os seus detalhes carecem de uma investigação judiciosa (cf. EN 1098a20-22), a definição de *eudaimonia* serve para delinear o itinerário investigativo dos livros imediatamente subsequentes da EN. A noção de virtude, arquitrave da definição de *eudaimonia*, é exaustivamente analisada ao longo de 5 livros da EN (II, III, IV, V e VI).

No interesse de precisar a noção de *eudaimonia*, Aristóteles enceta uma investigação sobre o conceito de virtude: “dado que a *eudaimonia* é certa atividade da alma segundo virtude completa, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da *eudaimonia*” (ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη: τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν) (cf. EN 1102a5-7). No decorrer da investigação, as virtudes serão cindidas em duas categorias: virtudes do caráter<sup>3</sup> (ἠθικαὶ ἀρεταί) e virtudes intelectuais (διανοητικαὶ ἀρεταί). Às primeiras, Aristóteles dedica os livros II, III, IV e V da EN; às segundas, o livro VI. Dessa forma, a investigação que se inicia em I.13 é arrematada apenas no livro VI. Ao longo dela, o estagirita esquadrinhará meticulosamente cada uma das virtudes, explicitando sua(s) esfera(s) de atuação e, no caso das virtudes imbuídas de encargos morais, a contribuição de cada uma delas nas ações morais<sup>4</sup>.

O panorama acima apresenta sucintamente o contexto no qual está inserida a investigação sobre as virtudes.

### **1.1. Virtude do Caráter e Racionalidade: prévia da interpretação de Lorenz**

---

<sup>3</sup> Em sua tradução da EN para o português, Zingano (2008) traduz a expressão ἠθικὴ ἀρετὴ por “virtude moral”. Nesta dissertação, adoto “virtude do caráter” como tradução da expressão grega ἠθικὴ ἀρετὴ, alinhando-me às traduções de Angioni 2011a e 2011b, Crisp 2000, Moss 2011 e 2012. A ἠθικὴ ἀρετὴ é uma disposição moral que habilita qualquer indivíduo a agir virtuosamente, ela é uma disposição sedimentada pela prática reiterada de ações conforme a virtude (cf. EN 1103a17-18, EN 1103a25-26, EN 1103a34-1103b6 e EN 1103b21-25). O termo “caráter” acena nitidamente para a ideia de um padrão moral de comportamento adotado por um agente moral. No seu uso cotidiano, a palavra “caráter” é usada para se referir à índole moral dos indivíduos, a qual é tomada como a constelação de valores éticos que guiam as suas ações morais. O termo “moral” carece de qualquer indicação nesse sentido. Em virtude disso, alterei toda ocorrência da expressão “virtude moral” na tradução de Zingano por “virtude do caráter”.

<sup>4</sup> Muito embora os livros da EN consagrados à exposição das virtudes do caráter e intelectuais sejam inegavelmente a principal fonte à qual o intérprete deve recorrer na empreitada de compreender os papéis desempenhados pela virtude do caráter e pela *phronesis* na delimitação de “meios” e fins da ação moral, passagens esparsas em outros livros da EN também devem ser coligidas pelo intérprete interessado em compor o mosaico textual aristotélico relativo a essa questão.

EN I.13 se apresenta como o primeiro solo de embate entre intelectualistas e aqueles que defendem uma leitura *prima facie* do texto. A querela se dá em torno da caracterização da virtude do caráter. Por comodidade de referência, denomino intelectualistas os intérpretes que acolhem alguma(s) das seguintes posições: (i) a virtude do caráter é, parcialmente, constituída por um elemento racional, sendo, portanto, parcialmente racional, (ii) a *phronesis* é responsável por prover o agente moral da constelação de fins morais guiadora das suas ações ou (iii) a defesa de que a deliberação é um procedimento que não se restringe a encontrar “as coisas relativas aos fins”, mas que também possui a missão de eleger os fins morais, assegurando-se, conseqüentemente, à *phronesis*, capacidade responsável pela deliberação (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31, EN 1141b8-10 e EN 1142b31-32), a tarefa de escolher os fins morais. Tal nomenclatura tomo de empréstimo de Moss. Entretanto, embora minha caracterização seja fortemente fundada na caracterização feita por Moss, ela difere ligeiramente da dela:

Usemos o rótulo “intelectualistas” para aqueles que acreditam que Aristóteles garantiu a tarefa de fixar os fins morais não ao caráter, mas ao intelecto. Existem duas estratégias intelectualistas [...] uma é permitir que a virtude possua um papel crucial em nos fornecer os fins morais, enquanto insiste que ela o faz somente porque ela é em parte um estado intelectual. A outra é aceitar que a virtude é não-racional ao mesmo tempo que se nega que ela literalmente forneça nossos fins (Moss 2011, p. 207)<sup>5</sup>.

Denominarei leitura *prima facie* as leituras que defendem que a virtude do caráter deve ser entendida como uma virtude da parte não-racional da alma e que ela é responsável por fornecer os fins morais.

Recentemente, Lorenz (cf. 2009) teceu fortes e incisivas críticas à interpretação tradicional de que a virtude do caráter deva ser *exclusivamente* compreendida como uma virtude da parte não-racional da alma, a qual se caracterizaria como uma boa disposição moral do caráter relativa às emoções, aos prazeres e às dores, resultante de um processo de habituação cujo objetivo é garantir que o agente moral responda às demandas morais de um modo *emocionalmente* adequado<sup>6</sup>, viabilizando<sup>7</sup>, assim, uma ação moral bem-sucedida. Uma caracte-

---

<sup>5</sup> Texto original em inglês: “Let us use the label ‘Intellectualists’ for those who think that Aristotle grants the task of setting ends not to character but to intellect. There are two Intellectualist strategies [...]. One is to allow that virtue plays a crucial role in giving us our goals, while insisting that it can do so only because it is in part an intellectual state The other is to accept that virtue is non-rational, while denying that it literally supplies our goals”.

<sup>6</sup> Uma caracterização nessas linhas é adotada, por exemplo, por Taylor: “To possess virtue of character is to have one’s desiderative soul in good order; and that order is the responsiveness of one’s desires (in the form of one’s

terização pormenorizada da virtude do caráter nessas linhas é trabalhada no capítulo 2 desta dissertação quando da análise de EN II e III. De acordo com essa caracterização, a virtude do caráter não envolve nenhum tipo de componente racional *próprio*, muito embora, como será mostrado, ela pressuponha um trabalho articulado com uma capacidade racional na realização das ações morais. Para Lorenz, tal caracterização precisa ser seriamente reconsiderada. Ele advoga a tese de que a virtude do caráter contém um elemento racional próprio, que lhe garantiria não apenas oferecer uma resposta emocionalmente adequada às demandas morais, mas também a capacidade de formular propósitos<sup>8</sup> <sup>9</sup>. Garantir à virtude do caráter a incumbência de formular propósitos é, em última instância, assegurar-lhe a capacidade de exercer uma atividade racional, pois o propósito imperiosamente reclama a presença de um elemento dianoético.

De acordo com Lorenz, uma forte razão para considerar a virtude do caráter como responsável pela formulação de propósitos é o fato de ela ser definida como uma *ἔξις προαίρ-*

---

feelings) to the multiple demands of appropriateness which it is the of the practical intellect to identify” (2009, p. 106), por Hutchinson: “the moral virtues are settled habits of character which express themselves in the correct emotional response” (1995, p. 213), e por Cooper: “According to Aristotle, having a character at all, and *a fortiori* having a good character consists in a settled, trained disposition of a person’s capacity and tendency to experience some range of non-rational desires, or other non-rational feelings, and, partly in consequence of those desires or feelings, to act in certain characteristic ways” (1999, p. 238). Moss, por sua vez, enfatiza que a virtude do caráter deve ser tomada como uma excelência da parte não-racional da alma, nomeadamente da parte passional: “textual evidence overwhelmingly supports the view that virtue – or at the very least the kind of virtue which ‘makes the goal right’ – is exclusively a state of the non-rational, passionate part of the soul [...] virtue – that is character-virtue, by contrast with intellectual virtue – is the excellent condition of the non-rational part of the soul” (2012, p. 164).

<sup>7</sup> Digo que uma resposta emocionalmente adequada *viabiliza* uma ação moral adequada às circunstâncias e *não que ela garante* uma ação moral adequada às circunstâncias em razão do fato de que a virtude do caráter, responsável pelas respostas emocionais, é apenas uma das virtudes que concorrem para a efetivação de uma ação virtuosa, a outra é a *phronesis*. Sem a presença desta, a virtude do caráter pode, inclusive, ser prejudicial ao agente moral (cf. EN 1144b8-12).

<sup>8</sup> O termo “propósito” traduz a palavra grega “προαίρεσις”. Nesta dissertação, adoto a tradução utilizada por Angioni (2011a e 2011b), que justifica a sua escolha de tradução do seguinte modo: “A *prohairesis*, assim, envolve as seguintes características: (I) não designa um processo psicológico, mas uma resolução cujo prospecto é uma linha de ação constante; (II) é o mais importante para determinar a qualidade moral da ação; (III) não é um evento pontual a ocorrer no momento da ação; (IV) ocupa uma posição intermediária, que já envolve determinação preliminar sobre ‘meios’, mas que funciona como ‘alvo’ (fim) a ser especificado pela consideração sensata dos fatores singulares relevantes em cada ação. O conjunto de todas essas características parece ser mais bem captado por ‘propósito’, pois (III) e (IV) são bem desfavoráveis às opções ‘decisão’ e ‘escolha’. Opção melhor seria ‘intenção’, que ao menos captaria bem os pontos (II) e (IV)” (Angioni 2011b, p. 312). No seu texto, Lorenz traduz o termo grego para o inglês como ‘*decision*’; no entanto, para uniformizar a terminologia, as referências à noção de *prohairesis*, sejam na bibliografia secundária – com exceção das citações em inglês, onde a tradução original será mantida –, sejam em traduções do texto grego, serão vertidas por “propósito”.

<sup>9</sup> A tese é expressa por Lorenz da seguinte maneira: “[...] virtues of character are states of preparedness for activities that involve not only a desire to act in a certain way, but also among other, a decision to act in this way. So it seems reasonable to think that the state of preparedness that any given virtue of character is equips its bearer to respond to suitable circumstances not only by forming desires to act in suitable ways, but also by forming suitable decisions [...] it seems to make sense of virtue of character as a state that is partly constituted by goodness at deliberation” (2009, p. 194 e 195).

ετικῆ, ou seja, uma disposição que envolve propósito<sup>10</sup>. Como o propósito está estreitamente vinculado à racionalidade, uma vez que exige deliberação (cf. EN 1113a2-14), atividade racional por excelência, a virtude do caráter deve, assim, compreender, em alguma medida, um elemento racional. Com essa estratégia, que analiso em detalhes adiante, Lorenz consegue manter incólume a tese de que a virtude do caráter é responsável pelos fins adotados pelo agente moral, dado que, ao introduzir-lhe um elemento racional, Lorenz afasta a indesejada consequência de que uma virtude exclusivamente vinculada à parte não-racional da alma seja responsável pelos fins, interpretação que é veementemente rejeitada por ele:

a mim surge como repulsivo (*repellent*) que uma teoria negue que um excepcional bom caráter em grande parte consista efetivamente em ser disposto a apreender tais razões [morais] de um modo que se apoie em um entendimento adequado dos assuntos humanos, e, em vez disso, insista que a virtude do caráter consiste exclusivamente em disposições para sentir certas emoções nas ocasiões apropriadas, permitindo apenas que adquirir e manter a virtude do caráter por alguma razão ou outra também requer adquirir e manter, como uma condição distinta da mente (*mind*), um entendimento de relevantes matérias de valores e uma correspondente abertura (*openness*) a razões apropriadas para agir de certos modos<sup>11</sup> (Lorenz 2009, p. 178, tradução minha).

Antes de colocar sob escrutínio os argumentos apresentados por Lorenz patrocinando a tese de que a virtude do caráter deve ser entendida como sendo parcialmente racional (cf. Lorenz 2009, p. 178, 180, 193, 195, 200, 206 e 211), analiso a divisão da alma humana proposta por Aristóteles em EN I.13, a fim de mostrar como, a partir dela, o estagirita propõe a sua taxonomia das virtudes.

## 1.2. Divisões da Alma

A definição de *eudamonia* avançada em EN I.7 cumpriu o papel de abalizar certo itinerário investigativo para a EN. Dando prosseguimento ao itinerário investigativo inaugu-

---

<sup>10</sup> Não é muito claro o que exatamente significa dizer que a virtude do caráter é uma ἔξις προαιρετικῆ. Isto pode significar (i) que ela é exclusivamente responsável pelo propósito, (ii) que ela envolve propósito, (iii) que ela participa da formulação do propósito, ou (iv) que, dadas suas características, ela contribui com o elemento desiderativo presente no propósito. Uma análise judiciosa dessa questão está subordinada à investigação dos papéis desempenhados pela virtude do caráter e pela *phronesis* nas ações virtuosas, pois elas são as duas virtudes envolvidas no propósito.

<sup>11</sup> Texto original em inglês: “it seems to me repellent for a theory to deny that having an outstandingly good character in important part actually consists in being disposed to grasp such reasons in a way that rests on a suitable understanding of human affairs, and instead to insist that virtue-character consists exclusively in dispositions to experience certain feelings on appropriate occasions, allowing only that establishing and maintaining character-virtue for some reason or other requires also establishing and maintaining, as a distinct condition of the mind, an understanding of relevant matters of values and a corresponding openness to suitable reasons for acting in certain ways”.

rado em EN I.7, Aristóteles direciona seus esforços investigativos em EN I.13 para duas noções que aparecem na definição de *eudaimonia*: alma (ψυχή) e virtude (ἀρετή). Em EN I.7, a *eudaimonia* surgiu como uma atividade da alma em consonância com a virtude. Em EN I.13, Aristóteles toma como objeto de investigação a alma humana colocando no primeiro plano investigativo as atividades anímicas humanas que desempenham papel fulcral na promoção da *eudaimonia*.

O estudo da *eudaimonia*, defende Aristóteles, cabe, notadamente, ao político (cf. EN 1102a7-9). A razão disso é que o desiderato dos políticos é educar os cidadãos de modo a torná-los bons (ἀγαθοί) e obedientes às leis (νομῶν ὑπήκοοι) (cf. EN 1102a9-10). Através da atividade legiferante, os políticos tornam bons os homens por meio da habituação (cf. EN 1103b3-4). Aristóteles aduz os legíferos cretenses e espartanos como exemplos disso. Muito embora, na *Pol.* (cf. *Pol.* 1271a41-b3), Aristóteles critique duramente a constituição espartana por se empenhar em educar seus cidadãos exclusivamente com vista a propósitos bélicos, os espartanos – e poucas outras cidades (μετ' ὀλίγων), entre elas, provavelmente Creta –, gozam do apreço de Aristóteles por terem se ocupado sistematicamente da questão da educação dos cidadãos (cf. EN 1180a24-27). Se a investigação da *eudaimonia* se encontra de alguma forma sob a égide da política (πολιτική), então, afirma Aristóteles, a investigação se harmoniza com o propósito original (cf. EN 1102a12-13), o qual pressupunha que a investigação levada a cabo na EN guardaria vínculos com a política (cf. EN 1094a26-b11).

Após essas ponderações gerais, Aristóteles afirma:

(i) περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι: καὶ γὰρ τάγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. (ii) ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς: καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. (iii) εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοῦς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν τὸ σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἢ πολιτικῆ τῆς ἰατρικῆς: τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαριέντερες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν. (iv) θεωρητέον δὲ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα.

(i) Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a *eudaimonia* humana. (ii) Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por *eudaimonia*, entendemos atividade da alma. (iii) Se é assim, o homem político deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer quanto a arte da política é mais estimada e melhor do que a medicina: os médicos talentosos empenham-se muito no estudo do corpo. (iv) O estudo da alma também deve ser feito pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais laborioso para o que se propõe (EN 1102a13-25).

A porção textual acima segmentada em quatro trechos sumaria as linhas gerais da investigação de EN I.13. No trecho (i), Aristóteles reafirma que o objeto de investigação será a virtude *humana*, pois a investigação pretérita buscava determinar a *eudaimonia* e o bem *humano*. No trecho (ii), ele detalha o campo de investigação. As virtudes do corpo são expressamente excluídas como objeto de investigação para a determinação da virtude humana, por conta de que a virtude humana deve ser encontrada entre as virtudes da alma humana (*ψυχή*), mais precisamente entre as atividades da alma humana<sup>12</sup>. No trecho (iii), Aristóteles reitera a necessidade de que o político estude a alma humana. Tal conhecimento é de importância incontornável para os legíferos no seu mister de tornar bons os cidadãos. No trecho (iv), Aristóteles assevera que, quando feito com objetivos políticos, o estudo da alma humana não deve ser exhaustivamente extensivo, ou seja, não deve cobrir todas as minúcias próprias de um estudo sobre tal tema. A investigação deve ser pautada pelo horizonte de interesses que a guiam. Essa advertência sobre os limites da investigação da alma já antecipa que discussões meticolosas sobre a alma tais quais as presentes no tratado *de An.* não terão lugar em EN I.13. A investigação estará adstringida aos seus objetivos. Tal restrição é patente no próprio escopo de investigação de EN I.13: Aristóteles não estudará a alma em geral, mas tão somente a alma humana.

Seguindo o princípio metodológico exposto no trecho (iv), Aristóteles propõe uma divisão da alma humana, que, longe de ser abrangente e exhaustiva, é propositadamente arquitetada como esquemática, no interesse de oferecer suporte aos interesses argumentativos de EN I.13, para os quais é imprescindível um esboço da divisão da alma humana.

A primeira divisão da alma humana traçada por Aristóteles é entre uma parte não-racional e outra racional (*τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον*) (EN 1102a27-28). A divisão é seguida por um longo alerta (cf. 1102a28-32) de que a investigação não adentrará em pormenores do vocabulário merológico introduzido<sup>13</sup>. Com isso, Aristóteles segue à risca

---

<sup>12</sup> Essas ponderações ecoam teses expostas em 1098b12-16: “os bens têm sido divididos em três classes, e alguns são ditos exteriores, outros relativos à alma ou ao corpo. Consideramos como própria e principalmente bens os que se relacionam com a alma, e como tais colocamos as ações e atividades da alma. Assim, afirmar-se com acerto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. É também correto pelo fato de dizermos que o fim é certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores” (*νεμεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὐσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων. ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνεργεῖαι τὸ τέλος: οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτὸς*) (EN 1098b12-20).

<sup>13</sup> No que tange à precisão da divisão das partes da alma, Aristóteles evita entrar em pormenores na EN, embora o vocabulário merológico introduzido por ele nitidamente traga consigo uma série de problemas. Entre eles, o mais importante é precisar qual o critério que perpassa a divisão da alma em partes, além da questão, não menos

o princípio metodológico de que o político deve investigar a alma humana com vistas ao seu horizonte de interesses. Na parte da alma designada como não-racional, Aristóteles estabelece uma subdivisão: uma delas é responsável pelo alimentar-se e pelo crescer, sendo denominada vegetativa<sup>14</sup> (τοῦ ἀλόγου δὲ τό μὲν ἔουκε κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι) (EN 1102a32-33). Essa capacidade da alma, no entanto, traz pouca ou nenhuma contribuição para uma investigação ética. O seu domínio de atividades não engloba qualquer atividade que possa ser considerada relevante para a vida moral. Além disso, as suas atividades, Aristóteles argumenta em VI.13, não estão sobre o controle do homem<sup>15</sup>. O resultado é que a parte nutritiva da alma não participa da virtude humana (καὶ τὸ θρεπτικὸν ἐατέον, ἐπει-

---

essencial, de saber se a divisão proposta é real ou analítica. Comentando a questão, Burnet (cf. 1900, p. 58) afirma que, enquanto Platão, certamente, acreditava na existência de partes da alma, Aristóteles não o fazia. Ademais, prossegue Burnet (cf. 1900, p. 58), a expressão “τῶ λόγῳ” que aparece na linha 1102a30 é frequentemente contraposta à expressão “ἀριθμῶ ἔν”. Burnet lista *Ph.* 262a21 e *GC* 320b12-14 como exemplos. A primeira expressão designaria uma distinção meramente verbal enquanto a segunda, uma distinção real. Em 1102a30, Aristóteles desestimula claramente qualquer tentativa de compreender se a divisão proposta se dá do primeiro modo (τῶ λόγῳ) ou do segundo (ἀριθμῶ ἔν), pois, de acordo com ele, isto não faz diferença para a investigação em curso. Embora Burnet não deixe isso explícito em seu comentário, ele parece fortemente inclinado a aceitar a tese de que Aristóteles estaria defendendo uma divisão da alma em consonância com o primeiro critério. Abordando o uso do vocabulário merológico que emerge em EN I.13, Gauthier-Jolif defendem que, em Aristóteles, a distinção em partes não apontam para uma distinção real da alma como se observa em Platão, antes Aristóteles estaria interessado em detalhar as capacidades da alma: “la question será reprise dans le traité *de An.* II. 2 413b14, III.4 429a10-12, et résolve, III. 9 432a19-b7, dans le sens qu’Aristote laisse dès maintenant prévoir: il faut pas distinguer dans l’âme, comme le faisait Platon, des parties qui occuperaient chacune un lieu séparé (l’intellect la tête, l’irascible la poitrine et le concupiscible le ventre), mais des puissances ou des facultés qui ne se distinguent pas par le lieu qu’elles occupent, mais par leur définition, c’est-à-dire par leur essence” (Gauthier-Jolif 1959, p. 94). Lorenz adota uma posição similar à de Gauthier-Jolif: “one thing this makes sufficiently clear is that Aristotle’s talk of the parts of the soul, in his ethical and political writings, is not meant to indicate a commitment to the view that the items in question have the status of genuine parts, or to the view that the soul really is a composite object. What such talk requires is only that the items in question are distinguishable in account or definition” (Lorenz 2006, p. 187). O próprio Aristóteles, em duas ocasiões em EN I.13, desabona categoricamente qualquer tentativa de esmiuçar o vocabulário merológico empregado durante o capítulo e o estatuto exato da divisão proposta: “para a presente investigação, *pouco importa* se se distinguem como as partes do corpo e como tudo o que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo” (ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μόρια καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῶ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτόν καὶ τὸ κοῦλον, οὐθὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν) (EN 1102a31-32) e “não importa *como se distingue*” (πῶς δ’ ἔτερον, οὐδὲν διαφέρει) (EN 1102b25). Diante disso, é plausível supor, junto com Burnet, Gauthier-Jolif e Lorenz, que o objetivo de Aristóteles na passagem seria analiticamente distinguir as diferentes capacidades da alma humana, sem com isso se comprometer ontologicamente com uma distinção real da alma humana. Essa hipótese parece ser confirmada pelo próprio procedimento do estagirita em EN I.13 onde ele estabelece as divisões da alma contrastando suas diferentes atividades. Ademais, o uso do vocabulário merológico é recorrente ao longo da EN: EN 1102b4, EN 1139a4, EN 1139a9, EN 1139a15, EN 1139b12, EN 1140b25, EN 1143b16, EN 1144a9 e EN 1145a7. Um exemplo da dificuldade de se dividir a alma humana é a atividade da parte desiderativa, que está presente tanto naquilo que Aristóteles chama de parte não-racional quanto naquilo que é chamado de parte racional, ultrapassando os limites da cisão racional/não-racional. Tal dificuldade é abordada por Aristóteles em *de An.* 432a22-432b7.

<sup>14</sup> Em EN 1102b11, Aristóteles se refere à parte vegetativa (φυτικός) como nutritiva (θρεπτικόν). Ao longo do capítulo, Aristóteles parece tomar os dois termos como sinônimos.

<sup>15</sup> Em VI.13, Aristóteles reafirma a exclusão da parte nutritiva da alma do escopo da ética: “da quarta parte da alma, da parte nutritiva, não há virtude alguma desse tipo: pois não depende do próprio agente fazer ou não fazer” (τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ: οὐδὲν γὰρ ἐπ’ αὐτῶ πράττειν ἢ μὴ πράττειν) (EN 1144a9-11).

δὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν) (EN 1102b11-12). A outra parte não-racional da alma, a qual possui inegável importância na vida moral, é apresentada em seguida pelo estagirita. Antes disso, porém, Aristóteles mostrará que a alma humana é palco de diferentes impulsos, os quais, quando em divergência, digladiam-se entre si. Ao vencedor, o prêmio é a determinação da ação moral.

### 1.3. A Alma como Palco de Conflito entre Impulsos (ὄρμαί) e a Outra Parte Não-Racional

Após recusar à parte vegetativa e nutritiva da alma participação na virtude humana, Aristóteles busca mostrar que, na alma humana, há impulsos (ὄρμαί) com diferentes origens: um com origem na parte racional da alma e outro com origem na parte não-racional:

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν: ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ: φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσει τὸναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως: ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὄρμαι τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὀρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὀρῶμεν. ἴσως δ' οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν: πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς— ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφανεῖ τῷ λόγῳ.

Uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no encrático e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta nelas uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetus dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas, manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do encrático obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão (EN 1102b13-28).

Aristóteles inicia a passagem indicando a existência de uma *outra* parte não-racional (ἄλλη τις) da alma humana, além da vegetativa. Na apresentação dessa *outra* parte, Aristóteles elenca como sua primeira característica que ela participa da razão em certa medida (πη). A fim de provar a existência de tal parte da alma humana e a sua caracterização como capaz de ouvir à razão, o estagirita se vale do conflito moral do acrático e do encrático.

Tanto no caso do encrático quanto no caso do acrático a razão exorta à prática das melhores ações. Por conta disso, ela é digna de elogio. Ela os impele a trilhar as boas veredas da moralidade. No entanto, algo (ἄλλο τι) de natureza diferente da razão se opõe aos propósitos racionais no caso do encrático e do acrático, induzindo-os a agir contra a prescrição racional. Para ilustrar o caso, Aristóteles recorre à metáfora dos membros paralisados do corpo. Com relação aos membros paralisados, ocorre que, quando alguém decide movimentá-los para a direita, eles podem se mover para a esquerda, contrariando a decisão. Com relação à alma, ocorre o mesmo. Nos acráticos, os impulsos se encontram em divergência frontal. A razão e a *outra* parte não-racional da alma humana, a qual será mais bem delimitada em breve, exortam o agente moral a rotas opostas de ação, cada qual, ao que o texto sugere, dando origem a impulsos em direções opostas<sup>16</sup>. No caso do encrático, também há impulsos conflitantes; no entanto, assevera Aristóteles, os impulsos contrários à razão se submetem a ela. Assim, os encráticos agem segundo a prescrição racional (cf. EN 1145b13-14). O caso do encrático é importante para a tese aristotélica de que a *outra* parte não-racional da alma participa da razão, pois, ao se submeter à razão, tal parte da alma se mostra visivelmente aberta à persuasão racional. Aristóteles, todavia, não envida nenhum esforço em tentar definir quais são os mecanismos e artifícios utilizadas pela razão para dissuadir a *outra* parte não-racional da alma de seus intentos. Certamente, ela não pode ocorrer por via discursiva, pois a *outra* parte da alma é classificada como não-racional<sup>17</sup>. Em toda a EN, Aristóteles em momento algum trata dessa questão, nem mesmo em EN VII onde as noções de acrasia e encrateia são amplamente abordadas. A tese aristotélica fia-se no exemplo do encrático como prova de que a razão persuade a *outra* parte não-racional da alma; nada avança, contudo, em mostrar *como* isso ocorre.

---

<sup>16</sup> Ao afirmar que há impulsos em litígio no caso do acrático e do encrático, Aristóteles nitidamente endossa a tese de que tanto a razão quanto a *outra* parte não-racional da alma dariam origem aos seus próprios desejos e impulsos. Na nota de rodapé 18, apresento algumas passagens que confirmam a existência de um desejo racional e de desejos não-racionais.

<sup>17</sup> Visando lançar alguma luz sobre a questão, Lorenz sugere que a persuasão pode ser feita pela razão desviando a atenção dos impulsos, desejos não-racionais, para outros aspectos positivos ou negativos da ação ou para consequências futuras: “the non-rational part cannot strictly speaking be reasoned with, because it is unable to grasp inferential connections. This, however, leaves open a number of ways in which the non-rational part may be affected and influenced, even in moments of acute temptation. As far as appetite is concerned, its attention may be redirected from the pleasure that seems imminent to some other prospective pleasure (‘encouragement’), or to some prospective pain (‘admonition’ or ‘warning’). Similarly, it should be possible to move spirit by drawing its attention to shameful or otherwise unseemly aspects of a course of action (‘reprimanding’), or alternatively to fine or admirable aspects (another form of ‘encouragement’). In these various ways, an intense occurrent non-rational desire may grow less intense, or may subside altogether” (Lorenz 2006, p. 189).

Aristóteles dá continuidade à sua argumentação oferecendo uma classificação para a *outra* parte não-racional da alma:

φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν.

É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos prestar atenção à razão do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática (EN 1102b28-33).

A parte não-racional da alma é explicitamente caracterizada como dupla. Na passagem, Aristóteles retoma algumas caracterizações e acrescenta novas. A parte não-racional é forqueada numa parte vegetativa, que foi caracterizada como não participando da virtude humana e nem da razão humana, e numa parte classificada como “apetitiva e, em geral, desiderativa”<sup>18</sup> (τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν) (EN 1102b30), que é obediente à razão e participa dela em alguma medida. É a parte desiderativa, enfim nomeada, que se opõe à razão nos casos de acrasia e que se curva aos propósitos racionais nos casos de encratéia. Assim, a razão tem o poder de influenciar os desejos não-racionais e, por fim, sobrepujá-los.

A parte apetitiva da alma, diferentemente da vegetativa, mostrar-se-á de extrema relevância para a investigação ética levada a cabo por Aristóteles, pois o desejo é motor da ação (cf. *de An.* III.10) e, dele, também depende o caráter, o qual se forma a partir da prática repetitiva de ações da mesma natureza e da habituação em relação a prazeres e dores (cf. EN 1103a31-1103b25, EN 1104a20-25 e EN 1104a33-1104b16).

---

<sup>18</sup> A expressão grega “ὅλως ὀρεκτικὸν” pode ser interpretada como indicando que a parte não-racional da alma seria responsável pelos três tipos de ὄρεξις que Aristóteles reconhece: ἐπιθυμία, θυμός e βούλησις. Todavia, é preciso atentar ao fato que o último tipo de desejo é apresentado por Aristóteles nas suas obras como um desejo racional, mais especificamente um desejo que está incluído na parte calculativa da alma, enquanto que ἐπιθυμία e θυμός pertenceriam à parte não-racional: “pois é na parte calculativa da alma que nasce o querer, mas o apetite e o ímpeto, na parte não-racional” (ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός) (*de An.* 432b5-6). “Todo querer está na parte calculativa” (πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ) (*Top.* 126a13). Numa passagem da *Rh.*, Aristóteles relaciona o querer ao pensamento, ao passo que reafirma a tese de que a ἐπιθυμία é não-racional: “O querer é desejo do bem (ninguém quer o que não pensa ser um bem); são desejos não-racionais cólera e apetite” (ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγατοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγατόν), ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργῆ καὶ ἐπιθυμία) (*Rh.* 1369a2-4). Lorenz (cf. 2006, p. 186, n. 2) defende que o termo “ὀρεκτικὸν” deve ser entendido como se referindo apenas aos desejos da parte não-racional da alma. Segundo ele, tal uso do termo “ὀρεκτικὸν” é encontrado em outros textos aristotélicos, por exemplo: EE 1224b21–24, EE 1224a23–27, EE 1225a3, EE 1247b34–35, *Pol.* 1287a32, *de An.* 433a6–8 e MM 1189a1–6.

Embora Aristóteles classifique a parte apetitiva da alma como pertencendo à parte não-racional, ele insinua, no passo seguinte do texto acima, que tal parte da alma também pode ser catalogada como racional.

#### 1.4. Obedecer à Razão e Exercer Pensamento: dois modos de ser dito racional

Conquanto tenha afirmando que a parte desiderativa da alma é não-racional, Aristóteles, inopinadamente, parece propor uma reformulação da sua posição:

ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μὴνύει καὶ ἡ νοουθέντις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.  
A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não-racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai (EN 1102b33-1103a3).

A passagem afirma que a parte desiderativa da alma também pode ser dita racional, tornando dupla a parte racional. Arrimando-se nessa passagem, alguém poderia argumentar que Aristóteles concede que a virtude do caráter é racional ou, ao menos, pode ser compreendida como possuindo laivos de racionalidade. É preciso, entretanto, estar atento ao fato de que a parte desiderativa é tomada como racional num sentido muito peculiar. A parte desiderativa é partícipe da razão tão somente na medida em que é capaz de lhe dar ouvidos. Ao caracterizá-la como racional, Aristóteles cautelosamente afirma que ela pode ser dita racional “como capaz de ouvir em certa medida o pai” (τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι). Essa metáfora é usada em EN I.13 (cf. 1102b31-33) para se referir à relação de obediência e de escuta que a parte desiderativa da alma possui em relação à razão. Ela não introduz de modo algum a tese de que a parte desiderativa é, em alguma medida, racional em si, o que se defende é que ela é aberta às exortações da razão. À parte desiderativa não se atribui a capacidade de exercer pensamento.

Diferentemente do modo que se diz que a parte desiderativa é racional, a outra parte dita racional é apresentada como racional de modo κυρίως e ἐν αὐτῷ, qualificações que implicam fortemente que tal parte possui razão em sentido estrito. A caracterização não é nova. Ela surge originalmente no argumento do *ergon*: “resta então uma vida ativa da parte que possui razão. Desta, uma [possui razão] na medida em que é obediente à razão; a outra, na medida em que possui razão e exerce pensamento” (λείπεται δὲ πρᾶκτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τοῦτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον) (EN 1098a3-5). O trecho, próximo em conteúdo a EN I.13, apresenta a parte que possui razão como dupla. Na

passagem, Aristóteles cuidadosamente anota que uma delas é racional na medida em que obedece à razão, em contraposição à parte que é racional enquanto possuindo razão (ὡς ἔχον) e exercendo pensamento (διανοοούμενον). À primeira, Aristóteles nega o conjunto de características atribuído à segunda, uma vez que as características apresentadas pelo estagirita visam, precipuamente, delimitar a fronteira entre as duas partes ditas racionais, mostrando de que modo e até que ponto cada uma delas pode ser dita racional. Nessa medida, a parte que obedece à razão é incapaz de possuir razão em sentido estrito e exercer pensamento, apanágio reservado à parte propriamente racional. Isto inviabiliza qualquer tentativa de caracterização de tal parte da alma como racional em um sentido forte, pois não lhe assiste o atributo mais básico para tanto: ser capaz de exercer pensamento, o que implica que ela não pode articular raciocínios, nem muito menos deliberar – ao contrário do que defende Lorenz (cf. 2009, p. 194 e 195). É preciso enfatizar que uma coisa é afirmar que a parte desiderativa relaciona-se, de algum modo, com a razão; outra completamente diferente é derivar dessa relação uma racionalidade inerente à parte desiderativa. Tanto EN I.7 quanto EN I.13 agasalham claramente somente a primeira opção.

Das passagens de EN I.7 e EN I.13 analisadas, o quadro que se desenha das partes da alma humana relevantes para moralidade é o seguinte: de um lado, há a parte desiderativa, não-racional<sup>19</sup> e capaz de interagir com a razão e lhe ser obediente; de outro lado, a parte racional propriamente dita, responsável, entre outras coisas, por exortar a parte desiderativa a agir virtuosamente. Tal quadro é de fundamental importância para a catalogação das virtudes aristotélicas, pois ela será estabelecida amparada por essa divisão.

### 1.5. Virtudes Intelectuais e Virtudes do Caráter

Após apresentar as partes da alma humana relevantes do ponto de vista moral, Aristóteles introduz a sua taxonomia das virtudes:

διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἠθικοῦ οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων: ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν: τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.

Também a virtude é dividida segundo esta diferença, pois dizemos que umas são intelectuais e outras, do caráter: sabedoria, perspicácia e *phronesis* são intelectuais, ao passo que generosidade e temperança são do caráter. Com efeito, ao falar a respeito do caráter, não dizemos que alguém é sábio ou perspicaz, mas que é tolerante ou

---

<sup>19</sup> Cooper endossa a tese de que a virtude do caráter deve ser entendida como pertencendo à parte não-racional da alma: “virtues of character belong to what Aristotle calls the nonrational part of the soul” (Cooper 1999, p. 251).

temperante, mas também elogiamos o sábio segundo sua disposição: chamamos de virtudes as disposições dignas de elogio (EN 1103a3-10).

No trecho imediatamente anterior a esse, Aristóteles estabeleceu que a parte racional pode ser dita racional de dois modos: uma possuindo razão em si mesma e outra racional na medida em que é obediente à razão; essa divisão agora é utilizada como critério de demarcação das virtudes (κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην). À parte desiderativa são atribuídas as virtudes do caráter, enquanto que à parte racional são atribuídas as virtudes intelectuais. Como exemplo das primeiras virtudes, Aristóteles elenca tolerância, temperança e generosidade; das segundas, sabedoria, perspicácia e *phronesis*.

Do conjunto de considerações feitas por Aristóteles, o resultado que se obtém é que a virtude humana é bipartite: ela consiste na excelência da parte desiderativa no que se refere às emoções, aos desejos, aos prazeres e às dores<sup>20</sup>, e na excelência da parte racional, que se manifesta de diferentes modos; por exemplo, pela *phronesis* na esfera moral e pela *sophia* na atividade contemplativa. As ações morais virtuosas são ancoradas em um trabalho articulado entre *phronesis* e virtudes do caráter (cf. EN 1144a26-b1, EN 1144b16-17, EN 1145a4-6 e EN 1178a17-19).

O resultado mais importante obtido a partir da exegese de EN I.13 e que servirá de pressuposto para discutir a proposta defendida por Lorenz é que a virtude do caráter é apresentada por Aristóteles como a excelência de uma parte não-racional da alma humana, e que sua caracterização como racional em EN I.7 e EN 1.13 é feita de uma maneira muito peculiar. A caracterização da virtude do caráter como racional não parece estar aberta à possibilidade de ser lida como introduzindo a tese de que a virtude do caráter possa ser considerada *propriamente* racional em alguma medida.

A divisão apresentada, entretanto, não é completamente impermeável e, recentemente, foi contestada por Lorenz, que apresentou algumas evidências na EN que parecem colocá-la em xeque. Nas próximas seções, discuto minuciosamente a proposta interpretativa de Lorenz, a qual se opõe abertamente aos resultados obtidos pela exegese que fiz até aqui<sup>21</sup>. Busco mostrar que, conquanto as evidências expostas por Lorenz sejam capazes de abrir espaço para um quadro da divisão da alma humana diferente do proposto acima, elas não são evidências

---

<sup>20</sup> Os pormenores relativos a cada um desses aspectos da virtude do caráter serão abordados no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>21</sup> O quadro que mostrei é tomado por uma parcela considerável de comentadores como ponto de partida para a análise das teses aristotélicas acerca da divisão de trabalho entre virtude do caráter e *phronesis* na ação moral. Moss faz uma defesa substancial do quadro acima em duas ocasiões (cf. 2011, p. 207-220 e 2012, p. 163-174).

*decisivas* para a sua alegação de que a virtude do caráter compreende um elemento racional, uma vez que elas podem – e, a meu ver, penso que devem –, ser interpretadas contrariamente às teses de Lorenz.

### **1.6. Virtude do Caráter como Parcialmente Racional: a interpretação de Lorenz**

De acordo com Lorenz, Aristóteles não atribui, por um lado, as virtudes do pensamento à chamada parte racional da alma e, por outro, as virtudes do caráter à parte não-racional:

ele [Aristóteles] não diz aqui [EN I.13], nem aqui nem em lugar algum da EN, o que ele diz repetidamente na EE, incluindo a passagem que é a contraparte ou precursora do nosso texto na EE, a saber, que as virtudes do pensamento pertencem à razão, enquanto que as virtudes do caráter pertencem a uma parte não-racional da alma. Parece-me que Aristóteles possui boas razões filosóficas para pensar que as virtudes do caráter são parcialmente constituídas por um certo bom estado da razão em estrito sentido (Lorenz 2009, p. 193, tradução minha)<sup>22</sup>.

Um dos pontos cruciais do projeto interpretativo de Lorenz (cf. 2009, p. 178, 180, 193, 195, 200, 206 e 211) é defender a ideia de que a virtude do caráter possui um elemento racional próprio. Tendo sido assegurado isso, a consequência é que a virtude do caráter passa a responder também pelas atividades dianoéticas envolvidas na ação moral – por exemplo, a deliberação (cf. Lorenz 2009, p. 206) –, ao mesmo tempo em que passa a poder ser dita racional em alguma medida. Com isso, ela deixa de ser exclusivamente uma excelência de uma parte não-racional da alma humana e torna-se também uma excelência da parte racional. A meu ver, ele a torna uma virtude híbrida, pois ela passa a encerrar em si excelências que Aristóteles, nitidamente, concede como pertencendo a partes distintas da alma humana. Em duas ocasiões, por exemplo, Lorenz afirma que a *phronesis* é parte constituinte do caráter (cf. Lorenz 2009, p. 200 e 206). Na interpretação tradicional, há uma cisão entre virtude do caráter, excelência da parte desiderativa da alma humana, que pode ser dita racional em um sentido bastante específico, e *phronesis*, excelência de uma parte racional. O ponto crucial da interpretação de Lorenz é que ele concebe a virtude do caráter como um estado disposicional uni-

---

<sup>22</sup> Texto original em inglês: “he [Aristotle] is not saying here [EN I.13], not here and not nowhere in the Nicomachean Ethics, what he says repeatedly in the *Eudemian Ethics*, including in the passage that is the counterpart or precursor in the *Eudemian Ethics* of our text, namely that the virtues of thought belong to reason, whereas the virtues of character belongs to a non-rational part of the soul. It seems to me that Aristotle has good philosophical reason to think that the virtues of character are partly constituted by a certain good state of reason strictly speaking”.

ficado<sup>23</sup> (*unified dispositional state*) (cf. Lorenz 2009, p. 200 e 211) e, como tal, a virtude do caráter é concedida como abrangendo todas as atividades e virtudes necessárias para a ação moral. Lorenz avança uma concepção robusta de caráter, que, de acordo com Moss, não é endossada por Aristóteles. Moss insinua que tal concepção defendida por Lorenz é baseada no uso moderno da palavra “caráter”, a qual é comumente tomada como significando excelência global (*overall excellence*) nas matérias de ação moral (cf. Moss, 2012, p. 169). Em Aristóteles, a excelência global em matéria moral é dada por duas virtudes: virtude do caráter e *phronesis*. Nessa medida, ao negar racionalidade à virtude do caráter, Aristóteles, com isso, não está negando de modo algum que a excelência global envolva racionalidade, bem como a capacidade racional de apreender as razões apropriadas para agir. Diferentemente do uso moderno, no entanto, ele nega ao caráter qualquer capacidade racional, mas ele não nega que é preciso racionalidade nas ações morais. A virtude do caráter não congrega em si a excelência global. A concepção aristotélica de virtude do caráter proíbe isso. A virtude do caráter é *uma* das virtudes que concorrem na ação moral, não lhe incumbindo cumprir todos os papéis necessários para a realização da ação moral.

Conforme mostrei na seção anterior, as passagens de EN I.7 e de EN I.13 não trazem evidências para a proposta advogada por Lorenz, pois Aristóteles diz que a virtude do caráter é racional somente em um sentido muito lato, tese a que está interdita qualquer possibilidade de ser interpretada como afirmando que a virtude do caráter é em si mesma racional em alguma medida. A estratégia argumentativa adotada por Lorenz, contudo, apoia-se, especialmente, em outras passagens da EN que não EN I.13. A fim de respaldar sua interpretação, ele recorre, mormente, à definição de virtude do caráter como ἔξις προαιρετική, bem como à afirmação de que a virtude do caráter é μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Em torno dessas duas noções, Lorenz articula uma defesa substancial da sua interpretação, malgrado as evidências em senti-

---

<sup>23</sup> Que Lorenz argumenta em favor de uma noção robusta de caráter, a qual envolveria elementos racionais, pode ser depreendido desta passagem: “repellent for a theory of virtue to deny that having an outstandingly good character in important part actually consists in being disposed to grasp reasons” (Lorenz 2009, p. 178). Lorenz expressamente argumenta em favor dessa interpretação robusta do caráter nesta passagem: “do the disposition to adopt good goals and *phronesis* together constitute a unified dispositional state? [...] yes, the virtuous person’s disposition to adopt good goals and *phronesis* do combine to constitute a unified dispositional state, such that acting (say) generously, on the correct decision and from a stable state, counts as an exercise of that unified state. The crucial question that arises at this point is whether that unified state is virtue of character, as Aristotle conceives of it, at any rate in the *Nicomachean Ethics*. If so, virtue of character, so conceived of, is partly, but not wholly, constituted by *phronesis*. I have presented reasons for thinking that Aristotle in the *Nicomachean Ethics*, including NE 6, does conceive of virtue of character in this way, as being partly constituted by *phronesis*. On this conception, virtue of character includes as a constituent a state that ensures that the virtuous person properly identifies and implements suitable ways of promoting his or her goals. That state is *phronesis*” (Lorenz 2009, p. 199-200).

do contrário presentes em EN I.7 e EN I.13. Esses dois pontos serão abordados detidamente nas seções seguintes. Antes de abordá-los, todavia, lidarei nesta seção com os argumentos de Lorenz de que a virtude do caráter responde unilateralmente por todos os elementos envolvidos na promoção das ações virtuosas, e de que, como as ações não ocorrem sem um componente racional, a virtude do caráter deve incluir tal elemento.

Lorenz enceta seu argumento retomando a tese aristotélica de que a virtude do caráter é uma disposição adquirida que é exercida ou se expressa em atividades propriamente virtuosas (cf. Lorenz 2009, p. 194). Cada uma das disposições surge a partir da prática da sua respectiva ação correspondente. Por exemplo, a virtude da temperança surge do realizar atos temperantes; do agir corajosamente, surge a coragem. O mesmo ocorre com todas as outras virtudes. Lorenz observa, retomando ponderações aristotélicas (cf. EN 1105a17-1105b12 e EN 1144a13-20), que é facultado a alguém praticar ações temperantes sem, no entanto, ter ainda adquirido a virtude da temperança, ou seja, sem agir tal qual um temperante agiria. Para que a ação seja realizada tal qual a faria uma pessoa temperante, é necessário preencher alguns quesitos, quais sejam: (i) agir com conhecimento<sup>24</sup>, (ii) agir segundo propósito, realizando a ação em vista dela mesma e (iii) agir portando-se de modo firme e inalterado (cf. EN 1105a31-33) . Somente com a adimplência dessas condições, alguém pode ser considerado temperante, corajoso, ou detentor de alguma virtude.

Alguns dos requisitos elencados acima para o exercício da virtude do caráter demandam a presença de um elemento racional; por exemplo, agir por conhecimento e agir segundo propósito, pois o propósito demanda pensamento (cf. EN 1139a33-34 e 1139b4-5). Assim, o exercício da virtude do caráter está condicionado à atuação de um elemento racional, sem o qual alguns requisitos para a posse da virtude não são preenchidos.

Alicerçado nessas considerações, Lorenz aduz:

[...] parece plausível assumir que, se uma atividade de um certo tipo conta como um exercício de um certa disposição, então ter essa disposição, ou estar nessa disposição, assegura ao seu portador engajar nesse tipo de atividade, garantidas as circunstâncias apropriadas. [...] as virtudes do caráter são disposições de prontidão [*preparedness*] para atividades que envolvem não apenas um desejo para agir de certo modo, mas também, entre outras coisas, um propósito para agir dessa forma. Assim, parece plausível pensar que a disposição de prontidão que qualquer dada virtude do caráter é assegura ao seu portador responder a circunstâncias apropriadas não apenas

---

<sup>24</sup> Como uma discussão detalhada de que tipo de conhecimento está envolvido nessa primeira cláusula foge em absoluto dos meus propósitos investigativos neste texto, remeto o leitor a Zingano 2008, p. 112-113 e a Spinelli 2013, p. 343-356 onde uma discussão pormenorizada sobre a questão é levada a cabo. Lorenz tem preferência pela interpretação de que o conhecimento envolvido é o conhecimento das condições nas quais a ação moral se insere (cf. Lorenz 2009, p. 194).

formando desejos para agir de maneiras apropriadas, mas também formando propósitos apropriados. Mas a formulação de qualquer propósito, segundo Aristóteles, requer se engajar na deliberação, pensamento prático que pressupõe um alvo para a ação e raciocina sobre como promover esse alvo, até que se considere que se tenha chegado a uma especificação de um curso de ação que se possa implementar sem deliberação ulterior (Lorenz 2009, p. 194-195, tradução minha)<sup>25</sup>.

Lorenz defende a ideia de que, se a virtude do caráter garante ao agente moral o engajamento em atividades virtuosas e se estas, necessariamente, demandam atividade racional, o componente racional envolvido nas ações deve estar sob a égide da virtude do caráter. A tese apresentada por Lorenz merece um exame atento e deve ser avaliada à luz da articulação entre *phronesis* e virtude do caráter na realização de ações morais.

Incontestavelmente, para que uma ação seja considerada virtuosa, o concurso da virtude do caráter é imprescindível; a ela, todavia, não se deve imputar a responsabilidade por todas as atividades envolvidas na ação moral, como pretende Lorenz, o que o obriga a outorgar à virtude do caráter um elemento racional. Na ação moral, é imperativo que também haja o concurso da *phronesis*, capacidade racional que responde pela deliberação (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31, EN 1141b8-10 e EN 1142b31-32). Virtude do caráter e *phronesis* são indissociáveis uma da outra (cf. EN 1144a26-b1, EN 1144b16-17 e EN 1178a17-19). As duas virtudes promovem conjuntamente as ações morais (cf. EN 1145a4-6). Lorenz também endossa essas teses. O pomo da discórdia entre nossas interpretações surge quando se tenta caracterizar de modo mais preciso a relação entre virtude do caráter e *phronesis*. Segundo Lorenz, a virtude do caráter inclui a *phronesis* como seu constituinte: “Aristóteles, na EN, incluindo o livro VI, de fato, concebe a virtude do caráter deste modo, como sendo parcialmente constituída pela *phronesis*” (Lorenz 2009, p. 200)<sup>26</sup> e “ele [Aristóteles] pensa que a virtude do caráter possui como constituinte a *phronesis*, ou, de qualquer modo, o aspecto dela que é requerido para assegurar a correção do propósito” (Lorenz 2009, p. 206)<sup>27</sup>. Na exegese de EN I.13, não foram encontradas evidências de que a virtude do caráter envolva qualquer elemento

---

<sup>25</sup> Texto original em inglês: “[...] it seems reasonable to assume that if an activity of a certain kind counts as an exercise of a certain dispositional state, then having that state, or being in that state, equips its bearer to engage in that kind of activity, given suitable circumstances [...] virtue of character are states of preparedness for activities that involve not only a desire to act in a certain way, but also, among other things, a decision to act in this way. So it seems reasonable to think that the state of preparedness that any given virtue of character is equips its bearer to respond to suitable circumstances not only forming desires to act in suitable ways, but also by forming suitable decisions. But forming any decision, according to Aristotle, requires engaging in deliberation, practical thought that presupposes a goal for action and reasons about how to further that goal, until one thinks one has arrived at a specification of a course of action that one can implement without further deliberation”.

<sup>26</sup> Para texto original em inglês, ver nota de rodapé nº. 23.

<sup>27</sup> Texto original em inglês: “He [Aristotle] thinks virtue of character includes as a constituent *phronesis*, or at any rate the aspect of it that is required for ensuring correctness of decision”.

racional. Ela é apresentada como uma excelência de uma parte não-racional da alma capaz de ouvir às exortações da razão. A *phronesis*, por sua vez, é apresentada como uma virtude da parte racional, estando completamente fora dos limites da virtude do caráter. A virtude do caráter designa a excelência da parte desiderativa e não se amplia além desse limite. Ademais, no começo de EN II, Aristóteles fortemente sugere que virtude do caráter e *phronesis* são virtudes distintas ao delinear o modo de aquisição de cada uma delas e sua gênese (cf. EN 1103a14-18). A virtude do caráter é adquirida através do hábito, sua aquisição não está vinculada a qualquer treino racional, este modo de aquisição se aplica às virtudes intelectuais, entre as quais se inclui a *phronesis*. Colocando a questão de outra maneira, Aristóteles não endossa a ideia robusta de caráter patrocinada por Lorenz<sup>28</sup>. As teses aristotélicas sugerem fortemente que a ação virtuosa tem gênese em duas virtudes distintas, entre as quais não há sobreposição, e não em uma única virtude, que abrangeria os elementos desiderativos e racionais, como argumenta Lorenz. A ação virtuosa requer um esforço conjunto entre virtude do caráter e *phronesis*.

Uma vez que a virtude do caráter é apenas uma das virtudes envolvidas na ação moral, ela, sozinha, é incapaz de promover as ações morais. Assim, é forçoso reconhecer, com Lorenz, que a ação virtuosa não prescinde da presença da virtude do caráter; no entanto, contra Lorenz, é preciso afirmar que ela não é condição suficiente para a ação se se adota uma noção deflacionada de virtude do caráter como tenho feito, pois o concurso da *phronesis*, uma virtude não abarcada pela virtude do caráter, é necessário. Assim, a afirmação de que virtude do caráter implica ações virtuosas deve ser tomada com ressalvas.

Entretanto, também é preciso notar que toda instanciação da virtude do caráter implica inegavelmente uma instanciação da *phronesis*. Nesse ponto, eu e Lorenz estamos de acordo. A divergência ocorre na tentativa de explicar porque a instanciação da virtude do caráter implica uma instanciação da *phronesis*. Segundo ele, isto ocorre porque a virtude do caráter inclui a *phronesis* como elemento constituinte, enquanto que eu argumento que isto ocorre porque a virtude do caráter não se dá sem a colaboração da *phronesis*, que não pode ser tomada, a meu ver, como elemento constituinte da virtude do caráter, elas são virtudes completamente distintas e sem intersecção entre si. Se a instanciação da virtude do caráter implica irrevogavelmente a instanciação da *phronesis*, seja nos moldes propostos por mim, seja nos

---

<sup>28</sup> Lorenz afirma explicitamente que a virtude do caráter, ou, ao menos, o componente racional da virtude do caráter, é responsável pela deliberação: “In so far as virtue of character disposes one to form correct decisions by deliberating well about how to achieve the correct goals, it seems to make good sense to conceive of virtue of character as a state that is partly constituted by goodness at deliberation” (Lorenz 2009, p. 195).

moldes propostos por Lorenz, é também lícito inferir – como pretende Lorenz –, que a virtude do caráter é condição suficiente para a ação moral, mas sem perder de vista que tal afirmação é verdadeira *por* pressupor a tese de que a instanciação da virtude do caráter implica a instanciação da *phronesis*.

Da tese defendida por Lorenz, emerge a hipótese apontada de que a virtude do caráter seja uma disposição híbrida, pois o componente racional do propósito também caberia à virtude do caráter. Esta é a proposta que tenho tentado evitar, pois não há fortes indícios de que a virtude do caráter responda unilateralmente por todas as atividades envolvidas na ação moral.

A partir dos resultados obtidos até agora, não é possível dizer detalhadamente as funções desempenhadas por cada uma das duas virtudes nas ações morais. Por enquanto, sabe-se que a virtude do caráter pode ouvir à razão e às suas exortações. O desvelamento dessa relação inicia-se em EN II e terá seu acme no capítulo final de EN VI. Por ora, abster-me-ei de explicitá-la. Meu objetivo agora é mais modesto: argumentar em favor de uma concepção deflacionada de virtude do caráter contrária à concepção robusta patrocinada por Lorenz. Para tanto, ainda é preciso avaliar outros argumentos trazidos à baila por Lorenz em seu artigo.

### **1.7. Virtude do Caráter como ἔξις προαιρετική e como μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου**

O sustentáculo da interpretação de Lorenz não se encontra em EN I.13. Ele busca munição para a sua leitura recorrendo a EN II e VI. Pretendo mostrar que uma leitura plausível e compatível com a interpretação de EN I.13 que tenho defendido pode ser construída para as passagens que Lorenz utiliza para basear a sua interpretação.

Em duas ocasiões, Aristóteles afirma que a virtude do caráter é uma ἔξις προαιρετική (cf. EN 1106b36 e EN 1139a22-23). Recorrendo a essa caracterização, Lorenz se lança a fundamentar a sua interpretação apelando para aspectos filológicos da língua grega. Invocando a autoridade dos filólogos R. Kühner e F. Blass, Lorenz afirma que, em grego, adjetivos derivados de verbos e com terminação em –ικός ou –τικός, geralmente, indicam que alguém ou alguma coisa é capaz de ou tem aptidão para fazer algo (cf. Lorenz 2009, p. 196)<sup>29</sup>. Assim,

---

<sup>29</sup> Lorenz recorre à obra *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* de R. Kühner e F. Blass para corroborar tal uso das duas terminações gregas. Entretanto, o intérprete deve estar atento ao fato de que os autores da gramática grega não afirmam em momento algum na passagem citada por Lorenz que tal uso é universal e que não comporta exceções. Eles somente certificam que o uso é recorrente (*meistens*) e que, portanto, está aberto a exceções: *die von Verben abgeleiteten Adj. mit diesem Suffix bezeichnen meistens eine Fähigkeit und Tauglichkeit in transitiver Bedeutung, als: γραφικός, zum Malen geschickt* (R. Kühner e F. Blass 1892, vol. II, p. 287, apud Lorenz 2009, p. 196, n. 24). Tal ponto é importante, pois defenderei que o uso que Aristóteles faz do adje-

se a virtude do caráter é definida como uma ἔξις προαιρετική, ela deve ser capaz de formular e adotar propósitos.

Lorenz prossegue argumentando que, ao longo de EN VI, Aristóteles utiliza construções paralelas a ἔξις προαιρετική, nas quais se averigua o uso de adjetivos em –τικός tal qual assinalado por R. Kühner e F. Blass. Por exemplo, o conhecimento é caracterizado como uma ἔξις ἀποδεικτική (cf. EN 1139b31-32), indicando que ele é uma disposição que torna alguém capaz de fazer demonstrações. A técnica é definida como uma ἔξις ποιητική acompanhada de raciocínio correto (cf. EN 1140a20-21), ou seja, uma disposição que habilita o seu portador a exercer as atividades relativas à técnica. Por fim, a *phronesis* é definida como uma ἔξις πρακτική (cf. EN 1140b5 e EN 1140b20-21) e deve ser entendida como uma disposição que habilita alguém a agir segundo a reta razão no que se refere ao bem para o homem<sup>30</sup>. Com isso, Lorenz defende que a virtude do caráter, em sendo uma ἔξις προαιρετική, responde por todos os elementos do propósito.

Apesar dos paralelismos apontados, não é preciso concluir com Lorenz que a virtude do caráter seja responsável por todos os componentes do propósito e que isto seria a prova de que à virtude do caráter possam ser atribuídas atividades propriamente racionais. Em primeiro lugar, há um conjunto de passagens em EN VI referentes ao propósito que advogam contra a tese proposta por Lorenz. Vejamos:

(1) ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.

(1) Aquilo que, no pensamento, é afirmação ou negação, no desejo, é procurar ou evitar. Consequentemente, dado que a virtude do caráter é uma disposição relativa ao propósito, e dado que o propósito é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto – se o propósito for virtuoso

---

tivo προαιρετική para qualificar a ἔξις não se subsume à regra aventada por Lorenz, mas deve ser incluído no rol das exceções. Em uma das passagens analisadas abaixo, há um caso dessas exceções. Nela, o uso de um adjetivo derivado de verbo e com terminação em –τική não indica de modo algum que Aristóteles esteja argumentando em favor da tese de que o substantivo qualificado por tal adjetivo possui a capacidade ou habilidade indicada pelo adjetivo. A expressão usada pelo estagirita é “ὄρεξις βουλευτική”. Se a regra de Blass e Kühner se aplicar também nesse caso, seremos forçados a afirmar que haveria um desejo que teria a capacidade ou habilidade de produzir deliberações e esse enunciado dificilmente pode ser acolhido como fazendo parte da doutrina moral aristotélica.

<sup>30</sup> Para Lorenz, o paralelismo entre esses casos e o da virtude do caráter é evidente: “the general picture that emerges is that these are states that concern doing certain things (e.g. demonstrating the truth of a scientific conclusion, making an artefact, performing an action), and that being in one of these states renders one capable of, and suited to, activities of certain types. In engaging in those activities, one is exercising or expressing the state. The various expressions that Aristotle uses are conspicuously parallel [...] Applied to virtue of character, the result is that Aristotle conceives of the virtues of character, as presumably of other states of character, as states that render one capable of, and suited to, making decisions. Given that virtues of character are excellent states of character, they render their bearers capable of, and suited to, making excellent decisions” (Lorenz 2009, p. 197).

–, e que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o desejo procura (EN 1139a21-26).

(2) πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις.

(2) Do propósito, os princípios são o desejo e o raciocínio em vista de algo. Por isso, o propósito não se dá sem inteligência ou pensamento, nem sem disposição do caráter. De fato, o bom sucesso na ação (bem como seu contrário) não se dá sem o pensamento nem sem o caráter (EN 1139a32-35).

(3) διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου.

(3) Por isso, o propósito é um pensamento que deseja, ou um desejo com pensamento, e o ser humano é um princípio desse tipo (EN 1139b4-5).

(4) οὐκ ἔσται ἢ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ’ ἄνευ ἀρετῆς: ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

(4) O propósito correto não se pode dar sem *phronesis* nem sem virtude. Uma [nos faz fazer] o fim, a outra leva a fazer as coisas que conduzem ao fim (EN 1145a4-6).

A partir das três primeiras passagens citadas, é possível afirmar, de saída, que o propósito é constituído por dois elementos: desejo e pensamento. As fórmulas usadas por Aristóteles, ‘um pensamento que deseja’ (ὀρεκτικὸς νοῦς) e ‘desejo com pensamento’ (ὄρεξις διανοητικὴ), evidenciam, claramente, isso. Como visto em EN I.13, a virtude do caráter é responsável pelos desejos não-rationais e é associada à parte ἐπιθυμητικὸν e ὀρεκτικὸν da alma (cf. EN 1102b30-1103a5). Nessa medida, parece plausível supor que ela seja responsável pelo componente desiderativo do propósito apontado nas passagens acima citadas, enquanto restaria à *phronesis* a responsabilidade pelo elemento racional dela, uma vez que a *phronesis* é uma capacidade λογιστικὸν (cf. EN 1139a12 e EN 1139a 14), portanto uma capacidade da parte racional da alma e capaz de exercer pensamento. Na passagem (2), Aristóteles explicita os dois elementos envolvidos no propósito: disposição do caráter e pensamento. Na passagem, não há qualquer indício de que Aristóteles esteja igualando de alguma forma disposição do caráter e pensamento ou que a disposição do caráter também seja responsável pelo pensamento envolvido no propósito. Antes, ele os toma como elementos distintos, os quais se articulam na formulação do propósito. Destarte, tomar o pensamento como um componente do caráter seria uma leitura artificiosa do trecho. Em considerando isso, parece ser mais plausível propor, de um lado, raciocínio e pensamento, os quais estariam sob a égide da *phronesis* por ser uma virtude racional prática, e, de outro, virtude do caráter e desejo. Com isso, a leitura de EN I.13 não é violada.

Na passagem (4), Aristóteles, visivelmente, estabelece competências distintas para a virtude do caráter e para a *phronesis*. A primeira não responde unilateralmente pelo propósito. A virtude do caráter responde pelo fim do propósito; a *phronesis*, pelo que conduz ao

fim<sup>31</sup>. É importante notar que “o que conduz ao fim” é objeto de deliberação (cf. EN 1112b11-12, EN 1112b34-35 e EN 1113b3-4), uma atividade estritamente racional, que, aqui, é, abertamente, denegada à virtude do caráter e atribuída à *phronesis* (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31, EN 1141b8-10 e EN 1142b31-32). Levando em consideração a distinção aristotélica da alma humana proposta em EN I.13, há duas partes da alma humana participando da formulação do propósito.

Algumas considerações apresentadas por Angioni em relação à caracterização da virtude do caráter como uma *ἔξις προαιρετική* ajudam a compreender por que Aristóteles fez constar na sua definição oficial de virtude do caráter que a virtude é uma *ἔξις προαιρετική*. Um das preocupações de Angioni é compreender qual é a relação entre ser virtuoso, praticar ações virtuosas e possuir um bom propósito (cf. Angioni 2009b, p. 1-2). Angioni nota que, antes de oferecer sua definição de virtude moral, Aristóteles havia deixado claro que (i) a virtude do caráter é engendrada a partir do hábito de praticar ações virtuosas e (ii) que a virtude do caráter não se reduz ao hábito, condições suplementares devem ser satisfeitas para a posse dela. No entanto, a definição da virtude não esclarece se a virtude deve ser entendida como apenas uma disposição para escolher bem e, portanto, uma *ἔξις προαιρετική*, ou se ela deve ser entendida como disposição para agir e escolher bem, devendo ser tomada, então, como uma *ἔξις προαιρετική καὶ πρακτική* (cf. Angioni 2009b, p. 1-2). Segundo Angioni, parece que a última opção seria a mais adequada, dadas as estratégias argumentativas do estagirita. Contudo, por que Aristóteles não deixa isso claro na definição e se contenta em usar apenas o adjetivo “*προαιρετική*”? É evidente, Angioni argumenta, que a ação moral deve ser guiada pelo propósito adequado, ou seja, é preciso que ela seja promovida pelas razões corretas; mas não basta que o agente moral tenha um bom propósito, também é preciso que ele *aja* segundo o propósito. De acordo com Angioni, um agente que escolhe bem, mas não passa à ação, não pode ser considerado virtuoso (cf. Angioni 2009b, p. 3). Por que, então, a definição se adstringe ao propósito? Para Angioni, essa omissão é justificada pelo itinerário argumentativo adotado por Aristóteles. O estagirita argumentou em EN II que a posse da virtude do caráter está vinculada à prática das ações das quais ela virá a ser uma disposição (cf. EN 1103b 6-21, EN 1104a 27-29, EN 1104b 19-21 e EN 1105a 14-16) (cf. Angioni 2009b, p. 6). A virtude do caráter surge da prática repetitiva de certas ações, as quais sedimentam uma disposição que

---

<sup>31</sup> Trato no terceiro capítulo de como deve ser entendida a responsabilidade da *phronesis* em relação “às coisas relativas aos fins”.

habilita quem a possui *a realizar apropriadamente aqueles mesmos atos*<sup>32</sup>. Segundo Angioni, em 1103b22, 23 e 31, Aristóteles delimita claramente que a virtude enquanto *ἔξις* deve ser tomada como uma habilitação *para praticar ações virtuosas* (cf. Angioni 2009b, p. 7), sendo, portanto, em certa medida causa eficiente da ação moral (cf. Angioni 2009b, p. 6). Tal caracterização, no entanto, pode ser interpretada erroneamente como se Aristóteles estivesse dizendo que a virtude do caráter sozinha fosse capaz de promover ações virtuosas. Por isso, Angioni afirma, esse problema, enunciado nas linhas 1105a17-21, é respondido nas linhas 1105a31-32, onde Aristóteles estabelece as condições suplementares que devem ser satisfeitas para a promoção das ações morais. Aristóteles enfatiza que, entre as condições suplementares, o propósito possui papel proeminente (cf. Angioni 2009, p. 7). Como a virtude do caráter já foi claramente caracterizada antes da sua definição como uma *disposição para praticar ações virtuosas*, isto é, uma *ἔξις*, Aristóteles considerou mais vantajoso ou mais conveniente, argumenta Angioni, ressaltar na definição que a virtude do caráter promove as ações virtuosas de um modo apropriado, a saber, “pela escolha da ação virtuosa em si mesma, pelo seu valor moral intrínseco” (Angioni 2009, p. 7), isto é, pelo propósito. O adjetivo *προαιρετική* vem para enfatizar isso. Nessa medida, não há necessidade de interpretar que tal adjetivo indica que a virtude do caráter é uma *ἔξις* capaz de produzir propósitos, ou seja, não é preciso tomar a palavra “*προαιρετική*” como se Aristóteles estivesse com ela tentando delimitar que tipo de *ἔξις* a virtude do caráter é. Que tipo de *ἔξις* a virtude é, foi dito anteriormente. A virtude do caráter é uma *ἔξις* que habilita o seu possuidor a agir virtuosamente. Com o adjetivo “*προαιρετική*”, Aristóteles quer destacar que a disposição relativa à virtude do caráter precisa contar com o propósito para a efetivação de ações propriamente virtuosas, pois a virtude do caráter é apenas um dos elementos envolvidos nelas, como as condições suplementares expostas em 1105a30-33 deixam claro.

Feitas essas considerações, pode-se concluir que, ao caracterizar a virtude do caráter como *ἔξις προαιρετική*, Aristóteles quer realçar que a virtude do caráter propriamente dita requer que a ação virtuosa seja realizada pelas razões corretas e, portanto, segundo o propósito, no entanto sem se comprometer com a tese de que a delimitação do propósito esteja sob a alçada da virtude, bem como mostrar que a virtude do caráter também está envolvida no propósito, garantindo-lhe o elemento desiderativo, como as passagens de EN VI.2 parecem apontar. Assim, da caracterização da virtude do caráter como uma *ἔξις προαιρετική* não se segue que ela seja *por si mesma* suficiente para habilitar o agente moral a formular propósitos e a

---

<sup>32</sup> Sobre o possível círculo vicioso envolvido nessa afirmação, ver seção 2.2 desta dissertação.

agir de acordo com eles. O concurso ou colaboração da *phronesis*, uma virtude de parte distinta da alma, é imprescindível para a formulação e implementação do propósito.

Resta agora discutir a afirmação de Lorenz de que a caracterização da virtude do caráter como μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου feita por Aristóteles em EN VI.13 atesta que a virtude do caráter é racional:

Existem alguns textos, em EN VI e em outros lugares, nos quais Aristóteles caracteriza disposições como disposições “com razão” (μετὰ λόγου). Ele diz isso sobre o conhecimento científico (EN VI.6 1140b33), sobre as técnicas tal como a construção (EN VI.4 1140a6-8) e sobre a *phronesis* (EN VI.5 1140b20-21). Nesses casos, é bastante claro que o que ele tem em mente ao caracterizar a disposição em questão desse modo: a ideia é que elas são disposições que, crucialmente, envolvem estar pronto para apreender (e fornecer) razões adequadas ou explicações relativas a certo domínio dado. Isto é claro em uma observação sobre o conhecimento em EN VI.6: Aristóteles, lá, diz que, em cada campo do conhecimento, existem princípios de demonstração, e explica isso assinalando que conhecimento é “com razão” (cf. *APo.* II.19 100b10). Ter conhecimento crucialmente envolve estar habilitado a apreender razões adequadas ou explicações em algum domínio ou outro, e isto requer, Aristóteles pensa, que haja princípios de demonstração em referência aos quais os fatos demonstráveis nesse domínio possam ser adequadamente explicados.

É também relevante para os nossos propósitos que dizer sobre um poder ou capacidade que ele é com razão (μετὰ λόγου), em vez de dizer que ele é não-racional (ἄλογος) é o modo padrão de Aristóteles de dizer que o poder ou capacidade em questão é racional, que ele pertence a um ser racional em virtude da sua posse de alguma disposição adequada do intelecto, tal como conhecimento da saúde. De fato, isto parece ser o mesmo uso da expressão “com razão” que acontece frequentemente em EN VI. Aplicado a uma disposição ou poder, isto significa que a disposição ou poder em questão é racional, e que isto crucialmente envolve uma certa disposição da faculdade da razão.

[...] Parece-me que, quando Aristóteles diz que as virtudes do caráter são disposições “com correta razão”, ou, simplesmente, que elas são disposições ou virtudes “com razão”, ele é propriamente entendido como alegando que as virtudes do caráter são disposições que são constituídas, em parte, por uma certa disposição correta da razão, a saber, pela correta razão acerca do que é o bem para os seres humanos<sup>33</sup> (Lorenz 2009, p. 208, 210-211, tradução minha).

---

<sup>33</sup> Texto original em inglês: “Now there are quite a few texts, in NE 6 and elsewhere, in which Aristotle characterizes states as being states “with reason” (μετὰ λόγου). He says this about scientific knowledge (NE 6.6, 1140b33), about crafts or arts such as that of building (NE 6.4, 1140a6-8), and about *phronesis* (NE 6.5, 1140b20-1). In those cases it is fairly clear what he has in mind in characterizing the state in question in this way: the idea is that these are states that crucially involve being ready to grasp (and provide) suitable reasons or explanations with regard to some given domain. This is clear in a remark about knowledge in NE 6.6: Aristotle there says that in every branch of knowledge there are principles of demonstration, and explains this by pointing out that knowledge is “with reason” (cf. *Posterior Analytics* 2.19, 100b10). Having knowledge crucially involves being disposed to grasp suitable reasons or explanations in some domain or other, and this requires, Aristotle thinks, that there are principles of demonstrations by reference to which the demonstrable facts in that domain can be adequately explained. It is also relevant to our purpose that saying about a power or capacity that it is ‘with reason’ (μετὰ λόγου) rather than non-rational (ἄλογος) is Aristotle’s standard way of saying that the power or capacity in question is a rational one, one belongs to a rational being in virtue of their possession of some suitable state of intellect, such as knowledge of health. In fact this seems to be the same use of the expression ‘with reason’ that occurs frequently in NE 6. Applied to a state or power, it means that the state or power in question is a rational one, in that it crucially involves a certain state of the faculty of reason. [...] And so it seems to me that when Aristotle says that the virtue of character are states ‘with correct reason’, or simply that they are states or virtues ‘with reason’, he is properly understood as claiming that the virtues of character are states that

Contra a tentativa de Lorenz de equacionar a expressão “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου” com capacidade racional, Moss, engenhosamente, retoma uma passagem da *Rh.* onde Aristóteles utiliza a expressão “μετὰ λόγου” para classificar um certo tipo de desejo não-racional. Em *Rh.* 1370a18-27, Aristóteles argumenta que as ἐπιθυμῖαι são μετὰ λόγου quando elas resultam do ouvir e do ser persuadido pela razão (ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες). Moss observa que tal afirmação aristotélica, inevitavelmente, remete o leitor a EN I.13 onde Aristóteles assinala a obediência da virtude do caráter à razão (cf. Moss 2012, p. 168-169). No caso dos desejos não-rationais, ser dito μετὰ λόγου não implica, necessariamente, caracterizar a capacidade em questão como racional, mas, simplesmente, que tal capacidade é capaz de ouvir à razão e, por ela, ser persuadida. Isto revela que Aristóteles não usa, consistente e invariavelmente, a expressão “μετὰ λόγου” para caracterizar uma capacidade como racional. Além disso, a classificação da virtude do caráter como μετὰ λόγου em EN VI.13 não é prova cabal de que ela seja uma virtude, completa ou parcialmente, racional. Aspectos contextuais e da teoria moral aristotélica também devem ser judiciosamente sopesados.

A taxonomia das virtudes em EN I.13 é, inegavelmente, avessa a qualquer leitura que atribua à virtude do caráter uma racionalidade fora dos estreitos limites em que ela pode ser dita racional. Além disso, a tese de fundo de EN VI.12-13, capítulos da EN que serão objeto de análise detida no capítulo 5 desta dissertação, é que a virtude do caráter e a *phronesis* devem atuar conjuntamente a fim de promover as ações morais. Ao afirmar que a virtude do caráter é μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, Aristóteles está defendendo que é imprescindível a contribuição das duas virtudes na realização da ação moral. Elas são indissociáveis (cf. EN 1144a36-1144b1, EN 1144b16-17 e EN 1144b31-32). A meu ver, Aristóteles não pretende dizer que a virtude do caráter comporta algum elemento racional com a utilização da expressão.

Cito o trecho:

ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾗτο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. Virtude não é apenas a disposição conforme à razão correta, mas a disposição com a razão correta. E a razão correta a respeito desses assuntos é a *phronesis*. Sócrates, portanto, julgava que as virtudes eram conhecimentos racionais (pois julgava que todas eram ciência); nós julgamos, porém, que são acompanhadas de conhecimento racional (1144b26-30).

---

are constituted, in part, by a certain correct state of reason, namely by correct reason about what is good for humans”.

Numa primeira leitura, a passagem não traz como conclusão inarredável que a expressão “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου” deva ser entendida como prova inegável de que a virtude do caráter possui um elemento racional. Antes, é possível interpretá-la como afirmando que a virtude do caráter, disposição relativa ao bom comportamento em relação às emoções e às ações, tem de ser acompanhada pela razão correta, pois a virtude propriamente dita não se perfaz sem a presença da *phronesis* (cf. EN 1144b16-17)<sup>34</sup>. A passagem assim interpretada indica que a expressão “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου” acena antes para um trabalho conjunto entre virtude do caráter e *phronesis* do que para a ideia de que a virtude do caráter seja, em alguma medida, intrinsecamente racional no sentido de ser capaz de exercer atividades intelectuais. O trabalho conjunto de ambas as virtudes se apresenta de maneira mais evidente na formulação do propósito, cuja formulação envolve elementos desiderativos e racionais.

Como foi argumentado ao longo desta seção, a caracterização da virtude do caráter como ἔξις προαιρετική e como uma disposição μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου é insuficiente para acolher a tese intelectualista defendida por Lorenz. Antes, essas qualificações devem ser lidas em consonância com a taxonomia das virtudes oferecida em EN I.13 e respaldada por EN I.7, a fim de não originar mais problemas exegéticos do que soluções.

### 1.8. Virtude do Caráter como Não-Racional: mais evidências

Por último, ofereço mais duas passagens que dão suporte à posição que tenho considerado a mais acertada ao longo deste capítulo. Em EN VI, Aristóteles afirma:

ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία.

Por conseguinte, tal como há dois tipos concernentes à parte opinativa, a destreza e a *phronesis*, do mesmo modo também há dois tipos concernentes à parte do caráter: uma delas é a virtude natural, outra, a virtude propriamente dita (EN 1144b11-1144b17).

---

<sup>34</sup> Angioni (2011b) afirma que a mudança efetuada por Aristóteles da preposição “κατά” pela preposição “μετά” ocorre conjuntamente a uma mudança do próprio sentido de “λόγος”, além de também eliminar uma possível primazia do conhecimento sobre o caráter: “a mudança que Aristóteles propõe na definição usual de virtude do caráter não envolve apenas a troca da preposição ‘κατά’ pela preposição ‘μετά’, mas uma alteração no sentido de ‘λόγος’. Ambos os elementos são importantes. A preposição ‘κατά’ pode sugerir uma determinação suficiente do caráter pelo conhecimento, ou bem uma mera adequação extrínseca entre a ação e uma regra moral, sem a satisfação dos requisitos evocados em 1144a17-20. A preposição ‘μετά’, por sua vez, é mais modesta (eliminando a sugestão de suficiência) e parece eliminar a interpretação de ‘λόγος’ como regra moral a ser aplicada (embora isso seja discutível). Mas há, também, uma alteração no sentido de ‘λόγος’: no enunciado usual (cf. EN 1103b32), ‘λόγος’ introduzia ou uma regra moral ou o conhecimento racional dos preceitos morais; já no enunciado aristotélico, o ‘λόγος’ em questão é algo bem mais preciso: é o procedimento de determinar um propósito e especificá-lo ainda mais, em atenção aos fatores singulares envolvidos em cada ação” (Angioni 2011b, p. 343).

Recorrendo a essa passagem, Moss argumenta que esse trecho evidencia que a *phronesis* pertence ao intelecto prático, que é aqui identificado como a parte da alma que possui crenças, enquanto que a virtude do caráter (ή κυρία) é atribuída ao caráter. Como o caráter é descrito por Aristóteles como também sendo a sede (*seat*) da virtude natural (ἀρετή φυσική), uma virtude claramente não-racional (cf. EN 1144b8-9), o resultado é que a virtude do caráter deve ser tomada como não-racional (cf. Moss 2012, p. 167-168). Se ela fosse, de fato, racional, Aristóteles não a classificaria junto à virtude natural no caráter, que é não-racional. Assim, esse trecho sugere fortemente, como assinala Moss, que, sendo uma disposição pertencente ao caráter, a virtude do caráter não pode envolver nenhuma capacidade racional, ainda que ela deva ser necessariamente acompanhada de uma virtude racional, a saber, a *phronesis*, na promoção das ações morais.

Outra passagem relevante para a caracterização da virtude do caráter se encontra na abertura de EN VI.2:

τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τότε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον: νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα.

Ao distinguir as virtudes da alma, afirmamos que algumas são virtudes do caráter, outras, virtudes do pensamento. Já discorremos sobre as virtudes do caráter. Falemos então sobre as restantes, começando por dizer algo sobre a alma, do seguinte modo: foi dito antes que há duas partes da alma, a que possui razão e a não-racional; agora, devemos dividir do mesmo modo a parte que possui razão. Considere-se que as partes que possuem razão são duas: uma é aquela pela qual conhecemos os tipos de entes cujos princípios não podem ser de outro modo; outra é aquela pela qual conhecemos as coisas que podem ser de outro modo (EN 1138b35-1139a8).

Na passagem acima, Aristóteles retoma a distinção entre virtude do caráter e virtudes do pensamento, ecoando assim a distinção já apresentada em EN I.13. A virtude do caráter é, implicitamente, caracterizada como ἄλογον em oposição às virtudes que possuem razão (λόγον ἔχον). Quando o estagirita escreve as linhas acima, ainda lhe falta investigar as virtudes do pensamento, as quais serão objetivo de investigação em EN VI. Até então ele havia se ocupado das virtudes do caráter. Se estas fossem racionais, como pretende Lorenz, sua investigação deveria ocorrer junto com a investigação das demais virtudes intelectuais, ou seja, em EN VI. No entanto, ao longo do livro EN VI, não há indícios acerca de uma investigação sobre o aspecto racional da virtude do caráter. Além disso, observa-se que, no trecho acima, Aristóteles desconsidera a parte ἄλογον pelo fato de já ter levado a cabo uma investi-

gação a seu respeito, a qual teve seu lugar ao longo dos livros II, III, IV e V, justamente quando foram investigadas as virtudes do caráter.

Neste capítulo, defendi uma concepção deflacionada de virtude do caráter. Contra Lorenz, argumentei que a virtude do caráter é entendida por Aristóteles como excelência de uma parte não-racional da alma. Ela não possui componentes racionais. Aristóteles concede que ela possa ser dita racional de uma maneira muito peculiar, a qual implica única e exclusivamente que ela é obediente à razão e capaz de escutar às suas exortações. Além disso, não há indícios *decisivos* na EN que permitam ao intérprete afirmar que a *phronesis* seja um componente da virtude do caráter.

Mostrei que a caracterização da virtude do caráter como ἔξις προαιρετική e como μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου não é suficiente para demonstrar que a ela é, parcialmente, racional. Antes, ambas as caracterizações assinalam um trabalho conjuntamente articulado entre virtude do caráter e *phronesis* na formulação do propósito e na promoção de ações virtuosas.

A pedra de toque da minha avaliação dos argumentos defendidos por Lorenz foi EN I.13, articulada com um trecho de EN I.7. Em EN I.13, Aristóteles delinea *ex professo* a sua taxonomia das virtudes. Submeti os trechos aduzidos por Lorenz a essa taxonomia na tentativa de oferecer uma caracterização das virtudes que harmonizasse o mosaico textual da EN.

## Capítulo 2

### Caracterização da Virtude do Caráter

Neste capítulo, aprofundo a caracterização da virtude do caráter. Para tanto, abordo a investigação sobre a virtude do caráter conduzida por Aristóteles em EN II e alguns dos seus desdobramentos em EN III.

Ao longo deste capítulo, apresento, esquematicamente, a teia conceitual articulada pelo estagirita em torno da noção de virtude do caráter. Abordo a noção de habituação, a educação relativa a prazeres e dores, a contribuição de tal educação na constelação de fins adota-

da pelo agente moral, a distinção entre bem e bem aparente e a caracterização aristotélica da virtude do caráter como uma disposição relativa à mediedade. O objetivo, no entanto, não é oferecer uma leitura pormenorizada da teia conceitual mobilizada pelo estagirita e suas dificuldades exegéticas. A exposição será esquemática e almeja oferecer uma caracterização mais precisa da virtude do caráter, além daquela oferecida no capítulo anterior. Tal tarefa é de grande importância para a questão da qual me ocupo primordialmente nesta dissertação.

## 2.1. Exórdio de EN II.1

Antes de iniciar um estudo detalhado das virtudes do caráter e das virtudes do pensamento, Aristóteles começa o livro II reafirmando a divisão de virtudes arquitetada em EN I.13 e apontando a gênese de cada uma delas.

A virtude é dupla: uma intelectual e outra do caráter (cf. EN 1103a14-15). A primeira tem sua gênese e aumento mediados em grande parte pelo ensino, sendo necessário tempo e experiência para o seu desenvolvimento (cf. EN 1103a15-17); a segunda tem sua origem no hábito (cf. EN 1103a15-18), isto é, na prática repetitiva e ordenada das mesmas ações sob certas condições. Entre as palavras “caráter” (ἦθος) e “hábito” (ἔθος), há, inclusive, proximidade, assinala Aristóteles, e, em seguida, sugere que a primeira tenha surgido a partir da segunda (cf. EN 1103a17-18).

Taylor argumenta que, neste capítulo, Aristóteles fornece sua resposta para a questão que abre o diálogo *Mênon* de Platão (*Mênon* 70a1), a saber, se a virtude é (1) ensinada, (2) adquirida pela prática, (3) dada pela natureza ou (4) adquirida de algum outro modo. Segundo ele, no que tange à virtude do caráter, Aristóteles opta pela resposta (2); no que tange à virtude intelectual, a opção endossada é a (1) (cf. Taylor 2009, p. 62). Isto ocorre porque Aristóteles concebe a virtude humana como bipartite, abrindo espaço para que elas possuam gêneses diversas.

Nas próximas seções, ver-se-á que o hábito, ao longo do livro II, despontará como o pilar sobre o qual se assenta o surgimento e a consolidação da virtude do caráter. É por meio do hábito que as disposições morais surgem e se consolidam.

## 2.2. Nem por Natureza (φύσει) nem contra a Natureza (παρὰ φύσιν)

Aristóteles inicia a sua investigação examinando se a virtude do caráter é por natureza (φύσει) ou contra a natureza (παρὰ φύσιν) (cf. EN 1103a18ss), em outras palavras, seu interesse é determinar se os seres humanos nascem com um certo caráter, que seria responsá-

vel por influenciar fortemente ou determinar as suas ações, ou se, ao contrário, a virtude do caráter surge ao arrepio da natureza, isto é, dá-se de modo contrário a uma predisposição inata ao ser humano que lhe faria agir de certo modo.

Na abertura de EN II.1, Aristóteles antecipou, em alguma medida, a resposta a essa questão. Agora, ele busca fundamentar a sua tese e esclarecer os seus meandros. Ao assumir que a virtude do caráter surge pelo hábito, Aristóteles descartou a hipótese de que ela surja de modo natural em nós, pois algo que é por natureza não pode ser habituado a se comportar de maneira diferente (cf. EN 1103a18-19). Aristóteles ilustra isso com o exemplo do comportamento natural da pedra: a pedra, mesmo se lançada centenas de milhares de vezes para cima, não se habitua a se mover para cima em vez de se mover para baixo (cf. EN 1103a20-22); o mesmo ocorre com o fogo, em hipótese alguma, ele pode ser habituado a se mover para baixo em vez de se mover para cima (cf. EN 1103a22). Se a virtude do caráter surgisse por natureza, quem a possuísse não poderia, em hipótese alguma, comportar-se de maneira diversa daquela prevista pelos ditames da virtude que lhe é congênita.

Em se levando às últimas consequências as proposições aristotélicas, seria, irremediavelmente, necessário concluir que, por um lado, uma virtude ao arrepio da natureza é impossível, pois o agente moral nunca seria capaz de possuir virtude se esta fosse contra a natureza, e que, por outro lado, uma virtude que surge por natureza traz como consequência o determinismo do caráter desde a gênese do agente moral, isto é, a virtude seria dada já no despontar do agente moral no mundo, não lhe cabendo alterar os horizontes de valores morais imputados arbitrariamente pela natureza.

A resposta aristotélica repousará num meio termo: por um lado, ele aceitará um certo componente por natureza, mínimo, no entanto; por outro, ele garantirá à habituação o papel de modeladora do caráter.

De acordo com Aristóteles, as virtudes não surgem nem por natureza nem contra a natureza. Mas os homens, por natureza, são aptos a possuí-las (cf. EN 1103a23-25). Dito de outro modo, a natureza garante as condições de possibilidade para a gênese da virtude do caráter, sendo a habituação o processo pelo qual a virtude é aperfeiçoada (τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους) (EN 1103a25-26). Desse modo, nem um caráter virtuoso nem um caráter vicioso são dados no nascimento, apenas a possibilidade do seu desenvolvimento o é. A educação moral garantirá qual das potencialidades será fomentada e desenvolvida a fim de que a virtude ou o vício se consolide como disposição moral.

Ao detalhar a aquisição das virtudes, Aristóteles o faz contrastando-a ao que surge nos seres humanos por natureza. Daquilo que lhes surge por natureza, primeiramente, possuem as capacidades (δυνάμεις), que asseguram ao indivíduo o exercício das atividades que lhes são correspondentes. Por exemplo, o exercício da visão está condicionado à posse da sua potencialidade correspondente, a saber, a capacidade de ver. O mesmo se aplica a todas as outras capacidades sensitivas (cf. EN 1103a26-31). Não é pelo exercício da atividade da visão, isto é, por ver constantemente, que se adquire a capacidade da visão; mas, sim, o contrário: é por possuir a capacidade de ver que se pode exercitar a visão. Assim, no que surge por natureza nos seres humanos, a capacidade precede a sua atividade correspondente e é condição do seu exercício.

Nas virtudes, não ocorre a anterioridade da capacidade em relação à atividade como nas capacidades naturais. Com as virtudes, acontece, justamente, o oposto, de modo que elas se assemelham sensivelmente às técnicas. As virtudes são adquiridas porque as praticamos (cf. EN 1103a30-31). Para que um agente moral possua as virtudes, é preciso, primeiramente, que ele as exercite de modo a consolidar uma disposição virtuosa e, então, passe a agir a partir de tal disposição. No processo de aquisição das virtudes, funciona um princípio inverso ao aplicado às capacidades congênicas: a atividade possui anterioridade em relação à virtude que lhe é correspondente. As atividades são responsáveis por consolidar as respectivas virtudes. Aqui vigora o adágio de que “o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo” (ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν) (EN 1103a32-33). A essa caracterização subjaz uma objeção que, aqui implícita, é explicitada por Aristóteles mais adiante. Ela denuncia um possível círculo vicioso na caracterização proposta por Aristóteles. Quem pratica ações virtuosas já não seria virtuoso? Como praticar ações virtuosas é condição para alcançar a virtude, se praticar ações virtuosas já seria marca incontestável de alguém que possui virtude?

O próprio Aristóteles aborda essa questão em EN II.4:

ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας; εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικὰ, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί. ἢ οὐδ' ἐπὶ τῶν τεχνῶν οὕτως ἔχει; ἐνδέχεται γὰρ γραμματικὸν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου. τότε οὖν ἔσται γραμματικὸς, ἐὰν καὶ γραμματικὸν τι ποιῆσῃ καὶ γραμματικῶς; τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικῇ. ἔτι οὐδ' ὁμοίον ἐστὶν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν: τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς; ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ

προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττει.

Pode-se questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justos, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seriam gramáticos e músicos. Ou bem isso não ocorre nem mesmo nas técnicas? Com efeito, é possível fazer algo de cunho gramatical quando faz algo de cunho gramatical e de modo gramatical, e isto é fazer segundo a gramática que está nele. Além disso, não é nem mesmo similar no tocante às técnicas e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas técnicas têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável (EN 1105a17-33).

A fim de responder à questão formulada acima, Aristóteles introduz algumas distinções em relação às ações morais e às técnicas. Há dois modos pelos quais elas podem ser realizadas. Usando a distinção proposta por Taylor (cf. 2009, p. 82), é possível fazer algo técnico tal qual prescreve a técnica sem mais e é possível fazê-lo de um modo especial característico da pessoa que possui a técnica em questão. No primeiro caso, a atividade é realizada, como coloca Aristóteles, sob a orientação de algum instrutor ou até mesmo por acaso. Nesse caso, não se tem propriamente o exercício da técnica. Para que algo seja *tecnicamente* feito, é necessário que seja feito de acordo com a técnica possuída por quem o faz. As atividades que são feitas do primeiro modo, todavia, podem ser vistas como constituindo os degraus a partir dos quais será consolidada a disposição relativa à técnica. Primeiro, as ações são realizadas sob a orientação de um instrutor e, paulatinamente, as habilidades necessárias para o exercício da técnica são inculcadas no aprendiz de modo que, ao final, ele deixará de ser aprendiz e passará a produzir *tecnicamente* algo, ou seja, de acordo com a técnica que ele possui, tornando-se, portanto, um legítimo artífice. Entendida a distinção dessa forma, as afirmações de que é por construir que alguém se torna construtor ou por tocar cítara que alguém se torna citarista ganham contornos mais precisos.

A mesma distinção aplicada às técnicas aplica-se às virtudes. É possível agir segundo o que prescreve a virtude, mas sem agir *virtuosamente*. No entanto, diferentemente das técnicas, os critérios para avaliar se uma ação foi realizada virtuosamente são mais rígidos. Aristóteles anota que, se na técnica o bom estado do produto final é prova inegável da competência do artífice, o mesmo não acontece no caso da ação moral (cf. EN 1105a27-31). Nesse caso, não apenas a ação deve ser considerada na avaliação, mas também o modo pelo qual o agente moral a realizou. Para isso, Aristóteles elenca três critérios que devem ser satisfeitos pelo agente moral: (i) ele deve agir com conhecimento, (ii) agir segundo propósito, realizando

a ação em vista dela mesma e (iii) agir portando-se de modo firme e inalterável<sup>35</sup>. Aristóteles estabelece, assim, critérios internos e externos de avaliação das ações morais. A simples adequação externa da ação moral às prescrições da virtude é insuficiente para que a ação seja tomada como uma ação realizada *virtuosamente*.

À objeção levantada, a resposta aristotélica é que a prática de ações virtuosas é o caminho para agir virtuosamente, mas ainda não se configura propriamente como *agir virtuosamente*, pois falha em cumprir os requisitos elencados pelo estagirita. Nessa medida, é possível praticar ações virtuosas sem ainda ser virtuoso, mas é preciso enfatizar que tais ações não derivam da virtude possuída por quem as pratica e, portanto, não podem ser tidas como ações *propriamente* virtuosas.

### **2.3. O Processo de Habituação e a Analogia com a Técnica**

Nos primeiros capítulos de EN II, a analogia com a técnica é um recurso do qual Aristóteles lança mão para arrazoar sobre o aprendizado das virtudes. No entanto, de saída, é preciso alertar que não há apenas semelhanças entre as técnicas e as virtudes, elas também possuem algumas dessemelhanças, as quais são também consideradas por Aristóteles; por exemplo, os critérios de avaliação de cada uma delas, como foram explorados na seção anterior. A analogia entre as duas, portanto, deve ser tomada cautelosamente respeitando-se os hiatos existentes entre elas.

No caso das técnicas, para que alguém possua maestria em alguma delas, é elemento imprescindível a prática reiterada das atividades sobre as quais elas dizem respeito. Sem prática, a técnica não desponta. Por exemplo, alguém só se torna guitarrista após aprender a tocar guitarra (cf. EN 1103a34), cuja aprendizagem envolve a execução reiterada, com a guitarra, de músicas, da escala cromática, bem como outros exercícios que impliquem o desenvolvimento de habilidades indispensáveis para tal atividade. A prática incute, paulatinamente, no aprendiz as habilidades relevantes para tocar guitarra. Tal retrato se aplica em relação à técnica da construção, bem como às demais técnicas (cf. EN 1103b10).

Entretanto, é importante anotar que a prática não leva, inexoravelmente, à perfeição. Aristóteles alerta que tanto os bons quanto os maus artífices, todos eles, tornaram o que são por conta da prática (cf. EN 1103a34-1103b12). Os bons artífices e os maus artífices possuem a prática como solo comum das suas condições. Isto torna claro que a prática é condição necessária, mas não suficiente, da boa técnica, e a mesma situação será observada em relação

---

<sup>35</sup> Conferir nota de rodapé nº. 24 para discussão sobre essas cláusulas.

às virtudes. A questão que emerge é se, ao lado da prática, é preciso algum critério suplementar a ser satisfeito para se tornar um bom artífice ou se apenas a prática em questão precisa ser mais bem qualificada, isto é, apenas um certo tipo de prática torna alguém um bom artífice, não qualquer prática.

A formação do bom e do mau artífice se distingue pelo modo pelo qual a prática que conduz à posse da técnica é exercida, isto é, a boa prática conduz à formação de um excelente artífice, a má prática, à de um péssimo. Assim, não é qualquer prática que produz a posse escorreita das habilidades envolvidas na técnica, mas apenas a boa prática. Nesse contexto, é de importância inegável atentar ao modo pelo qual as atividades são praticadas; pois as disposições (ἔξεις) são consolidadas consoantes à qualidade das atividades (cf. EN 1103b22-23).

As virtudes seguem, dentro de dados limites, o modelo das técnicas; elas, as virtudes, também são adquiridas através da prática reiterada e ordenada de ações de certo modo, portanto através do hábito, processo responsável por consolidar as disposições morais. É por praticar atos de justiça que se sedimenta uma disposição justa, bem como é por praticar atos temperantes que se sedimenta uma disposição temperante. O mesmo ocorre em relação a todas as outras virtudes. Em razão de Aristóteles apresentar o modelo de aquisição da virtude como similar ao das técnicas, a consequência é que não só a virtude surge da prática, mas também o vício. A primeira surge da boa prática; o segundo, da má.

Com relação à aquisição das virtudes, Aristóteles afirma:

*πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πρᾶττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀργάς: οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ' ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὕτως. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.*

Agindo nas transações entre os homens, tornam-se uns justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, tornam-se uns corajosos; outros, covardes. O mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros, intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito. Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares (EN 1103b14-22).

Acima, Aristóteles, explicitamente, explora o papel da habituação na consolidação da virtude do caráter. A habituação se apresenta como a prática de certas ações de uma certa maneira de modo a sedimentar uma disposição moral. Isto dito, é importante que a habituação, aponta Aristóteles, ocorra desde a mais tenra infância, pois, após a sedimentação de uma disposição, ela se torna como que uma segunda natureza e difícil é a tarefa de remodelá-la (cf.

EN 1152a29-31); no entanto, deve-se assegurar, é preciso salientar, que ela se dê de maneira adequada a fim de que se engendre virtude e não vício.

De imediato, é preciso alertar que a virtude do caráter em estrito sentido não surge sem a colaboração da *phronesis* (EN 1144a26-b1, EN 1144b16-17, EN 1145a4-6 e EN 1178a17-19). Uma boa habituação é insuficiente para tornar alguém virtuoso no sentido mais rigoroso da palavra, conquanto a boa habituação cumpra papel relevante nessa questão por ser condição necessária para a virtude propriamente dita (cf. EN 1144b1-17).

#### 2.4. Educação em Relação a Prazeres e Dores

Em II.3, Aristóteles afirma que a virtude do caráter diz respeito a prazeres e dores (περὶ ἡδονάς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή) (EN 1104b8-9). Assim, é preciso desde a infância ser educado a se aprazer e a se afligir com o que se deve (cf. EN 1104b11-12), uma vez que prazer e dor exercem influência incontestável nas ações. Prova disso é que há atos vis que são cometidos por conta do prazer, enquanto alguns atos belos são evitados por conta da dor (cf. EN 1104b9-11). Nessa medida, Aristóteles considera desacertado caracterizar a virtude como impassibilidade no que tange a prazeres e dores (cf. EN 1104b24-26), sendo preciso, antes, que a educação moral concentre seus esforços em incutir nos agentes morais uma boa disposição no que diz respeito a prazeres e dores (cf. EN 1104b27-28) em vez de esforçar-se em suprimi-los. Dito de outro modo, é papel da educação moral fazer os agentes se portarem de modo adequado no que concerne a prazeres e dores.

No trecho abaixo, Aristóteles explicita por que o prazer cumpre papel fundamental na educação moral:

τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν: κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ: καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.

Também se nos tornaria evidente que concernem a estas mesmas coisas ainda pelo seguinte. Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o prazeroso – e três os contrários – o feio, o danoso, e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo que cai na rubrica busca, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos (EN 1104b30-1105a1).

No excerto, Aristóteles apresenta os três objetos de busca e os três objetos de fuga. Com isso, Aristóteles delimita as características daquilo que é perseguido ou evitado pelo agente moral. No caso do que é perseguido, embora Aristóteles estabeleça três categorias, ele

assume que o proveitoso e o belo podem ser subsumidos à categoria do “prazeroso”. Isto traz como consequência que mesmo o proveitoso e o belo podem ser perseguidos em razão de se revelarem prazerosos. Seguindo esse raciocínio, Aristóteles parece insinuar que aquilo que é perseguido é objeto de busca em alguma medida por se apresentar como prazeroso, conquanto também possa ser proveitoso ou belo, além de prazeroso. Nessa medida, ser educado a buscar os prazeres devidos é de importância capital, pois ele se apresenta como característica primordial daquilo que é perseguido pelo agente moral.

Além de pôr em relevo o papel-chave do prazer no trecho acima, Aristóteles introduz uma tese importante, ainda que o faça oblíqua e sub-repticiamente, a saber, que aquilo que se apresenta como prazeroso não é o mesmo para todos. No caso do homem perverso (κακός), ele erra acerca dos objetos de busca por errar na avaliação daquilo que é prazeroso. Por isso, é importante que o agente moral seja bem-educado nos prazeres e dores, pois do bom uso deles surge o homem bom e do mau uso, o homem perverso (cf. EN 1105a12-13). Caso tenha sido mal habituado, o agente moral perseguirá como bom e prazeroso aquilo que não o é em razão de ter sido habituado a persegui-lo e com ele se regozijará, de modo que lhe aparecerá como um bem (cf. EN 1113a15-1113b1). Retomo esse ponto e seus desdobramentos nas seções 2.6 e 2.7.

Até agora, Aristóteles argumentou que a virtude do caráter tem sua origem no processo de habituação, que sua aquisição se assemelha à aquisição da técnica, e que ela está, intrinsecamente, relacionada a prazeres e dores. Em II.5, o estagirita se põe a investigar o que propriamente seja a virtude. Seu objetivo é determinar o gênero da virtude do caráter.

## **2.5. Virtude do Caráter: emoção, capacidade ou disposição? Disposição relativa à medi- idade**

Em EN II.5, Aristóteles se lança a investigar o que é a virtude (τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον) (cf. EN 1105b19). Três estados da alma humana são assumidos no argumento como possíveis candidatos à resposta da questão “o que é a virtude?”: emoções (πάθη), capacidades (δυνάμεις) e disposições (ἔξεις) (cf. EN 1105b20). Tais estados da alma são os pleiteantes ao posto de gênero da virtude do caráter. Antes de dizer qual o gênero da virtude, entretanto, Aristóteles discorrerá sobre cada um dos estados da alma visando oferecer uma caracterização apropriada deles.

Para ilustrar o que entende por emoções, Aristóteles enumera uma lista delas: apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, etc. (cf.

EN 1105b21-22) e acrescenta que emoções são “em geral tudo a que se segue prazer ou dor” (ὄλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη) (EN 1105b22-23). Com tal indicativo, Aristóteles já antecipa ao leitor que, de algum modo, as emoções se encontram relacionadas com a virtude do caráter, uma vez que, como foi mostrado, Aristóteles enfatizou o papel dos prazeres e dores na formação do caráter, e tanto os prazeres quanto as dores, ele agora o afirma explicitamente, relacionam-se com as emoções.

Após apresentar as emoções, Aristóteles delimita o que entende por capacidade. Segundo ele, as capacidades devem ser entendidas como “os estados ou condições em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos” (δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι) (EN 1105b23-24). Os seres humanos têm emoções, isto é, são παθητικοὶ (cf. EN 1105b24), em função da sua capacidade emocional. Dito de outro modo, é em razão da capacidade emocional que é possível ter emoções, elas são as condições de possibilidade sem as quais as emoções não rebentam.

Por último, Aristóteles apresenta as disposições. Elas são circunscritas como estados “em função dos quais nos portamos bem ou mal em relação às emoções” (ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς) (cf. EN 1105b25-26). Diferente das capacidades que dizem respeito apenas à possibilidade de se ter emoções, a disposição é entendida como o modo pelo lidamos com as emoções, o que, em última instância, implica dizer que ela também diz respeito ao modo pelo qual lidamos com prazeres e dores, pois as emoções envolvem prazeres e dores.

Após apresentar os três estados da alma e discorrer sobre eles, Aristóteles busca precisar qual deles é o gênero da virtude. As emoções são desconsideradas como resposta à questão. Como ninguém é censurado por simplesmente se encolerizar, mas, sim, por fazê-lo de certa forma, as emoções não podem ser o gênero da virtude (cf. EN 1105b28-1106a6). Emocionar-se sem mais não implica virtude ou vício. Por sua vez, as capacidades também são descartadas. A razão é que não se pode imputar virtude ou vício a alguém simplesmente por ser capaz de ter emoções (cf. EN 1106a4-9). Além disso, Aristóteles argumenta que a capacidade de ter emoções não pode ser assumida como o gênero da virtude (cf. EN 1106a9-10), pois a capacidade emocional surge em nós por natureza e foi assumido anteriormente que a virtude *não* surge em nós por natureza. Tendo, então, descartado emoções e capacidades, restam somente as disposições. Assim, a virtude se apresenta como uma disposição que se rela-

ciona com o bem portar-se em relação às emoções, ou seja, é virtuoso aquele que, frente às demandas morais, porta-se de maneira emocionalmente adequadamente – como se deve, quando se deve, e todas as outras cláusulas (cf. EN 1104b12, EN 1104b21-26 e EN 1109a24-29). Ainda é preciso, contudo, delimitar qual tipo de disposição a virtude do caráter é.

Em EN II.6, Aristóteles cumpre tal tarefa. A virtude do caráter é uma disposição relativa à mediedade no que concerne a ações e a emoções. A mediedade dista igualmente dos extremos, a saber, do excesso e da falta, onde residem os vícios. As ações e emoções são ditas virtuosas quando se dão de acordo com a mediedade, ou seja, não pecam pelo excesso nem pela falta. Aristóteles assinala que a mediedade referente à virtude é uma mediedade relativa a nós ( $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ) (cf. EN 1106a31 e EN 1106b7). Atentando-se ao fato de que os contextos morais são variegados (cf. EN 1094b14-16, EN 1104a7-10, EN 1137b13-32 e EN 1165a12-14), Aristóteles assevera que o meio-termo não é o mesmo e nem um único para todos os casos. Assim, a cada demanda moral, faz-se necessária uma investigação judiciosa de como, naquele contexto e com aquele agente moral<sup>36</sup>, o meio-termo se perfaz.

A importância de se portar de maneira adequada em relação a prazeres e dores e, conseqüentemente, em relação às emoções e ações, respeitando a mediedade, dá-se na medida em que prazeres e dores são de fundamental importância no que diz respeito à constelação de fins que surgem para o agente moral como dignos de serem perseguidos. Como já foi mostrado, o prazer perpassa todos os objetos de busca, possuindo inegável importância nos fins eleitos pelo agente moral.

Uma avaliação da definição da virtude do caráter oferecida em 1106b36-1107a2 será feita ao final da dissertação. Não a faço aqui, pois é preciso, primeiramente, explicitar o trabalho da *phronesis* no processo de deliberação. Apenas após cumprir tal tarefa, será possível abordar, satisfatoriamente, a definição oficial de virtude do caráter. O papel da *phronesis* na deliberação será explicitado no próximo capítulo e a articulação entre virtude do caráter e *phronesis* será tratada no quinto capítulo.

---

<sup>36</sup> Tal observação de Aristóteles pode ser tomada de dois modos: (i) o meio-termo é diferente em diferentes contextos em função dos contextos diferirem um do outro e/ou (ii) o meio-termo é diferente em diferentes contextos em função dos agentes morais serem diferentes. A primeira opção tem como suporte as passagens onde Aristóteles afirma que o que se deve fazer deve ser investigado de acordo com o contexto. A segunda opção tem em seu favor o exemplo de Milo dado por Aristóteles em EN II.6 onde é evidente que o meio-termo é dado em razão de características do agente moral. À primeira vista, não parece haver incompatibilidade entre as duas opções. Para um estudo minucioso da noção de mediedade e uma análise pormenorizada dessas questões, ver Hobuss 2009. Limito-me a oferecer uma caracterização bastante geral da mediedade, por duas razões: (i) ela não é o foco da minha investigação e (ii) o objetivo deste capítulo é oferecer uma caracterização geral da virtude do caráter em EN II sem adentrar nas minúcias e detalhes exegéticos.

## 2.6. Prazer e Fins Morais

Agora, chamo a atenção para o importante papel ocupado pela disposição na formação da visão de bem do agente moral. Tal tema, tratado brevemente em EN I, ganhará um novo desdobramento em EN III. Nesta seção, abordo, brevemente, como a questão é apresentada em EN I pelo estagirita.

Em EN I, Aristóteles afirma:

τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστω δ' ἐστὶν ἡδὴ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα: τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδέαι καὶ καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὲ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὡσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν: οὔτε γὰρ δίκαιον οὔθεις ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Com efeito, o prazer é algo que pertence à alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amante de cavalos e um espetáculo ao amante de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto advéncio, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos (EN 1099a7-20).

Em seu clássico artigo *Aristotle on Learning to Be Good*, Burnyeat defende que, a fim de que o agente moral aprenda a desejar e sentir prazer com uma dada atividade, é insuficiente que ele aprenda apenas racionalmente que ela é prazerosa, ou seja, que algum instrutor ou professor lhe diga que a realização de determinada atividade é prazerosa. Antes é preciso que, por meio de suas experiências, ele “aprenda” – tomado aqui no sentido forte proposto por Burnyeat, a saber, aprender por si mesmo e em razão de experiências pessoais<sup>37</sup> –, a sentir prazer nas atividades virtuosas e dor nas atividades viciosas.

---

<sup>37</sup> Para Burnyeat não basta saber que algo é prazeroso, é preciso que o agente moral, por meio da prática, aprenda a sentir prazer com aquilo que ele aprendeu racionalmente ser prazeroso: “There is such a thing as learning to enjoy something (painting, music, skiing, philosophy), and it is not sharply distinct from learning that the thing in question is enjoyable. Once again we need to eliminate the weak sense of learn, the sense in which to have learned that skiing is enjoyable is simply to have acquired the information, regardless of personal experience. In the strong sense I learn that skiing is enjoyable only by trying it myself and coming to enjoy it. The growth of enjoyment goes hand in hand with the internalization of knowledge” (Burnyeat 1980, p. 76).

A educação moral no que concerne aos prazeres e dores habilita o agente moral a aprender, no sentido proposto por Burnyeat, a sentir prazer com determinado conjunto de atividades e a sentir dor com outras. O primeiro conjunto de atividades, se a educação moral for levada a cabo com sucesso, será o das atividades virtuosas; o segundo, o das atividades viciosas. Assim, o cerne da educação moral do caráter consiste na formação de um caráter que desfrute de prazer no desempenho das atividades virtuosas, enquanto que as atividades viciosas lhe sejam dolorosas<sup>38</sup>.

Destarte, os cidadãos devem, primeiramente, ter seu caráter educado do melhor modo possível, a fim de que as atividades que se lhe apresentam como causa de regozijo sejam as atividades virtuosas. Tal educação é apresentada por Aristóteles como a primeira etapa da formação moral, uma vez que argumentos morais não frutificam se as sementes da virtude não tiverem sido previamente lançadas no caráter por meio da habituação (cf. EN 1179b23-31). Uma boa educação moral dos prazeres previne o agente moral de adquirir desejos incorretos e, assim, previne-o de guiar sua ação por meio de prazeres que não se coadunam com a virtude, como o faz, por exemplo, o acrático e o vicioso.

## 2.7. O Bem e o Bem Aparente

Aristóteles argumenta no último trecho citado que o verdadeiramente prazeroso é o que surge como prazeroso para o homem virtuoso. O que aparece como prazeroso não é igual para todos. A cada pessoa aparece como prazeroso aquilo em função do qual ela foi habituada a sentir prazer. Nessa medida, o que não é verdadeiramente prazeroso pode aparecer como verdadeiramente prazeroso a alguém, podendo, portanto, em alguns casos, estorvar o agente moral em seu horizonte de valores morais. Como o prazer serve de guia na fixação dos objetos que devem ser perseguidos nas ações morais, ele é responsável por incitar o agente moral a agir tomando como fim aquilo que se apresenta como prazeroso. Logo, tomar como prazeroso o que é um vício trará como resultado a realização de atividades conforme o vício, as quais, reiteradamente praticadas, conduzem à consolidação de uma disposição viciosa.

Essas considerações surgem pelo fato de que, para Aristóteles, o que surge como prazeroso para *todos* os homens é o bem aparente; contudo, para aqueles que foram bem-

---

<sup>38</sup> Um exemplo de como a boa educação do caráter pode impedir que um agente moral persiga um fim incorreto, mesmo que tal fim seja apresentado pela razão, é dado pelo caso de Neoptólemo, que, mesmo tendo sido persuadido por Odisseu a mentir para Filoctetes a fim de conduzi-lo à guerra de Troia – e não sem boas razões, uma vez que, ao levar Filoctetes às naus argivas, ele lhe garantia (i) a cura da chaga e (ii) a glória de derrotar o exército troiano –, não leva a cabo o engodo em virtude de lhe ser doloroso mentir (cf. EN 1146a16-21 e EN 1151b17-22).

educados no que se refere aos prazeres, o bem aparente e o bem coincidem. Aristóteles expressa de modo claro tal ideia em EN III.4:

τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι: οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται.

Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e prazerosas próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa como se fosse um padrão e uma medida delas. À turba o engano, parece, engendra-se devido ao prazer, pois, não sendo de fato um bem, parece ser (EN 1113a25-34).

Aristóteles compara o homem saudável ao virtuoso. O primeiro é capaz de julgar corretamente o doce e o salgado, pois seu aparato sensório encontra-se em perfeitas condições. Portanto, o que lhe aparece como doce ou amargo assim o é. Já o que aparece como doce ou amargo ao doente é diferente do que aparece ao homem saudável. Porém, não se pode dizer que o homem doente esteja julgando corretamente, pois seu aparato sensório está turvado pela doença. Além disso, ninguém são lhe tomaria como parâmetro para julgar o doce e o amargo. A mesma relação ocorre entre o virtuoso e o vicioso. O primeiro passou por um processo de habituação que lhe permitiu aprender a desejar as atividades virtuosas. Por isso, sente prazer com o que se deve. Pode-se dizer que sua alma se encontra saudável, ou saudavelmente disposta em relação ao prazer. Por outro lado, o vicioso deseja aquilo que não se deve e o prazer que ele sente não deve ser tomado como indício do que é verdadeiramente prazeroso; mas como indício de engano e vício.

Essa ideia é retomada por Aristóteles em EN X:

τὰ δὲ τούτω δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν: πολλὰ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται: ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις.

Se as coisas que ele [o virtuoso] acha enfadonhas parecem prazerosas a outros, não há nada de surpreendente nisso, pois os homens podem ser pervertidos e estragados de muitos modos; e tais coisas não são realmente prazerosas, mas só o são para essas pessoas e outras nas mesmas condições (EN 1176a19-24).

No trecho exposto, ao afirmar que os homens podem ser estragados e pervertidos de muitos modos, Aristóteles faz, implicitamente, emergir a tese de que os desejos não são incontroláveis e não se dirigem arbitrariamente aos objetos. Eles podem ser treinados e canalizados a desejar as coisas corretas – e dessa forma sentir prazer com elas –, assim como podem ser canalizados a desejar o que não se deve. O que marcará a diferença será a educação recebida. Em comentando a ética aristotélica, Achtenberg, arguciosamente, nota esse ponto e extrai suas consequências para o tipo de vida moral defendida pelo estagirita na EN:

Aristóteles não nos pede nem para suprimir nossas emoções, como certos moralistas fariam, nem para suprimir nosso intelecto, como fariam certos irracionalistas. Em vez disso, ele nos apresenta um retrato de uma vida harmônica, uma na qual o que nós queremos e o que nós pensamos pode estar em acordo na maioria das vezes<sup>39</sup>.

Aristóteles insiste na importância da educação dos prazeres por duas razões: a primeira é que os desejos, os quais perseguem prazeres e evitam dores (*de An.* 431a8-17), são capazes de determinar a ação, podendo, inclusive, impelir o agente moral a realizar ações conforme o vício, o que deve ser evitado por meio de uma educação correta dos desejos; a segunda é que eles são capazes de determinar qual a visão de bem que se formará para o agente moral, apresentando algumas atividades como agradáveis em detrimento de outras conforme a disposição consolidada, tal qual é evidenciado pela seguinte passagem: “somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade, pomos o fim que lhe corresponde” (καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἐσμεν, καὶ τῶ ποιοὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα) (EN 1114b22-24).

Ao que os textos indicam, por ter uma certa disposição sedimentada pela prática, o agente moral põe o fim relativo à disposição. Para Aristóteles, ao menos numa leitura *prima facie* do texto como propõem alguns, as virtudes do caráter seriam responsáveis por fornecer ao agente moral os fins a serem adotados (cf. EN 1144a7-9, EN 1145a5-7, EN 1151a15-19, e, em alguma medida, EN 1114b22-24). Com a exposição feita até agora, constata-se que a educação das emoções levada a cabo por meio de uma habituação de prazeres e dores é responsável por predispor o agente moral a perseguir determinadas atividades, quais sejam, aquelas com as quais o agente moral aprendeu a sentir prazer, pois elas lhe serão apresentadas como dignas de serem perseguidas, e a evitar aquelas que lhe causam dor. Nessa medida, pode-se

---

<sup>39</sup> Texto original em inglês: “Aristotle asks us neither to suppress our emotions, as certain moralists would, nor to suppress our intellect, as would certain irrationalists. He holds out for us, instead, a picture of a harmonious life, one in which what we want and what we think can, for the most part, be in accord” (cf. Achtenberg 2002, p. 10).

dizer que, de algum modo, o caráter é responsável por fornecer os fins morais. Ainda não é claro, contudo, qual a natureza desses fins. Para tanto, faz-se necessário investigar a contribuição e o papel exercidos pela *phronesis*, bem como analisar de que modo a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” deve ser compreendida. No entanto, pela caracterização feita até agora da virtude do caráter, já é possível afirmar que os desejos e as emoções cumprem papel importante na constelação de fins adotada pelo agente moral, podendo ser tanto pedra de construção quanto pedra de tropeço na formação moral.

### Capítulo 3

#### **A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη: deliberação e *phronesis***

Ao longo de EN III (cf. EN 1111b26, EN 1112b11-12, EN 1112b33-34, EN 1113a14-15 e EN 1113b3-4) – e em uma ocasião em EN VI (cf. EN 1145a6) –, Aristóteles se refere ao objeto de deliberação com a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” e expressões, ligeiramente, diferentes. Uma tradução fidedigna e exata da expressão grega traria como resultado em português algo como “as coisas em direção aos fins” ou “as coisas relativas aos fins”, que, dado o contexto onde estão inseridas no texto aristotélico e na tentativa de buscar uma expressão mais informativa no vernáculo, podem ser convertidas em algo como “as coisas que conduzem aos fins” ou “as coisas que promovem os fins”. Além dessas traduções que buscam manter certa proximidade à expressão grega, há uma tradução utilizada por vezes para se referir à

expressão em questão, a saber, “meios”. De partida, é preciso observar, entretanto, que tal opção de tradução reduz inconvenientemente o alcance da expressão, pois induz o leitor a interpretá-la como introduzindo exclusivamente uma noção de meios instrumentais. Ao longo deste capítulo, pretendo mostrar que esta não é a única maneira de se compreender a expressão τὰ πρὸς τὰ τέλη. Embora eu utilize a expressão “meios” em algumas ocasiões (em especial, no quarto capítulo), ela é utilizada por mera economia de referência, o que não implica, de minha parte, a adoção de interpretação segundo a qual a expressão deva ser interpretada como se referindo única e exclusivamente a meios instrumentais.

Além da interpretação segundo a qual a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” faria referência à noção de meios instrumentos, há duas outras interpretações que apresentam saídas mais engenhosas para o problema do papel que deve ser conferido à *phronesis*. Uma delas já se encontra consolidada na discussão bibliográfica sobre a questão – podendo, inclusive, ser denominada clássica –, enquanto que a outra tem despontado em algumas interpretações; no entanto, ainda não goza do mesmo prestígio das duas primeiras, apesar de resolver questões que as duas primeiras interpretações deixam em aberto ou respondem de maneira insatisfatória, questões relativas à distribuição de papéis entre virtude do caráter e *phronesis* no que diz respeito aos fins e aos “meios” da ação moral.

### **3.1. A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη e a *Phronesis*: breves considerações**

Compreender a expressão τὰ πρὸς τὰ τέλη é compreender, em última instância, o papel desempenhado pela *phronesis* na ação moral, uma vez que tal expressão introduz o objeto preciso da deliberação e, com isso, circunscreve o âmbito de jurisdição da *phronesis*.

Em passagens da EN VI, Aristóteles caracteriza a *phronesis* como uma capacidade calculativa da parte racional da alma (cf. EN 1139a14-17 e 1140b26) responsável pela deliberação (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31, EN 1141b8-10 e EN 1142b31-32). As deliberações levadas a cabo pela *phronesis* são boas deliberações (cf. EN 1142b31-33) e possuem um conjunto de requisitos que devem ser satisfeitos que não se encontram em toda e qualquer deliberação. A relação entre *phronesis* e boa deliberação será minuciosamente abordada no quarto capítulo. A deliberação é responsável por determinar “as coisas relativas aos fins”. A expressão é vaga e pouco informativa. Assim, algumas dúvidas surgem: será que tal expressão é responsável por restringir em demasia o papel da *phronesis* ao instrumentalizá-la, tornando-a simples vassala da virtude do caráter? Não caberia à *phronesis* nenhuma responsabilidade pela determinação dos fins da ação? O que exatamente são “as coisas relativas aos

fins”? São meios? Se sim, de qual espécie? Estas são algumas questões que se colocam ao intérprete da obra quando ele busca compreender qual o alcance da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” no processo deliberativo. Os limites de atuação da *phronesis*, ao menos no que tange à deliberação, são dados pelo alcance de tal expressão.

Algumas tentativas de compreensão da expressão foram avançadas pela bibliografia secundária, nem todas com consequências desejáveis para a compreensão da distribuição de competências entre a virtude do caráter e a *phronesis*. Uma pecam por instrumentalizar a *phronesis*; outras, por elanguescer o papel da virtude do caráter. Ao longo das próximas seções, exploro algumas dessas leituras, visando apresentar suas consequências para a interpretação do papel da virtude do caráter e da *phronesis* na ação moral.

### **3.2. A Expressão Τὰ Πρὸς Τὰ Τέλη: três leituras**

Na bibliografia secundária, duas leituras são proeminentes. De um lado, a leitura que defende que os meios arregimentados pela *phronesis* a fim de alcançar os fins morais seriam meios instrumentais; de outro, a leitura de que os meios mobilizados pela *phronesis* seriam meios constituintes. Tal distinção já aparece no começo do século XX nos comentários de Greenwood a EN VI (cf. 1909, p. 58-59). A primeira leitura é pouco promissora e filosoficamente infecunda, pois traz como resultado a instrumentalização da *phronesis* e acaba por lhe retirar qualquer valor moral intrínseco, tornando seu valor moral parasitário da virtude do caráter. A segunda leitura possui maior fôlego filosófico e traz resultados filosóficos interessantes; ela, no entanto, não parece ser capaz de explicar adequadamente o papel da virtude do caráter frente à *phronesis* e à deliberação, uma vez que esvazia a sua função ao máximo e acaba por reduzi-la a um desejo anódino pela *eudaimonia*, que é, inteiramente, delimitada pela razão.

Além dessas duas leituras, há uma terceira opção. Nela, à *phronesis* é concedido valor moral intrínseco ao mesmo tempo em que se garante à virtude do caráter o papel de fornecer ao agente moral a constelação de fins morais a ser perseguidos, ainda que, é preciso acrescentar, de maneira não plenamente determinada, garantindo um espaço para a atuação da *phronesis* que lhe assegurará seu valor moral. Uma tímida sugestão dessa leitura é encontrada em McDowell (cf. 1998, p. 26). Uma forma robusta dessa interpretação foi, recentemente, defendida por Angioni (cf. 2009a) e aventada por Moss (cf. 2012, p. 195-196).

### **3.3. A Leitura de Meios Instrumentais**

Inegavelmente, a leitura de meios instrumentais é a que traz as consequências mais adversas à empreitada de assegurar à *phronesis* valor moral próprio na tarefa de identificar apropriadamente e selecionar acertamente “as coisas relativas aos fins”<sup>40</sup>.

Seguindo tal interpretação, a *phronesis* deve ser entendida como uma mera capacidade de arregimentar os meios mais eficientes para a realização de um determinado fim. Os meios são tomados como extrínsecos ao fim almejado. Seu papel é cumprir etapas necessárias para a realização do fim, que emerge como resultado dos meios empregados. A leitura de meios instrumentais pode ser descrita da seguinte forma: por meio de uma atividade ou do emprego de algum instrumento x obtém-se um resultado y, que não se confunde com a atividade ou com o emprego do instrumento utilizado para a sua obtenção.

A consequência dessa estratégia é que ela torna a *phronesis* completamente destituída de valor moral próprio e, a rigor, inviabiliza a distinção que Aristóteles estabelece entre *phronesis* e mera destreza (*deinotes*) em EN VI. A destreza é a capacidade de deliberar de maneira eficiente em relação a qualquer fim posto. Dado um fim, não importa se moral ou imoral, ela habilmente selecionará os meios mais eficientes para realizá-lo, ou seja, ela é destituída de qualquer valor moral intrínseco, sendo-lhe assegurada apenas a escorreita eficiência no cálculo dos meios (cf. EN 1144a23-28). A *phronesis*, diferentemente da destreza, é caracterizada como uma capacidade de deliberar exclusivamente em vista de fins moralmente corretos.

Na leitura de meios instrumentais, o valor moral da *phronesis* passa a ser derivado e, nessa medida, parasitário do fim que a guia. Exemplifiquemos a questão com a seguinte situação: a ação de cuidar de alguém rico, sem herdeiros, sem laços afetivos estreitos com amigos por conta de vicissitudes da vida e que possui uma doença que, no curto ou médio prazo, levá-lo-á a óbito, pode ser caracterizada negativa ou positivamente do ponto de vista moral. Ela pode ser considerada (i) virtuosa se o agente moral a realiza tendo como objetivo ser prestativo e solidário ajudando pessoas em necessidade, ou (ii) pode ser considerada viciosa se o agente moral apenas intenciona herdar, ainda que parcialmente, a fortuna do doente. Em ambos os casos, a ação do ponto de vista da descrição externa é a mesma e se pode atribuir

---

<sup>40</sup> Geralmente, a leitura de meios instrumentais é apresentada pelos intérpretes da EN ou para contrastar com as suas próprias leituras, a fim de mostrar as vantagens e virtudes da leitura que propõem, ou para contrastar com leituras não-instrumentalistas defendidas por outros intérpretes no interesse de ressaltar as desvantagens da leitura instrumentalista (cf. Tuozzo 1991, p. 193-212; Angioni 2009a, p. 187-189 e 192-196; Zingano 2008, p. 185-187; Moss 2011, p. 241-251; Moss 2012, p. 191-198). Isto ocorre porque a leitura de meios instrumentais é bastante problemática para a compreensão do importante papel da deliberação, conforme espero deixar evidente nesta seção.

ir aos dois agentes morais o mesmo conjunto de atividades: ir assiduamente ao hospital, fazer companhia ao doente, oferecer-lhe mimos, tornar seus últimos dias de vida mais agradáveis, etc. O que diferencia do ponto de vista moral uma ação da outra é o fim ao qual elas se dirigem. O fim é o fiador do valor moral positivo de uma e do valor moral negativo de outra.

Interpretar a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” como arregimentando exclusivamente meios instrumentais eficazes para a realização de um dado fim é desastroso para a tese de que a *phronesis* possui valor moral próprio. A determinação dos meios instrumentais é uma tarefa à qual não se atribui valor moral intrínseco. Ela é neutra do ponto de vista moral. O valor lhe é conferido pelo fim. Se se assume essa leitura, a *phronesis* se torna, inevitavelmente, uma mera capacidade de escolher eficientemente os meios mais apropriados para a realização de um dado fim do que uma virtude com valor moral próprio.

A *phronesis* compreendida nessa moldura interpretativa é completamente dependente do fim adotado pela virtude do caráter. Para um intelectualista, tal redução da *phronesis* é inadmissível, afinal a razão deve, de algum modo, selecionar os fins. Para um defensor da leitura *prima facie*, tal interpretação pode ser facilmente acomodada à sua tese de que a virtude do caráter escolhe os fins e de que a *phronesis* responde pelas “coisas relativas ao fim”, no entanto só o consegue às custas do sacrifício do valor moral da *phronesis*. Um preço, a meu ver, muito alto a ser pago.

Deixo de lado a leitura de meios instrumentais e passo à exposição da leitura de meios constituintes.

### **3.4. A Leitura de Meios Constituintes**

Na leitura que compreende os meios como meios constituintes, eles devem ser entendidos como componentes do fim. Um exemplo advindo das técnicas que auxilia sobremaneira a compreensão de tal leitura é o da edificação de uma casa. Para a construção de uma casa, vários materiais são utilizados: tijolos, blocos, cimento, arame, telhas, areia, etc. Cada material utilizado na construção conduz ao fim, ao mesmo tempo em que participa dele, pois os elementos da construção não são extrínsecos ao fim. Ao término da edificação, eles serão parte da casa, uma vez que estarão incorporados no produto final. Nessa medida, serão elementos constituintes da casa. Irwin e Wiggins são intérpretes que avançam leituras que fletam com tal noção de meios.

Irwin (cf. 1975, p. 567-578) apresenta uma interpretação da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” que abre espaço para a tese de que há deliberação acerca dos fins. Irwin defende que a

*eudaimonia*, fim último ao qual todas as coisas tendem (cf. EN 1094a18-22), deve ser entendida como um conjunto de bens<sup>41</sup>. O fim último seria um conjunto denominado *eudaimonia*, cabendo a escolha das partes constituintes de tal conjunto ao agente moral pela deliberação. O desejo pela *eudaimonia*, Irwin defende, é natural a todos os seres humanos; contudo, o que vai diferenciar o virtuoso dos demais é que ele escolhe por deliberação bens desejados por si mesmos como constituintes da *eudaimonia*. Desse modo, ele delibera corretamente acerca dos bens que conduzem à realização da *eudaimonia*, ou seja, ele delibera sobre os meios constituintes do fim, que, nessa interpretação, é justamente o conjunto dos meios constituintes escolhido pelo agente moral. Consequentemente, embora não haja deliberação acerca do fim propriamente dito, há deliberação sobre as partes que o compõem (cf. Irwin 1975, p. 570-572, 575 e 577). A estratégia de Irwin tenta amenizar a tese aristotélica de que não deliberamos sobre o fim, pois, uma vez que se pode deliberar sobre os meios que são constituintes do fim, há certa deliberação do fim, dado que se pode deliberar sobre o modo pelo qual ele será constituído<sup>42</sup>.

Wiggins, por seu turno, argumenta que o ser humano deseja, instintivamente, um fim vago e indeterminado intitulado *eudaimonia*, que precisa ser mais bem especificado, pois simplesmente saber que se deseja ser *eudaimon* não contribui em nada para precisar em que a *eudaimonia* consiste. Nessa medida, a deliberação seria responsável por delimitar o que venha a ser a *eudaimonia*, estabelecendo especificações para ela<sup>43</sup>. Em seguida, deseja-se transiti-

---

<sup>41</sup> Para uma interpretação mais detalhada de Irwin sobre o conceito de *eudaimonia*, ver Irwin 2010.

<sup>42</sup> “For the virtuous man wishes for the right components of happiness, which must be found by deliberation and wisdom, an intellectual virtue. The practical intellect is not concerned with means as opposed to ends. Insofar as it is concerned with constituent ‘means’, it is also concerned with ends and, thereby, forms wishes for particular ends. [...] Suppose that the desire for the final good is nondeliberative; on Aristotle’s view, that is not a desire for any identifiable end, until we have found the components of the good by deliberation. If only instrumental means were left open, then we would have fixed some object of desire – we could identify cases in which it had been achieved – and practical reason would be strictly technical and subordinate to that desire, with no motivity of its own. But if we have a desire as vague as the desire for ‘the good for man’ or ‘the final good’ or ‘happiness’, or ‘happiness’, our deliberation cannot be purely technical, finding ways to achieve the clearly identified object of desire. It is reasoning about the end” (Irwin 1975, p. 571-572).

<sup>43</sup> “It is plainly impossible to deliberate about the end if this is to deliberate by asking ‘Shall I pursue the end?’ If this end is *eudaimonia*, then *qua* animate and men we have to have some generalized desire for it (generalized desire whose particular manifestations are desires for things falling under particular specifications). [...] So what I think he is saying that one cannot deliberate is whether to pursue happiness or health. It is not in any case excluded that (as described in NE 6) a man may seek by deliberation to make more specific and more practically determinate that generalized telos of *eudaimonia* which is instinct in his human constitution. [...] In the nontechnical case I shall characteristically have an extremely vague description of something I want – a good life, a satisfying profession, an interesting holiday, an amusing evening – and the problem is not to see what will be causally efficacious in bringing this about but to see what really qualifies as an adequate and practically realizable specification of what would satisfy this want. Deliberation is still *zetesis*, a search, but it is not primarily a search for means. It is a search for the best specification. Till the specification is available there is no room for means. When specification is reached, means-end deliberation can start, but difficulties that turn up in this

vamente as especificações que a *phronesis* oferece como realizações da *eudaimonia*. Ora, a *eudaimonia*, como um desejo vago e indeterminado, não contribui em nada para a delimitação do fim. Afinal, fica a critério do agente moral preencher, ao seu modo, o seu conteúdo. Em última instância, a escolha dos fins recai única e exclusivamente sob a égide de uma capacidade racional, a saber, a *phronesis*.

Wiggins não parece aderir à ideia de meios constituintes como Irwin faz, pois a noção de especificações<sup>44</sup> é diferente da noção de partes constituintes. No entanto, em ambos, a ideia fulcral é a de que a única coisa que a virtude do caráter oferece é um desejo genérico e vago pela *eudaimonia*, que deve ser delimitada por meio da deliberação. No caso de Irwin, a delimitação se dá pela determinação de meios constituintes; já no caso de Wiggins, a delimitação se dá pela determinação de especificações do fim último. De qualquer forma, em ambas as estratégias, há uma redução drástica do papel da virtude do caráter, sendo aumentados, em proporção inversa, os encargos da *phronesis*. Nessa estratégia, o desejo pela *eudaimonia* corre o risco de tornar-se completamente irrelevante para a determinação da ação. Pois tal desejo é extremamente geral e completamente indeterminado para fornecer qualquer parâmetro de seleção de fins morais. Toda escolha de fins recai sob a responsabilidade da *phronesis*, não havendo espaço para a tese aristotélica de que a virtude do caráter responde pelos fins morais. Levada às últimas consequências, essa interpretação conduz à tese de que o desejo por um objeto totalmente geral, com partes ou especificações ainda não delimitadas, não pode ser causa de erros morais na eleição de fins. Ao contrário, todos os erros morais deveriam ser reduzidos a um erro racional, isto é, à má especificação da *eudaimonia*<sup>45</sup> ou à má escolha dos seus meios constituintes<sup>46</sup>.

Moss se opõe abertamente a tal linha interpretativa. Para ela, os fins últimos que guiam a conduta moral são dados pela criação e pela educação da disposição emocional. Tendo elas sido dadas, a *phronesis* pode iniciar seu papel de delimitar “as coisas relativas aos

---

means-end deliberation may send me back a finite number of times to the problem of a better or more practicable specification of the end. And the whole interest and difficulty of the matter is in the search for adequate specifications, not in the technical means-end sequel or sequels” (Wiggins 1980, p. 226, 227 e 228).

<sup>44</sup> Devemos notar, antecipadamente, que essa noção de “especificação” de um desejo vago e geral, introduzida por Wiggins, é diferente da noção de “instanciação de fins gerais e vagos” que usarei para caracterizar uma terceira maneira de interpretar a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”.

<sup>45</sup> Em Wiggins, essa ideia é expressa da seguinte maneira: “the good is the sort of thing which we wish for because we think it good, no something we think good because it is what we wish for. Thought and reason (not without desire, I must add) are the starting point” (Wiggins 1980, p. 231).

<sup>46</sup> Não é claro se Irwin atribui o querer (βούλησις) à virtude do caráter, enquanto que os desejos da parte não-racional não fariam parte dela. Se sim, como o querer é condicionado ao que a razão pensa ser bom, a virtude do caráter não gozaria de autonomia, não podendo se contrapor à razão: “virtue grasps the right ends, because the good man has the right wish (EN 1113a31-3); but the right wish itself depends on wisdom” (Irwin 1975, p. 571).

fins”. Com isso, Moss se contrapõe ao processo deflacionário operado por Wiggins e Irwin no que se refere ao papel exercido pela virtude do caráter na delimitação dos fins corretos da ação moral:

Ademais, dizer que o raciocínio prático pode fornecer especificações dos fins, mas não dos fins últimos, é imputar-lhe uma restrição mais do que arbitrária. A tese de Aristóteles é que, enquanto nós podemos raciocinar sobre como viver ou sobre o que se preocupar, dado um conjunto de valores de fins últimos, aqueles últimos valores são sedimentados e determinados pela nossa criação, isto é, pelas disposições afetivas e avaliativas que nossas criações produzem: nossos caracteres (Moss 2011, p. 197)<sup>47</sup>.

Tendo sido apresentadas a leitura de meios instrumentais e de meios constituintes, agora volto minha atenção à terceira linha interpretativa da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”. Tomarei a liberdade de fazer-lhe referência com o nome “instanciação de fins gerais”.

### 3.5. A Leitura de Instanciação de Fins Gerais

Como foi mostrado no capítulo 2, a habituação, se levada a cabo com o objetivo de tornar alguém virtuoso e for bem-sucedida, engendra no agente moral uma disposição que lhe permite se portar de maneira adequada em relação às emoções, e, em consequência, em relação a prazeres e dores<sup>48</sup>. Essa disposição é produto da educação dos desejos e das emoções e prima por inculcar no agente moral uma correta reação emocional às demandas morais. No entanto, a consolidação de uma disposição moral virtuosa é insuficiente para o bom sucesso na ação. Ter uma resposta emocional adequada em um dado contexto e desejar o que se deve é condição necessária, mas não suficiente, para a realização da ação correta (cf. EN 1144b9-12). Um agente moral pode ter sido habituado a ser prestativo e exercer a caridade toda vez em que se depara com alguém em vulnerabilidade socioeconômica. Em tais situações, tal agente, certamente, tenderá a agir segundo os valores que lhe foram inculcados pela educação moral. Entretanto, uma tendência moral de tal tipo é insuficiente para informar o

---

<sup>47</sup> Texto original em inglês: “Moreover, to say that practical reasoning can furnish specifications of ends but not ultimate ends themselves is to place a restriction on its powers that is far from arbitrary. Aristotle’s claim is that while we can reason about how to live or what to care about, given a set of ultimate ends values, those ultimate values are fixed and determined by our upbringing – that is, by the affective, evaluative dispositions that our upbringings produce: our character”.

<sup>48</sup> Prazeres e dores estão intimamente conectados às emoções: as emoções são “em geral tudo aquilo a que se segue prazer ou dor” (ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη) (EN 1105b23) e “a virtude e o vício do caráter dizem respeito a prazeres e dores” (τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν) (EN 1152b4-6).

que *naquelas circunstâncias* seria uma ação caridosa<sup>49</sup>. Faz-se necessária uma especificação do que deva ser realizado naquele momento, levando em consideração as circunstâncias da ação. Em nomenclatura aristotélica, é preciso delimitar o como se deve, quando se deve, etc. (cf. EN 1104b25-26, EN 1106b21-22 e EN 1119b16-17).

As inclinações da virtude do caráter para agir temperante, corajosamente ou em consonância com alguma outra virtude, são gerais demais, muito embora sejam informativas o suficiente para estabelecer fronteiras morais e delimitar um conjunto de ações como apropriadas. Nessa medida, elas funcionam como fins ou como alvos, como se diz no início de EN VI 1138b21-25, mas tão somente gerais e vagos:

ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξὺ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὐσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.

Em todas as disposições que foram mencionadas (bem como em outras), há certo alvo, e é olhando para esse alvo que quem possui razão estica ou relaxa o arco e há certa delimitação das mediedades, as quais dizemos ser intermediárias entre o excesso e a falta, de acordo com a razão correta.

O texto argumenta que os alvos garantidos pelas disposições morais devem ser mais bem delimitados pela *phronesis* a cada circunstância. Apesar de serem gerais e vagos, os alvos possuem valor moral e são, minimamente, informativos sobre o fim. Como os fins devem ser delimitados consoante às circunstâncias, sua determinação plena só pode ocorrer nelas. Assim, no espaço aberto pela virtude do caráter, a *phronesis* ganha espaço para uma atuação moralmente relevante.

Um fim geral e vago, apesar de pouco informativo, contribui para a circunscrição da ação moral. Alguém pode ter sido educado da seguinte maneira: toda vez que se apresenta uma situação na qual se possa realizar um ato de generosidade, o agente moral tem uma resposta emocional adequada àquela situação. Essa resposta emocional adequada inclina, ou melhor, dispõe o agente moral a buscar, *naquelas circunstâncias*, a realização de um ato de generosidade. Mas a realização efetiva de um ato de generosidade deve levar em consideração as

---

<sup>49</sup> Preocupações nesse sentido são levantadas por Aristóteles em EN VI: “De fato, é opinião de todos que cada caráter de certo modo ocorre por natureza: desde o nascimento somos justos, ou inclinados à temperança, ou corajosos, ou temos as outras virtudes. Entretanto, buscamos o bem propriamente dito como sendo outra coisa, isto é, procuramos fazer que essas qualidades ocorram de um outro modo. De fato, as disposições naturais ocorrem às crianças e aos animais, mas, sem inteligência, elas são claramente prejudiciais. Mas parece perceber-se este tanto: tal como ocorre a um corpo robusto que se move sem visão estatelar-se robustamente, do mesmo modo também neste caso; mas, se se adquire inteligência, isso faz diferença no agir e, então, a disposição, sendo semelhante, será virtude propriamente dita” (EN 1144b4-14).

circunstâncias e as características moralmente relevantes que as envolvem. Assim, para realizar efetivamente um ato de generosidade, o agente precisa delimitar com clareza e precisão *em que consiste*, naquelas circunstâncias, um ato de generosidade. Em outras palavras, ele precisa determinar o seguinte: dadas todas as complexidades das circunstâncias, qual ato – ou quais atos – contará, precisamente, como uma instanciação genuína de um ato de generosidade.

A ideia central na terceira interpretação da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” é que a *phronesis* é encarregada por delimitar no caso concreto, por meio de uma avaliação das circunstâncias, qual é o curso de ação que realiza o fim genérico adotado pela virtude do caráter, ou seja, o que, precisamente, nestas circunstâncias, é a realização da ação virtuosa – ou da ação corajosa, ou da ação temperante, ou da ação justa, etc<sup>50</sup>. Entendida dessa forma a determinação daquilo a que Aristóteles se refere com a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”, não há um hiato entre “os meios” delimitados pela *phronesis* e os fins adotados pela virtude do caráter. O fim adotado de maneira vaga mas informativa pelo agente moral pela habituação admite detalhamento ulterior pela *phronesis*.

Como os fins não são delimitados o suficiente para informar o que se deve fazer em dada situação, a *phronesis* atua na circunscrição do fim, evidenciando caso a caso o que deve ser feito e o que conta como a realização do fim adotado pela virtude do caráter<sup>51</sup>. Ao determinar os meios por via da deliberação, a *phronesis* não está descobrindo um meio extrínseco ao fim, que lhe servirá como causa eficiente para a sua realização, como era o caso na interpretação instrumental. A *phronesis* tampouco está descobrindo ou delimitando partes constituintes de uma *eudaimonia*, propositalmente, concebida como vazia de conteúdo, como se observa na leitura de Irwin. Tampouco é o caso de que a *phronesis*, ao determinar os meios

---

<sup>50</sup> Tal é a interpretação defendida por Angioni: “Na verdade, Aristóteles julga impossível e moralmente indesejável determinar uma regra fixa para medir a mediedade. É pela *phronesis*, justamente, que se determinam esses limites, em cada caso, e a adequação de uma delimitação é circunscrita a cada caso singular. Ainda que a experiência do homem dotado de *phronesis* lhe permita formular certas regras gerais, certas generalizações, estas últimas jamais sobrepujam a apreciação das circunstâncias e, no máximo, servem como parâmetro para a apreciação da relevância de cada circunstância singular na determinação do que vem a ser a ação correta a ser feita, do ponto de vista da virtude. [...] Enfim, há uma identificação circunstancial entre fim e meio. Quero dizer o seguinte. Naquela circunstância singular (mas não necessariamente em nenhuma outra), o fim, que fora descrito de modo vago, ser temperante etc., torna-se idêntico ao meio, que é plenamente determinado porque envolve singulares. Desse modo, se o fim tem um valor moral intrínseco, pode-se entender por que a determinação dos meios não é moralmente neutra, mas tem também valor moral. Os meios nada mais são que a determinação plena do fim em uma dada circunstância singular” (Angioni 2009a, p. 197-198, 201).

<sup>51</sup> McDowell aproxima-se de tal ideia quando afirma: “But in these cases an agent’s choosing his action for the sake of doing well is his choosing it as a case of doing well. If he is right, what he does (say, facing the enemy at just this juncture of the battle) is what doing well, here and now, is; doing well is not something external to what he does, to be brought about by it” (McDowell 1998, p. 26).

por via da deliberação, esteja a especificar e dar conteúdo moral a um fim tão genérico que não tivesse antes da especificação nenhum valor moral, como ocorre na leitura de Wiggins.

Para melhor esclarecer a terceira interpretação da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη”, convém usar um exemplo. Em uma situação bélica, qualquer soldado se vê frente a um grande número de situações onde é preciso exercer a virtude da coragem. Ele deve ser capaz de portar-se corajosamente frente ao inimigo, não sendo dominado pelo medo, nem se acovardando. Além disso, ele tampouco pode ser temerário e intrépido em absoluto. Na guerra, o controle das emoções é imprescindível, pois o medo em demasia pode levar o soldado a agir de maneira atabalhoada ou a fugir dos perigos da guerra, mas, por outro lado, o destemor excessivo também pode levá-lo a agir precipitadamente. Dizer que é preciso agir de maneira corajosa, no entanto, é pouco informativo acerca do que deve ser realizado, apesar de já circunscrever um âmbito de atuação no qual os extremos estão interditados; e nisso há uma leve semelhança com o “fim vago e geral” da posição de Wiggins. Com a diferença de que Wiggins, ao falar de fim genérico, referia-se a um desejo pela *eudaimonia*; no meu caso, defendo que o agente moral foi habituado a portar-se de maneira adequada em situações bélicas, o que lhe sedimentou a disposição de não se acovardar e nem de se mostrar absolutamente destemido, pois ambos os comportamentos são indesejáveis e, segundo Aristóteles, viciosos, um porque peca pelo excesso, outro, pela falta. Tendo sido habituado a evitar as disposições opostas à coragem, o agente moral não agirá de maneira atabalhoada, por conta da covardia, ou de maneira precipitada, por ser temerário. Entretanto, é inegavelmente imprescindível que a coragem ganhe uma delimitação precisa nas circunstâncias em que a ação está inserida. Para isso, é fundamental a contribuição da *phronesis*. A partir do exame das circunstâncias, ela passa a atuar do seguinte modo: o alvo acolhido pela virtude do caráter de agir corajosamente, ainda vago, mas já informativo e com valor moral, torna-se mais preciso pela consideração e apreciação de cada fator envolvido na ação, de modo que a *phronesis* determina exatamente o que ali, naquela situação da batalha, corresponde à realização da virtude da coragem, que inclui desde atacar o inimigo até retroceder com a tropa para recompor as fileiras.

Assim, na medida em que a *phronesis* atua na delimitação do fim vago e geral considerando as circunstâncias do caso particular, seu valor moral não se torna derivado e nem parasitário do valor do fim adotado pela virtude do caráter, consequência que a leitura instrumental trazia para o papel da *phronesis*. A *phronesis* precisa compreender o que em cada situação deve ser entendido como a delimitação apropriada do alvo, que, antecipadamente, fora acolhida como objeto de desejo pela virtude do caráter. Assim, a virtude do caráter

não fica alijada do seu papel de informar os fins ao agente moral, consequência que deriva da leitura de meios constituintes, ao arbitrariamente tornar a virtude do caráter como responsável por um desejo tão vago como a *eudaimonia*, cujos componentes seriam determinados pela *phronesis* para, em seguida, serem desejados pela virtude do caráter, como ocorre na leitura de Irwin. A virtude do caráter continua a ser responsável por acolher os fins, pois é pela habitação que o agente moral aprende a desejar a agir corajosa, justa, temperantemente, etc. É um desejo vago, é claro, mas minimamente informativo e moralmente relevante para que a *phronesis* possa exercer o seu papel de delimitar adequadamente, através da apreciação das variáveis circunstanciais, em que consiste a realização do fim genérico *nesta* circunstância.

Com essa leitura, é possível garantir à virtude do caráter seu papel na adoção da constelação de fins perseguidos pelo agente moral, ao mesmo tempo em que a *phronesis* passa a atuar no espaço aberto pela virtude do caráter, exercendo um papel que lhe garante valor moral sem, no entanto, reduzir a virtude do caráter a um mero desejo moralmente inexpressivo pela *eudaimonia*.

## Capítulo 4

### Boa Deliberação e *Phronesis*

O principal tópico de EN VI são as virtudes intelectuais. Nesse livro, a proeminência é dada à *phronesis*. Nada mais natural. A *phronesis* é uma virtude prática intelectual e a EN é um tratado moral. Após ter apresentado e investigado as virtudes do caráter nos livros anteriores da EN, Aristóteles enceta uma nova investigação, a qual já era esperada, dadas as afirmações pretéritas do estagirita de que as virtudes são divididas em dois grupos (cf. EN 1103a3-4 e EN 1103a14-18), a saber, virtudes do caráter e virtudes intelectuais.

Em nenhuma passagem anterior a EN VI, Aristóteles alega que a razão é responsável por selecionar os fins morais. Tal assunto nem é mesmo ligeiramente tangenciado pelo estagirita no decorrer da sua investigação sobre a virtude do caráter. A situação não é muito diferente em EN VI. Nesse livro, Aristóteles não formula diretamente a questão de se os fins morais estão sob a égide da razão. Pelo contrário, o assunto surge apenas sub-repticiamente e, na maior parte do tempo, Aristóteles queda-se silente sobre a matéria. Allan, um intérprete

intelectualista, reclama desse estado de coisas. Para ele, Aristóteles se mantém “na maior parte do tempo silente sobre a apreensão teórica do homem de sabedoria prática e parece contente em apresentá-lo como alguém que [...] é capaz de julgar o que deve ser feito em dadas circunstâncias”<sup>52</sup> (Allan 1952, 182-83). Em virtude desse quadro desencorajador, o intérprete é deixado apenas com uma opção caso ele queira insistir na tese de que a razão é responsável pelo fim moral: recorrer às supostas pistas implícitas fornecidas por Aristóteles em EN, uma parte significativa delas disponíveis em EN VI. No entanto, é preciso salientar de antemão que a tarefa é pouco encorajadora, pois as passagens promissoras levantam mais questionamentos do que os respondem, dando margem a uma ampla gama de interpretações. Ademais, alguns argumentos não são claros, intrigando mesmo o leitor mais perspicaz. Adianto que não dedico atenção a todas as passagens de EN VI que poderiam justificar a tese avançada por alguns intelectualistas de que a *phronesis* é a virtude responsável por selecionar os fins morais. Contento-me em analisar detidamente EN VI.9, capítulo tomado por alguns como a prova mais cabal da tese intelectualista, no interesse de elucidar qual papel, ou papéis, o capítulo atribui à *phronesis* nas ações morais, qual o tipo de deliberação relativo à *phronesis* e os vínculos estabelecidos entre boa deliberação e *phronesis*. No próximo capítulo, dou sequência à análise de porções textuais de EN VI analisando a mudança preposicional de “κατά” para “μετά” na expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον” em EN VI. 13 e seus impactos para a compreensão da relação entre virtude do caráter e *phronesis*.

Claramente, o objeto principal de Aristóteles em EN VI.9 é expor a noção de boa deliberação. Quase todo o capítulo é consagrado a esse propósito. E Aristóteles nitidamente o cumpre. Quase no fim do capítulo, Aristóteles introduz algumas distinções que não parecem seguir dos argumentos previamente esgrimidos no capítulo, as quais demandam uma análise cuidadosa a fim de serem adequadamente enquadradas no andamento argumentativo de EN VI.9. A partir de agora, discuto passo a passo os argumentos apresentados em EN VI.9.

#### **4.1. Deliberar e Investigar**

O tópico principal de investigação de EN VI.9 é anunciado logo nas primeiras linhas do capítulo: “é preciso apreender também o que é a boa deliberação” (δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστί) (EN 1142a32-33). Aristóteles inicia a argumentação do capítulo ex-

---

<sup>52</sup> Texto original em inglês: “for the most part silent about the theoretical insight [i.e. knowledge of the overall goal] of the man of practical wisdom, and seems content to present him as one who . . . can judge what ought to be done in given circumstances”.

plorando as diferenças entre deliberar (βουλευέσθαι) e investigar (ζητεῖν). As duas noções mantêm uma relação hierárquica entre elas: a deliberação é uma espécie de investigação (cf. EN 1142a31-32). Tal relação está em absoluta harmonia com o que foi dito sobre a deliberação em EN III.2. Em EN VI.9, Aristóteles apenas repete algo já conhecido pelo leitor. Em EN III.2, a fim de classificar a deliberação, Aristóteles usa um conjunto de palavras que mantêm uma forte associação semântica com a ideia de investigação. Por exemplo, o verbo “σκοπέω” em EN 1112b16, e sua forma derivada “ἐπισκοπέω” em EN 1112b17, o verbo “ἀναλύω” em EN 1112b20, e sua forma nominal correlata “ἀνάλυσις” em EN 1112b23-24, e o uso constante do verbo “ζητέω” em EN 1112b20, EN 1112b28 e EN 1113a5, e sua forma nominal correlata “ζήτησις” em EN 1112b22 e EN 1112b23. Todas essas palavras gregas evocam a ideia de investigação, associando a deliberação a um procedimento similar à investigação. A deliberação diz respeito à descoberta de uma maneira eficiente de alcançar um objetivo por meio de investigação (cf. EN 1112b15-17). Consequentemente, a classificação apresentada por Aristóteles em EN VI não deve surgir como uma surpresa. Ela apenas introduz uma hierarquia já prevista a partir das suas afirmações anteriores. A classificação é apresentada como um primeiro passo na tentativa de elucidar o conceito de boa deliberação.

No passo seguinte, Aristóteles tenta determinar se a boa deliberação pode ser entendida como certa ciência, como opinião ou como argúcia (cf. EN 1142a33-34). Todos os três candidatos serão rejeitados ao longo do capítulo.

#### **4.2. Boa Deliberação: ciência, opinião ou argúcia?**

Como a deliberação foi classificada por Aristóteles como uma espécie de investigação e a boa deliberação é um tipo de deliberação, a boa deliberação não pode sob qualquer hipótese ser identificada como certa ciência. O primeiro argumento apresentado por Aristóteles é simples e indisputável: ninguém investiga aquilo de que possui ciência (cf. EN 1141a34-1142b1). Quem possui ciência já tem a posse de conteúdos verdadeiros, enquanto que a deliberação é uma busca, uma investigação, em vista da melhor rota de ação.

A boa deliberação também não é argúcia. A argúcia ocorre sem a presença de raciocínio e é algo rápido (cf. EN 1142b2-3); a boa deliberação não compartilha tais características da argúcia, dado que a boa deliberação pode ser longa<sup>53</sup> (cf. EN 1142b5) e nunca ocorre sem raciocínio (cf. EN 1142b12). Ademais, a boa deliberação difere da sagacidade (ἀγχίνοια)

---

<sup>53</sup> Algumas linhas abaixo, Aristóteles dirá que a boa deliberação ocorre em um lapso temporal curto, o que parece contradizer a afirmação feita agora. Eu confronto as duas passagens abaixo.

(cf. EN 1142b5-6) e a argúcia é um tipo de sagacidade (cf. EN 1142b5-6). Assim, se a boa deliberação não compartilha qualquer característica com o gênero, ἀγγίνοια, ela não pode ser identificada como uma espécie de tal gênero, ou seja, ela não pode ser identificada como argúcia.

Em seguida, Aristóteles assevera que a boa deliberação não é opinião. A fim de fundamentar tal afirmação, Aristóteles é obrigado a introduzir uma nova premissa. Até aqui a premissa básica foi que a boa deliberação é um tipo de deliberação e, portanto, uma espécie de investigação. Baseado em uma nova premissa, um novo conjunto de argumentos se desdobrará diante do leitor. A ciência será mais uma vez rejeitada como boa deliberação e a opinião será, finalmente, considerada como uma opção e, em seguida, rejeitada. Consideremos atentamente os novos argumentos.

Erra quem delibera erroneamente (cf. EN 1142b7-8); delibera corretamente quem delibera bem (cf. EN 1142b8). A má deliberação conduz o deliberador a cometer erros, enquanto a boa deliberação vai em sentido contrário: a boa deliberação é livre de erros e correta. A boa deliberação (εὐβουλία), que é tomada na passagem por Aristóteles como deliberar corretamente (βούλεσθαι ὀρθῶς), surge como uma espécie de correção: correção da deliberação (cf. EN 1142b8-9). Os detalhes sobre qual tipo de correção é a boa deliberação serão posteriormente investigados. Para os seus interesses argumentativos, Aristóteles necessita apenas contar com a premissa de que a boa deliberação é um tipo de correção. Tal premissa será a pedra de toque dos próximos argumentos.

A boa deliberação não pode ser entendida como correção da ciência. Não existe correção da ciência, porque a ciência não permite correções ou retificações (cf. EN 1142b10). Não existe falsa ciência. A ciência é sempre correta e não pode ser retificada. Se pudesse, ela não seria ciência. Nem pode a boa deliberação ser classificada como correção da opinião, porque a correção da opinião é a verdade (cf. EN 1142b11). Além disso, as coisas com as quais a opinião se relaciona são determinadas (cf. EN 1142b11-12) e, como Aristóteles argumentou anteriormente, a boa deliberação é uma espécie de investigação, isto significa que ela diz respeito ao que ainda acontecerá e, portanto, não é determinado. Broadie (cf. 2002, p. 376) lê essa indeterminação como uma indeterminação ontológica. Julgar que algo é é assumir que esse algo já existe, é determinado, e que pode ser objeto de opinião. Deliberar acerca de algo, no entanto, é assumir que há possibilidades em aberto para que algo seja de um modo ou de outro – ou mesmo que não seja!–, e, portanto, é assumir uma indeterminação ontológica. Ademais, enquanto a opinião é uma afirmação, a boa deliberação não é, porque ela é uma busca

que ainda não chegou ao fim (cf. EN 1142b13-15). A opinião deve, portanto, ser descartada como candidata ao título de boa deliberação.

No fim, resta a afirmação de que a boa deliberação é uma correção da deliberação. Embora este seja um importante resultado da investigação, ele ainda é insuficiente para delimitar apropriadamente os limites da boa deliberação. Aristóteles dedica as próximas linhas do capítulo à elucidação da correção envolvida na boa deliberação.

### 4.3. Boa Deliberação como Correção da Deliberação

Como a correção da deliberação pode se referir tanto aos “meios” quanto aos fins das ações morais, tal noção é meticulosamente explorada por Aristóteles nessas duas frentes:

ἐπει δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα: (i) ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἰδεῖν ἕκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς. (ii) δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι: ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική. (iii) ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῶ τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὐ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι: ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει.

Dado que há correção de vários modos, é claro que não é qualquer correção, (i) pois o acrático e o vicioso alcançam o que se propuseram alcançar pelo raciocínio, de modo que deliberaram corretamente, mas colhem um grande mal. (ii) No entanto, parece que o bem deliberar é um bem, pois a boa deliberação é a correção da deliberação que alcança o bem. (iii) Mas é possível alcançá-lo por um silogismo falso, isto é, alcançar aquilo que se deve fazer, mas não alcançar aquilo através de que se deve fazê-lo – é possível ser falso o termo mediador. Por conseguinte, ainda não é boa deliberação aquela em que se alcança o que se deve alcançar, mas não do modo pelo qual se deveria alcançar (EN 1142b17-26).

Na passagem (i), Aristóteles claramente lida com a questão da eficiência dos meios em contraste com a torpeza dos fins. Os exemplos destacados são o caso do acrático e do vicioso. Ambos são bastante habilidosos em obter o que almejam. Eles colocam um fim diante de si e, com sucesso, alcançam-no lançando mão dos modos mais efetivos de obtê-los. Contudo, embora eles sejam eficazes em calcular os meios, eles obtêm um grande mal para si ao final (cf. EN 1142b20). Mesmo assim, é preciso, inescapavelmente, admitir que a deliberação levada a cabo por eles é uma boa deliberação *em certo sentido*, dado que ela alcança aquilo que se propôs a alcançar. Em outras palavras, o deliberador delibera bem em vista do fim assumido, qualquer que seja seu valor moral. Embora tal tipo de deliberação possa ser dito boa deliberação *em certo sentido*, ou seja, no sentido de que alcança com sucesso o fim assumido, ele *não* pode ser dito boa deliberação em sentido estrito. O verdadeiro significado de boa deliberação não é apropriadamente apreendido recorrendo-se exclusivamente à ideia de eficiência. No entanto, apesar de a ideia de eficiência sozinha não ser capaz de caracterizar adequa-

damente a noção de boa deliberação, dado que, se considerada tão somente a eficiência como seu critério de caracterização, as deliberações do acrático e do encrático também devem ser tomadas como boas deliberações, a eficiência é uma das suas características.

No trecho (ii), Aristóteles dá prosseguimento à sua argumentação introduzindo um novo requerimento para a boa deliberação. A boa deliberação deve incluir um bom alvo. O alvo não pode ser moralmente mau. Assim, as deliberações do acrático e vicioso são completamente excluídas como casos de boa deliberação. No entanto, colocar diante de si um bom alvo não é suficiente, a correção pressuposta pela boa deliberação implica *alcançar* o bom alvo (cf. EN 1142b22). A deliberação que é eficiente em propor meios, mas não alcança o bom fim posto, não possui o tipo de correção envolvido na boa deliberação.

Os dois requisitos expostos, eficiência dos “meios” e bom fim, não são suficientes para retratar perfeitamente a boa deliberação. Algumas questões derivam da caracterização acima: deve-se aplicar aos meios apenas o critério de eficiência? Ou também se lhe deve aplicar um critério moral? Como foi mostrado, se o agente moral deseja deliberar bem, ele tem de empregar meios eficientes para obter o bom fim. Entretanto, Aristóteles argumenta, ao agente moral não é permitido empregar quaisquer meios nas ações morais. Se fosse permitido, ter-se-ia de assumir que é moralmente aceitável que o agente moral alcance um bom fim por meios imorais. Tais preocupações são apresentadas por Aristóteles na passagem (iii).

A passagem é complexa. Aristóteles emprega um vocabulário silogístico bastante obscuro. Na EN, Aristóteles não expõe em nenhum momento as regras que regeriam o silogismo prático como ele faz com o silogismo científico nos *Analíticos*<sup>54</sup>. Ele apenas faz algu-

---

<sup>54</sup> Angioni argumenta convincentemente que Aristóteles parece fazer uso do vocabulário silogístico em um sentido metafórico na EN, no que estou de acordo com ele. Ele argumenta que Aristóteles em nenhum lugar da EN formula as regras do silogismo prático na EN, e, como consequência, ele não explica seu uso. Para uma bem fundamentada noção de silogismo prático, ele continua, Aristóteles teria de ter mostrado como a forma lógica de um silogismo prático assegura a sua validade: “não há em Aristóteles uma noção consistente e consolidada de ‘silogismo prático’, ao contrário do que muitos supõem. Aristóteles emprega o termo ‘silogismo’, de fato, bem como, em poucos casos, expressão equivalente a ‘prático’ (cf. 1144a31-32). No entanto, Aristóteles está longe de ter esclarecido as regras para a formulação correta desses silogismos – está longe de ter formulado regras para a ‘exposição dos termos’ (no sentido em que essa expressão é entendida em *Primeiros Analíticos* I 34-40) ou para a quantificação das proposições. Aristóteles concebeu o silogismo como um tipo de argumento válido, isto é, um tipo de argumento no qual, em virtude de sua mera forma lógica, a conclusão não pode ser falsa se as premissas são conjuntamente verdadeiras. Se Aristóteles não puder mostrar como a forma lógica de um silogismo prático garante sua validade (todos os silogismos apresentados em *Motu Animalium* 7, por exemplo, são argumentos inválidos), a noção de ‘silogismo prático’ torna-se mera metáfora. É bem provável que Aristóteles tivesse em vista, tão somente, uma vaga analogia com a noção de silogismo. No livro II dos *Segundos Analíticos*, o vocabulário silogístico aparece para introduzir a estrutura triádica da causalidade. Aristóteles poderia ter em vista, no caso da teoria moral, tão somente essa estrutura triádica: como análogo do termo menor, teríamos uma ação qualquer; como análogo do termo maior, teríamos um predicado moral, ou um adjetivo verbal que atribuísse à ação um valor moral (por exemplo, *prakteon* = deve ser feita); como análogo do termo mediador, teríamos o fim (a ‘causa final’) que justificaria o valor moral de uma ação. Ou, alternativamente, o análogo do

mas afirmações utilizando o vocabulário silogístico sem qualquer comprometimento em expor como suas premissas devem ser formuladas e como a conclusão deve ser inferida. Assim, ler a passagem fortemente orientado por um vocabulário silogístico pode ser enganador, embora seja tentador.

Como foi notado por alguns intérpretes (cf. Angioni 2011b, p. 327-329 e Broadie 2002, p. 376), a expressão grega “*δὲ οὗ*” nas linhas 1142b23 e 1142b26 pode ser interpretada de dois modos. A leitura mais óbvia é assumir que a expressão se refere aos “meios” utilizados pelo agente moral a fim de alcançar o bom fim perseguido. Lida dessa forma, a passagem se apresenta argumentando contra o emprego de “meios” moralmente censuráveis a fim de se alcançar um bom fim moral. Em resumo, um bom fim alcançado por meios torpes. Outra saída interpretativa, menos óbvia, é tomar a expressão “*δὲ οὗ*” como significando que o agente moral age de uma maneira apropriada escolhendo os “meios” corretos; no entanto, as razões pelas quais ele justifica a sua ação são incorretas, ou seja, ele age virtuosamente, mas pelas razões erradas.

Embora Angioni note a premente questão exegética, ele afirma que é uma tarefa difícil decidir entre as duas opções interpretativas, e, em virtude disso, abstém-se de optar por uma delas (cf. Angioni 2011b, p. 329). Comentando a passagem, Broadie (cf. 2002, p. 376) abraça a mesma posição adotada por Angioni e pela mesma razão: a passagem é de difícil exegese. Irwin adota a segunda interpretação em seus comentários (cf. Irwin 1999, p. 248); entretanto, a primeira opção não é posta à prova em seu comentário. Gauthier-Jolif (cf. 1959, p. 516) veem a passagem com vívido interesse. De acordo com eles, Aristóteles está argumentando em favor da primeira leitura: a correção moral dos “meios”. Assim, não apenas os fins morais devem ser moralmente apropriados, como as passagens anteriores evidenciam, mas também os “meios”. Na interpretação deles, Aristóteles até aqui parecia sustentar a tese de que os “meios” seriam irrelevantes para o valor moral das ações e que eles seriam dignificados pelo valor moral do fim. A passagem, então, é apresentada por Aristóteles a fim de ir contra tal leitura de sua doutrina moral<sup>55</sup>. Os meios gozam de valor moral assim como os fins, e,

---

termo menor seria o agente, o análogo do termo maior seria uma ação particular capaz de realizar certo fim, e o análogo do termo mediador seria o fim que o agente deseja e que requer meios apropriados para sua realização. Outra opção, ainda, seria aquela que representasse a causa eficiente da ação: o termo maior representaria a ação a ser feita, e o termo mediador introduziria uma causa eficiente (um ‘meio’) capaz de realizar tal ação. Aristóteles, no entanto, é bem vago a esse respeito” (Angioni 2011b, p. 328-329).

<sup>55</sup> Comentários de Gauthier-Jolif sobre a questão: “On a souvent l’impression, en lisant les analyses aristotéliennes de l’action, que pour lui la fin seule a valeur morale, les ‘moyens’ étant de purs procédés techniques d’y parvenir, moralement indifférent: je me propose de sauver ma patrie, il faut pour cela mentir, je mens, c’est patriotisme, ce n’est pas, moralement parlant, mensonge, puisque je ne mens pas par amour du faux;

mesmo para alcançar bons fins, não é facultado a nenhum agente moral agir lançando mão de “meios” inapropriados. A interpretação de Gauthier-Jolif representa uma novidade exegetica apenas se o intérprete tiver adotado uma interpretação instrumentalista da deliberação. Na leitura de meios constituintes (cf. Irwin 1975, p. 571-572 e Wiggins 1980, p. 226-228) ou na interpretação avançada no capítulo anterior de que a deliberação deve ser vista como tendo o papel de delimitar com precisão em cada caso o fim geral adotado pela virtude do caráter pela habituação (cf. Angioni 2009a, p. 185-204; Moss 2011, p. 241-251 e Moss 2012, p. 197-198), Aristóteles está apenas explicitando uma tese implicitamente endossada muito antes.

Sigo a posição adotada por Gauthier-Jolif, mas não pelas razões apresentadas por eles. No capítulo anterior, eu adotei uma interpretação do papel da deliberação bastante similar às interpretações propostas por Angioni e Moss. Em virtude disso, a deliberação já possui seu valor moral assegurado em EN III. Assim, as observações feitas por Gauthier-Jolif no que diz respeito da correção dos “meios” não representam uma novidade de fato. Nas próximas linhas, apresento argumentos em favor da primeira opção exegetica.

A primeira coisa que deve ser considerada antes de se optar por qualquer uma das alternativas interpretativas é que a passagem sob escrutínio tem o objetivo de fornecer uma caracterização da noção de boa deliberação. Esta é a principal pista para se compreender a passagem.

Levando em consideração as teses interpretativas da passagem de EN VI.9 em pauta, é possível caracterizar o trabalho da deliberação de três modos: (i) a deliberação é responsável por oferecer justificção moral das ações; (ii) a deliberação é uma capacidade responsável por escolher os “meios” de realização de uma ação moral; (iii) a deliberação envolve os critérios (i) e (ii). A opção (i) pode ser abandonada desde o começo. Aristóteles, nitidamente, não concebe a deliberação *exclusivamente* como uma capacidade de justificar as ações morais. A questão é se Aristóteles atribui à deliberação tal tarefa, além da de escolher os “meios”. Abaixo eu defendo que a deliberação está incumbida *apenas* da última tarefa. Volto agora minha atenção para EN III.

Em EN III.3, Aristóteles aborda *ex professo* o conceito de deliberação. Nesse capítulo, Aristóteles busca circunscrever o alcance da deliberação. Nele, Aristóteles afirma duas

---

je veux voler, il faut pour cela commettre un adultère, je commets l’adultère; je suis un voleur, mais non un intempérant, puisque je n’agis pas par amour du plaisir [...]. Ici au contraire, Aristotle reconnaît expressément que la fin ne justifie pas les moyens: il y a des ‘moyens’ qui ne sont pas de purs moyens, mais ont, par eux-mêmes, une valeur morale: on ne doit pas les employer, on ne doit pas atteindre la fin *par ces moyens-là*” (Gauthier-Jolif 1959, p. 516-517, grifos dos autores).

vezes que a deliberação lida com “coisas relativas aos fins” (τὰ πρὸς τὰ τέλη) – aquilo que, neste capítulo, tenho chamado de “meios”<sup>56</sup> por economia de referência –, em oposição a lidar com fins (cf. EN 1112b11-12 e EN 1112b33-34). A leitura que emerge de tais afirmações é que a deliberação deve ser entendida como um procedimento de descobrir os “meios” das ações morais ou, em jargão aristotélico, “as coisas relativas ao fim”. Tal evidência chancela a tese de que uma das incumbências da deliberação é descobrir os modos pelos quais as ações serão levadas a cabo. E quanto à justificação de fins morais? Ao explicar a deliberação, Aristóteles afirma:

οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι’ ἐνὸς δ’ ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατον ἔστιν. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὡς περ διάγραμμα (φαίνεται δ’ ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικά, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις), καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι: ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πράττειν.

Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através do que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. De fato, o homem que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como uma descrição geométrica (é patente que nem toda investigação é uma deliberação, como as investigações matemáticas, mas toda deliberação é uma investigação), e o termo último na análise é o primeiro na execução. Caso se deparem com algo impossível, suspendem a investigação; por exemplo, se for preciso dinheiro, mas não se é capaz de ganhá-lo; caso se revele possível, põem-se a agir (EN 1112b12-27).

---

<sup>56</sup> Em conversa, Angioni me chamou a atenção para o fato de que, considerada a interpretação da deliberação que adotei no terceiro capítulo, parece não haver margem para se pensar numa má instanciação de fins que resultasse na realização do bom fim acolhido pelo agente moral. Se, em virtude de uma má delimitação do fim, o agente moral falha em determinar apropriadamente em cada contexto o fim adotado de maneira vaga e geral, não se pode dizer que, naquelas circunstâncias, ele tenha sido feliz em acertar o alvo. A má determinação do alvo implicaria, irremediavelmente, errar o alvo. Ou seja, uma má especificação acaba por acertar outro alvo que não o pretendido, pois erra na sua determinação contextual. Ensaio aqui uma tentativa de resposta. Parece-me que, em alguns casos, seja possível que o bom fim possa ser *objetivamente alcançado* mesmo com uma delimitação completamente censurável e inadequada do que seja a realização contextual do fim moral, isto é, o fim é alcançado, mas por uma delimitação inadequada. Por exemplo, alguém na avidez de demonstrar apreço por um amigo e empatia em razão da sua situação financeira calamitosa pode pensar que uma boa e correta delimitação do bom fim de ajudá-lo seja a seguinte: dar-lhe dinheiro fraudulentamente obtido para que o amigo honre os compromissos financeiros anteriormente assumidos. Se o agente moral delimita o fim dessa forma e assim age, ele, decerto, ajudará *objetivamente* o amigo e, com isso, pode-se frouxamente dizer que alcançou um bem, no entanto a sua especificação do que seja ajudar o amigo é extremamente problemática do ponto de vista moral, pois admite que tal fim se instancie contextualmente de modo bastante censurável e, dificilmente, alguém aceitaria essa delimitação do fim “ajudar um amigo” como uma delimitação moralmente apropriada e aceitável. A fim de evitar tais casos, Aristóteles introduz a correção dos “meios”.

Minha leitura parece ser confirmada pela passagem acima. A passagem delinea explicitamente o papel da deliberação. Nos exemplos, Aristóteles apresenta especialistas, o médico, o político e o orador, tentando descobrir, em seus respectivos campos de atuação, os “meios” apropriados a fim de realizar seus fins. Eles colocam sob escrutínio os possíveis cursos de ação e escolhem aquele que lhes permitirá realizar o fim perseguido da maneira mais fácil e do melhor modo. Além disso, o capítulo inteiro mostra a deliberação como um procedimento de encontrar os modos apropriados de agir. A deliberação surge como uma investigação e análise de rotas de ação para realizar os fins morais. A ideia de justificação moral é ausente do capítulo. Assim, a passagem evidencia que Aristóteles endossa a opção (ii). Agora disponho de uma ferramenta interpretativa importante para avaliar a passagem em EN VI.9 onde parei.

Em resumo, o impasse era se a expressão “δι' οὗ” nas linhas 1142b23 e 1142b26 deveria ser entendida como (i) indicando a correção dos meios empregados na ação moral ou (ii) como indicando a correta justificação moral das ações ou (iii) ainda como ambas. A expressão é apresentada no meio de uma discussão sobre a boa deliberação, apenas algumas linhas antes de uma descrição substancial do que seja a boa deliberação (cf. EN 1142b27-28). Como argumentei acima, a deliberação não é uma capacidade que lida com a justificação moral de ações. Por isso, seria estranho se Aristóteles, injustificadamente, introduzisse tal tópico em uma discussão que é estritamente relacionada à correção da deliberação. O texto nem mesmo dá margem à ideia de que Aristóteles esteja atribuindo à deliberação um novo papel, pois o propósito do capítulo não é apresentar as funções desempenhadas pela deliberação, mas, sim, delimitar um certo tipo de deliberação, ou seja, a boa deliberação, a qual possui limites muito mais estreitos que a deliberação em geral. Dessa forma, as características da boa deliberação não podem ultrapassar as da deliberação, pelo contrário elas devem ser mais restritivas. Ademais, a passagem é tão compacta que é mais exegeticamente apropriado tomá-la como introduzindo uma correção moral dos “meios” do que arriscar introduzir um tópico completamente novo, que não goza de nenhum suporte de passagens anteriores.

O argumento prossegue:

ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκεῖνη πο  
εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δει καὶ ὡς καὶ ὅτε.

Além disso, é possível alcançá-lo depois de deliberar por muito tempo, mas o bom deliberador o alcança rapidamente. Então, nem sequer a primeira seria uma boa deliberação, mas o seria a correção de acordo com o proveitoso, e do objeto devido, no modo e no tempo devido (cf. EN 1142b26-29).

A afirmação de que uma longa deliberação não é uma boa deliberação na linha 1142b27 parece contradizer a afirmação anteriormente feita por Aristóteles na linha 1142b5 de que a deliberação leva um bom tempo antes de ser concluída. A divergência entre as duas passagens é superficial, no entanto<sup>57</sup>. Como Angioni observa, a linha 1142b5 não afirma que a deliberação está fadada a ser longa. O ponto defendido por Aristóteles é que a deliberação *pode* ser longa. A existência de deliberações rápidas não é ameaçada em momento algum. Com isso, o problema é parcialmente resolvido. Entretanto, eu ainda preciso lidar com as questões que são levantadas pela linha 1142b27. Numa primeira leitura, tal trecho parece assumir a boa deliberação como uma deliberação rápida, trazendo como consequência a exclusão peremptória da deliberação longa como um caso de boa deliberação. Assim, outra contradição putativa surge. Uma maneira de resolvê-la e lançar luz sobre a questão é apelar para a linha 1142b28, onde Aristóteles estabelece os três requisitos da boa deliberação. Um dos requisitos é que a boa deliberação deve acontecer no tempo devido (ὄτε). A conclusão de uma boa deliberação pode chegar muito tarde, de modo que a ação moral não é mais necessária: seu tempo esgotou-se. Em virtude de tal situação, pode-se razoavelmente conjecturar que Aristóteles parece querer evitar tal caso e, por conta disso, exclui como casos de boa deliberação apenas um tipo específico de longa deliberação: a deliberação cuja conclusão é alcançada após o tempo apropriado para a ação. Não é sensato excluir todos os casos de longa deliberação se alguns deles não afetam negativamente as ações, não havendo, portanto, razão para excluí-los. Essa solução evita a putativa contradição entre as duas passagens acima e respeita as evidências textuais<sup>58</sup>.

#### **4.4. Boa deliberação: correção de acordo com o proveitoso, e do objeto devido, no modo e no tempo devido.**

Aristóteles elenca os requisitos da boa deliberação nas linhas 1142b27-28. Eles são quatro: (i) o proveitoso (κατὰ τὸ ὠφέλιμον), (ii) o que deve ser feito (οὗ δεῖ), (iii) como

---

<sup>57</sup> Sobre essa questão, Angioni anota: “Aristóteles rejeita a identificação entre boa deliberação e argúcia. No entanto, seu argumento não afirma que a boa deliberação (*euboulia*) prescinde da rapidez na deliberação (de outro modo, isso contradiria o que ele afirma em 1142b27); ele apenas se fia na premissa de que é possível deliberar durante longo tempo, bem como na opinião comum de que é preciso deliberar lentamente” (Angioni 2011b, p. 326).

<sup>58</sup> Uma interpretação nessas linhas é, laconicamente, sugerida por Burnet (cf. 1900, p. 277) e desenvolvida por Gauthier-Jolif (cf. 1959, p. 517).

deve ser feito (ὦς) e (iv) quando deve ser feito (ὄτε). Tirante o primeiro critério<sup>59</sup>, todos os outros foram bem desenvolvidos ao longo do capítulo<sup>60</sup> e representam a soma dos critérios investigados. Assim, a boa deliberação possui como características ser proveitosa, a bondade do fim, a moralidade e eficiência dos meios, e a adequação do tempo.

É bastante razoável supor que Aristóteles poderia ter finalizado sua investigação acerca da boa deliberação neste momento, uma vez que estamos definitivamente diante de uma completa caracterização da boa deliberação. No entanto, desavisadamente, Aristóteles prossegue com as suas considerações sob a boa deliberação e traça algumas relações entre boa deliberação e *phronesis*. No restante da passagem, não é claro se a intenção de Aristóteles é continuar a delimitar a noção de boa deliberação ou se seu propósito é desvelar os laços entre a boa deliberação e a *phronesis*. Levando em consideração que todos os requisitos da boa deliberação já foram explicitados, parece que o estagirita está optando pela segunda rota<sup>61</sup>.

#### 4.5. Boa Deliberação ἀπλῶς e Boa Deliberação πρὸς τι τέλος

Finalmente, estamos nas últimas linhas de EN VI. Decerto, uma das passagens mais controversas de toda a EN. Antes de discuti-la, eu a cito integralmente:

(i) ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευθῆναι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τις δὲ ἢ πρὸς τι τέλος. (ii) εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευθῆναι, ἢ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἔστιν.

(i) Além disso, é possível deliberar bem, sem mais, ou deliberar bem relativamente a um dado fim. A boa deliberação sem mais é a que é correta em relação ao fim, sem mais, mas um tipo específico de boa deliberação é a que é correta em relação a um certo fim. (ii) Se compete aos *phronimoi* deliberar bem, a boa deliberação é a corre-

<sup>59</sup> Ao afirmar que o fim a ser realizado não pode ser um mal para o agente moral (cf. EN 1142b20-21), Aristóteles pode ser tomado como introduzindo o critério (i), além do critério (ii). Nenhum mal é proveitoso para o agente moral. Assim, dizer que a boa deliberação é proveitosa é uma forma de dizer que ela exclui do seu âmbito qualquer fim prejudicial ao agente moral. Com isso, justifica-se a sua introdução na caracterização final da boa deliberação.

<sup>60</sup> (i) o que se deve (οὗ δεῖ) (cf. EN 1142b18-22), (ii) como se deve (ὦς) (cf. EN 1142b22-26) e (iii) quando se deve (ὄτε) (cf. EN 1142b3-5 e EN 1142b26-27).

<sup>61</sup> Ao interpretar a diferença entre a deliberação ἀπλῶς e a deliberação πρὸς τι τέλος, Aubenque observa que esta é uma adição que não tem impacto relevante na argumentação levada a cabo até agora. Ele argumenta que a passagem não deve ser lida como um desenvolvimento da noção de boa deliberação, mas como um acréscimo sobre um ponto secundário: “Il reste, il est vrai, une difficulté dans notre interprétation. C'est que la distinction entre la bonne délibération πρὸς τι et la bonne délibération ἀπλῶς tourne court, en ce sens que, à la différence des considérations précédentes, elle n'apporte aucun élément nouveau à la définition de l'εὐβουλία. Mais peut-être après tout n'avons-nous pas à choisir entre ces deux sortes de délibération, qui sont l'une et l'autre des espèces de la bonne délibération authentique. Ce ne serait pas la première fois qu'Aristote interromprait une argumentation en forme par une remarque qui tourne court, mais dont le maintien dans le texte a au moins l'avantage de nous apporter un enseignement sur un point secondaire (ici la distinction de deux sortes d'εὐβουλία)” (Aubenque 1965, p. 47).

ção relativa àquilo que é conveniente para o fim do qual a *phronesis* é uma concepção verdadeira (EN 1142b28-33).

Na passagem (i), Aristóteles divide a boa deliberação em dois tipos: a boa deliberação *ἀπλῶς* e a boa deliberação *πρὸς τι τέλος*. A passagem não traz qualquer indício sobre as razões que levaram Aristóteles a traçar tal divisão e quais os seus impactos para a compreensão da noção de boa deliberação. Nem mesmo um argumento é fornecido por Aristóteles a fim de esclarecer a divisão. Para o intérprete, a única solução é recorrer a passagens da EN que possam lançar alguma luz sobre a questão.

Numa primeira leitura, pode-se tomar o texto como afirmando que há uma diferença entre a deliberação em vista de um fim em oposição à deliberação em vista de uma certa gama complexa de fins. Alguns intérpretes sustentam que a deliberação *ἀπλῶς* representa uma deliberação que concerne à *eudaimonia* (cf. Sherman 1989, p. 88; Irwin 1999, p. 249; Kraut 1991, p. 38; Reeve 2002, p. 82-84). Como a *eudaimonia* pode ser entendida como um conjunto de bens, tal proposta se enquadra perfeitamente na ideia de que a deliberação *ἀπλῶς* pode ser tomada como se referindo à deliberação que lida com o conjunto de demandas dos bens que perfazem a *eudaimonia*.

Em uma convincente interpretação, Angioni argumenta contra a interpretação acima que a palavra “*ἀπλῶς*”, por vezes, denota “sem nenhuma especificação ulterior” em oposição a “de modo preciso e exato”. De acordo com ele, tal uso pode ser encontrado, por exemplo, em EE 1221b7. Em EE, a palavra “*ἀπλῶς*” é usado em oposição à palavra “*ἀκριβέστερον*”. Seguindo sua interpretação, a boa deliberação *ἀπλῶς* seria uma boa deliberação relativa a qualquer tipo de fim. A boa deliberação *πρὸς τι τέλος* é tomada como significando o contrário disso, a saber, uma boa deliberação relativa a um fim específico. A partir de tal quadro, Angioni argumenta em favor de uma antecipação da distinção conceitual que será feita por Aristóteles em um dos últimos capítulos de EN VI (cf. EN 1144a26-29). Por um lado, como a deliberação *ἀπλῶς* responde por qualquer deliberação, independentemente do fim a que ela se dirige, isto é, não importando se é em vista de um fim moralmente bom ou moralmente mau, ela deve ser associada à destreza, capacidade de deliberar bem indiferente à qualidade moral do fim. Por outro lado, a boa deliberação *πρὸς τι τέλος* é associada à *phronesis* e seu significado é refinado por Aristóteles nas linhas 1142b32-33: tal deliberação diz respeito a um fim específico, o fim do qual a *phronesis* possui uma concepção verdadeira<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Angioni comenta a passagem da seguinte forma: “O contexto do argumento é dominado pelo contraste entre (a) deliberar bem em relação ao fim sem mais e (b) deliberar bem em relação a um dado fim. Alguns julgam que

Dois argumentos podem ser apresentados contra a caracterização apresentada por Angioni: um baseado na minha leitura da primeira parte de EN VI.9 e outro baseado na minha leitura da passagem em pauta. O primeiro será exposto agora; o segundo ficará explícito na minha apreciação da interpretação de Tuozzo.

Conforme mostrei, as linhas 1142b27-28 oferecem uma caracterização completa da boa deliberação. Uma boa deliberação, necessariamente, envolve o proveitoso (ὠφέλιμον), a correção do fim (οὗ δεῖ), a correção dos meios (ὠς) e a adequação do tempo (ὅτε). Assim, qualquer deliberação que tenha um fim moralmente censurável é excluída como instância de boa deliberação, embora tal fim seja alcançado com sucesso. Eficiência é uma condição necessária da boa deliberação, mas não é uma condição suficiente. A passagem sobre a boa deliberação ἀπλῶς e a boa deliberação πρὸς τι τέλος é logo após a delimitação da boa deliberação, de modo que é bastante improvável que Aristóteles tenha modificado o significado da noção de boa deliberação no interior de poucas linhas, de uma noção bastante restrita para uma noção mais larga. Por conta disso, penso que a deliberação da destreza não pode ser classificada estritamente falando como um exemplo de boa deliberação. Ela não preenche o requisito οὗ δεῖ. Assim, a tentativa de Angioni de associar a boa deliberação ἀπλῶς à destreza fica ameaçada. A diferença entre a boa deliberação ἀπλῶς e a boa deliberação πρὸς τι τέλος precisa ser traçada no interior dos limites estabelecidos em 1142b27-28.

Um outro eixo interpretativo é trazido por Tuozzo. Sua interpretação constrói o argumento da passagem recorrendo a um trecho de EN VI.5 onde Aristóteles afirma:

δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως, σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.

De fato, parece que compete ao *phronimos* ser capaz de deliberar acertadamente sobre aquilo que lhe é bom e proveitoso, não de modo particular (por exemplo, quais coisas lhe são boas em relação à saúde, ou em relação ao vigor físico), mas quais

---

a expressão “sem mais” (ἀπλῶς) funciona como uma medalha de promoção, que alça o fim em questão à autoridade máxima de fim último, o sumo bem, que guia todas as ações de um dado indivíduo. Mas a expressão “sem mais” não funciona assim neste contexto. ‘Sem mais’ pode ser oposto a ‘de modo preciso e exato’ (cf. EE 1221b7). Neste contexto (bem como em vários outros), ‘sem mais’ quer dizer “sem nenhuma especificação ulterior”, de modo que a expressão ‘fim sem mais’ se refere a um fim qualquer, sem incluir (mas sem tampouco excluir) nenhuma referência a um fim específico – sem incluir nenhuma referência nem mesmo ao fim último, que é um fim específico, embora de natureza distinta dos demais. Ora, neste contexto, a opção (a) caracteriza apenas a destreza (cf. 1144a24-26), isto é, a habilidade de deliberar bem em vista de fins quaisquer. Aristóteles quer evitar essa opção, obviamente, e a sentença em pauta marca sua opção por (b), mais particularmente, por um tipo específico de fim: a boa deliberação (como parte constituinte da sensatez) é a correção relativa ao que é conveniente para um dado fim específico, a saber, aquele fim do qual a sensatez tem um entendimento verdadeiro” (Angioni 2011b, p. 330).

coisas lhe são boas em relação ao bem viver em geral. Sinal disso é que até mesmo os que chamamos de “*phronimos* em algo” assim os chamamos quando raciocinam bem em relação a algum fim bom, entre as coisas para as quais não há competência técnica. Por conseguinte, seria *phronimos*, em geral, quem delibera (1140a25-31).

A passagem demarca uma diferença entre alguém que é um bom deliberador naquilo que lhe é bom e proveitoso em um dado âmbito e alguém que é um bom deliberador naquilo que lhe é bom e proveitoso nas questões de bem-viver em geral<sup>63</sup>. O primeiro tipo de deliberação é descrito como uma deliberação *κατὰ μέρος*, enquanto que o segundo tipo de deliberação é descrito, em contraste com o primeiro, como uma deliberação *οὐ κατὰ μέρος*, mas como uma deliberação acerca do *τὸ εὖ ζῆν ὅλως*. O propósito de Aristóteles ao traçar essas distinções parece ser argumentar que a deliberação da *phronesis* cobre todos os meios relativos ao bem-viver, ou seja, a *phronesis* não está restrita a uma área do bem-viver.

A *phronesis* delibera em vista da saúde e do vigor físico porque elas fazem parte do bem-viver (cf. EN 1098b12-14). A exposição dos dois casos pode ser vista como uma tentativa de Aristóteles de ilustrar casos de deliberação acerca do *τὸ εὖ ζῆν ὅλως*. Aqui, no entanto, uma importante questão exegética surge. Tuozzo aponta que saúde e vigor físico são fins de duas técnicas. Saúde é o fim da medicina, enquanto que vigor físico é o fim da ginástica. Por essa razão, ele, convincentemente, argumenta que o tipo de raciocínio envolvido em tais fins não é o mesmo envolvido na deliberação do *phronimos*. Tuozzo assume que o primeiro é um raciocínio técnico; o segundo, um raciocínio moral (cf. Tuozzo 1991, p. 200). De acordo com ele, o contraste apresentado por Aristóteles não se funda na oposição entre parte e todo, deliberação em um dado domínio do bem-viver e deliberação em relação ao bem-viver em geral, mas na oposição de matéria (*subject matter*), isto é, na oposição daquilo que é *matéria* de deliberação. Aristóteles estaria opondo o raciocínio técnico ao raciocínio moral. O fato de que Aristóteles discute concisamente a distinção entre *phronesis* e as técnicas nas linhas 1140b1-7 parece fornecer algum suporte para a leitura de Tuozzo. Além da passagem citada, Tuozzo traz à baila em defesa da sua tese uma passagem de EN VI.7 onde Aristóteles novamente faz uso da distinção *κατὰ μέρος* e *ὅλως*:

---

<sup>63</sup> Considerando que a deliberação diz respeito unicamente às coisas que conduzem ao fim (cf. EN 1111b26, EN 1112b11-12, EN 1112b33-34, EN 1113a14-15 e EN 1113b3-4), eu não vejo razões para ler a passagem acima como dando margem à tese de que há deliberação de fins. Eu concordo com a tese de Tuozzo de que a expressão “*ποῖα πρὸς*” claramente se refere aos passos necessários para a realização de um fim quando tal expressão é usada em referência à saúde e ao vigor físico (cf. Tuozzo, p. 199-200), de modo que é razoável ler do mesmo modo a expressão “*ποῖα πρὸς*” quando ela se refere ao bem-viver em geral. Isto implica dizer que a *phronesis* delibera sobre tudo aquilo que diz respeito ao bem-viver. Assim, se um fim contribui para o bem-viver, os “meios” necessários para a sua realização serão encontrados pela *phronesis*.

τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φεῖδιαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν: εἶναι δὲ τινὰς σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφοῦς [...] ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία.

Nas técnicas, atribuímos sabedoria aos que são mais apurados na competência técnica, por exemplo, dizemos que Fídias é um sábio escultor e que Policleto é um sábio produtor de estátuas. Nesse caso, nada mais queremos dizer senão que a sabedoria é a excelência da técnica. Mas julgamos haver alguns que são sábios em geral, não particularmente [...] Conseqüentemente, é claro que a sabedoria é mais apurada que as ciências (EN 1141a9-14, 16-17).

Tuozzo argumenta que a passagem, claramente, exemplifica uma diferença de matéria (*subject matter*), não uma diferença entre parte e todo. Por um lado, há as técnicas, que são catalogadas como sabedoria κατὰ μέρος; por outro lado, há a sabedoria filosófica, que é classificada como sabedoria ὅλως (cf. Tuozzo 1991, p. 201). A palavra “sabedoria” é usada em dois sentidos na passagem. O resultado é que há dois grupos de pessoas sábias. O primeiro grupo abrange todos aqueles que dominam alguma técnica, e, por conta disso, são ditos sábios, mais precisamente, sábios κατὰ μέρος. O segundo grupo abrange todos aqueles que conhecem os princípios e que sabem o que se segue dos princípios (cf EN 1141a117-18), estes são sábios ὅλως. O objetivo de Tuozzo é mostrar que, na passagem acima, Aristóteles está atribuindo um sentido primário e secundário para a palavra “σοφός”, o qual é baseado em uma distinção de matéria; Aristóteles faz isso lançando mão das expressões “κατὰ μέρος” e “ὅλως”. Para provar que Aristóteles faz um uso consistente de tal distinção de matéria na EN, Tuozzo aduz outra passagem:

πότερον δ' ἐστὶ τις ἀπλῶς ἀκρατής ἢ πάντες κατὰ μέρος, καὶ εἰ ἔστι, περὶ ποῖα ἐστὶ λεκτέον ἐφεξῆς.

Examinaremos agora se existe alguém que seja acrático sem mais ou se todos os homens acráticos o são num sentido específico; e, se tal homem existe, com que espécie de objeto ele se relaciona (EN 1147b20-21).

A passagem sugere que há, ao menos, dois tipos de acrasia: a acrasia ἀπλῶς e a acrasia κατὰ μέρος. Diferentemente das outras passagens, a oposição não é entre as palavras “ὅλως” e “κατὰ μέρος”, mas entre as palavras “ἀπλῶς” e “κατὰ μέρος”. Tuozzo argumenta que ambos os conjuntos de oposição podem ser utilizados para se referir a casos primários ou privilegiados de predicação e seus casos derivados ou secundários (cf. Tuozzo 1991, p. 201). A fim de justificar que a mudança léxica operada por Aristóteles não corresponde a uma mudança semântica, Tuozzo invoca a autoridade de Bonitz. Bonitz (cf. 76b49-77a52) reconhece o uso de “ἀπλῶς” para se referir ao sentido primário de uma palavra recorrendo a uma passa-

gem de *GC* onde o próprio Aristóteles faz tal uso de “ἀπλῶς” nas linhas 317b5-7. Ele também reconhece que a palavra “ὅλως” pode ser usada em casos de sentido primário no lugar de “ἀπλῶς” (cf. Bonitz 506a28-29), confirmando a tese avançada por Tuozzo.

Após ter apresentado tais passagens, Tuozzo, convincentemente, argumenta que a distinção pressuposta por Aristóteles nas linhas 1142b30-31 é uma distinção de matéria, a qual é fundada no reconhecimento de um caso central ou privilegiado de utilização do termo e de um caso secundário no qual o termo se aplica apenas de forma qualificada ou parcial. Deliberar πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς é deliberar em vista da ação moral, portanto uma deliberação moral; por outro lado, deliberar πρὸς τι τέλος é deliberar em vista de um produto da técnica, portanto uma deliberação técnica. De acordo com Tuozzo, a mesma oposição é encontrada nas linhas 1140a27-28, os exemplos da saúde e do vigor físico, os quais recairiam no âmbito de jurisdição da técnica, e, portanto, da deliberação técnica, são usados para contrastar com o tipo de deliberação da *phronesis*, isto é, a deliberação moral (cf. Tuozzo 1991, p. 200-201). Nas próximas linhas, apresento alguns argumentos na tentativa de resistir à proposta de Tuozzo.

No que se refere às linhas 1140a27-28, o primeiro e mais importante aspecto a ser observado é que a distinção traçada por Aristóteles entre “κατὰ μέρος” e “τὸ εἶ ζῆν ὅλως” não está inserida no interior de uma discussão sobre as diferenças entre a deliberação técnica e a deliberação moral da *phronesis*. Tal tópico é introduzido apenas posteriormente, nas linhas 1140b2-4, e recebe um tratamento extremamente curto. Assim, é razoável assumir que o propósito da passagem não é apresentar as dessemelhanças entre os diferentes tipos de raciocínios envolvidos nas diferentes matérias, como Tuozzo argumenta, mas, em vez disso, parece ser não restringir o papel da *phronesis* a apenas um âmbito do bem-viver. Como uma primeira evidência, posso citar a tese aristotélica exposta em EN VI.13 de que a *phronesis* acompanha todas as virtudes. Ela deve estar presente em todas as ações morais, das corajosas às temperantes, passando pelas ações generosas e justas (cf. EN 1145a1-2). A *phronesis* acompanha todas as virtudes do caráter em suas respectivas áreas a fim de assegurar a parte dianoética envolvida nas ações.

Minha proposta, entretanto, deve lidar com uma dificuldade. Na passagem discutida, Aristóteles fornece dois exemplos que vêm das técnicas: saúde e vigor físico. O primeiro é fim da medicina; o segundo, da ginástica. Tuozzo aponta que incluir tais casos como casos de deliberação da *phronesis* contradiria a tese defendida na linha 1140a30 de que *phronimos* é aquele que delibera bem em vista de algum bem do qual *não* há técnica (cf. Tuozzo 1991, p.

200). Uma forma de resolver esse problema é argumentar que deliberações em vista da saúde e do vigor físico podem ser tomadas em dois sentidos, num sentido lato e num sentido estrito. Neste último, tais deliberações se referem à deliberação envolvida no raciocínio técnico da medicina e da ginástica. Assim, o intérprete está terminantemente proibido de assumir que o *phronimos* possa deliberar nessas questões. O *phronimos* não lida com fins das técnicas. No primeiro sentido, é permitido incluir entre as deliberações que produzem saúde, em acréscimo às deliberações propriamente médicas, todas as deliberações que visam manter alguém saudável ou que garantam a alguém a recuperação da saúde, mas que não estão propriamente sob a égide da medicina. Pode-se pensar, por exemplo, no caso de alguém que foi ao médico e lá recebeu uma prescrição médica que estipula o que deve ser feito a fim de reestabelecer a saúde. Se o paciente segue a prescrição médica, ele fará coisas que conduzem à saúde sem ser médico. Está sob sua responsabilidade seguir ou não a prescrição médica de modo que, em última instância, a decisão de recobrar a saúde é sua. Do mesmo modo, se alguém preza por uma alimentação saudável e procura fazer exercícios físicos regularmente a fim manter o seu vigor físico e a sua saúde, tal pessoa age em vista da saúde e do vigor físico sem ser um médico ou um treinador físico. Nas linhas 1141b18-21, o próprio Aristóteles dá um exemplo de deliberação acerca de uma alimentação saudável. Ele associa o consumo de carnes leves à saúde. O exemplo é apresentado em um contexto onde ele argumenta em favor da tese de que a *phronesis* deve conhecer tanto o universal quanto o particular. Na passagem, não há evidência de que tal deliberação está, de algum modo, relacionada à medicina. A passagem nitidamente faz referência a uma deliberação levada a cabo por um *phronimos* em vista de sua saúde. Nessa medida, a passagem claramente dá margem à tese de que Aristóteles reconhece um sentido lato de deliberação em vista da saúde, o qual não se confunde com a deliberação técnica relacionada à saúde. A interpretação de Tuozzo de que a deliberação da saúde ilustrada em EN VI.5 representa uma deliberação técnica é assim questionada, abrindo espaço para a minha interpretação da passagem.

A evidência apresentada dá suporte à minha interpretação de que, quando Aristóteles afirma que é possível deliberar bem “κατὰ μέρος” ou “ὅλως” em EN VI.5, o contraste desenhado pode ser pensado como sendo entre deliberar bem em relação a um campo do bem-viver e deliberar bem em todo o âmbito do bem-viver, o que é também apoiado pelo fato de a *phronesis* acompanhar todas as virtudes. Com esses resultados em mãos, eu retorno para o ponto onde eu havia parado em EN VI.9 e delinco as suas consequências para a passagem.

Mostrei que, quase no fim de EN VI.9, Aristóteles argumenta que há dois tipos de boa deliberação: a boa deliberação ἀπλῶς e a boa deliberação πρὸς τι τέλος. Muito embora não haja indícios no trecho de como entender essa distinção, uma maneira promissora de interpretá-la é assumir que a distinção em questão é a mesma distinção exposta em EN VI.5. Se se segue tal proposta, pode-se interpretar a passagem como um esforço para evitar a tese restritiva de que a boa deliberação da *phronesis* estaria adstrita a um domínio do bem-viver. A boa deliberação ἀπλῶς lida com todos os fins relativos ao bem-viver e não apenas com um âmbito do bem-viver. Ademais, uma passagem de EN VI.7 sugere fortemente tal interpretação: “O bom deliberador sem mais é aquele que acerta, pelo raciocínio, o que é o melhor para o homem, entre as ações que se podem fazer” (ὁ δ' ἀπλῶς εὐβολὸς ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικός κατὰ τὸν λογισμὸν) (EN 1141b12-14). O bom deliberador ἀπλῶς é aquele que delibera bem sobre o que é o melhor para o homem entre as coisas que se podem fazer, em outras palavras, ele é alguém que delibera excelsamente sobre *todos* os bens humanos que podem ser alcançados pela ação. Conquanto o uso de ἀπλῶς aqui se aplique ao deliberador, não à boa deliberação, há espaço para argumentar em favor de um paralelo entre as duas passagens, especialmente porque Aristóteles não explica o que ele entende por boa deliberação ἀπλῶς. Se isto é assumido, a passagem oferece uma pista para relevar o significado da passagem de EN VI.9 que tenho discutido. Ao articular as duas passagens, tem-se o resultado que eu tenho argumentado até aqui. A principal preocupação de Aristóteles em estabelecer as diferenças entre deliberação ἀπλῶς e deliberação πρὸς τι τέλος parece ser bloquear a tese de que a boa deliberação se restringe a um âmbito do bem-viver.

A mesma distinção deve ser aplicada a “τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς” e “τι τέλος” (cf. EN 1142b30-31). Minha interpretação vai na mesma direção da interpretação assumida por alguns intérpretes que argumentam em favor da identificação da deliberação ἀπλῶς com uma deliberação relativa à *eudamonia*, desde que se assuma que a *eudaimonia* cobre o bem-viver na sua totalidade.

#### **4.6. *Phronesis* e Fins Morais: uma controvérsia**

Finalmente, eu devo analisar as altamente controversas afirmações de Aristóteles que fecham EN VI.9. Até aqui, vimos que a boa deliberação responde exclusivamente pelas “coisas relativas aos fins”, as quais estão sob a égide da *phronesis* por ela ser responsável pela deliberação (cf. EN 1140a25-26, EN 1140a30-31 e EN 1140b9-10). No que concerne aos fins, mostrarei que a *phronesis* pode, no máximo, pressupô-los, mas não os fornece, ao menos de

acordo com EN VI.9. Antes de fazer uma análise detida da passagem, cito-a na íntegra: “Se compete aos *phronimoi* deliberar bem, a boa deliberação é a correção relativa àquilo que é conveniente para o fim do qual a *phronesis* é uma concepção verdadeira” (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρονήσις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν) (EN 1142b28-33).

Nas duas últimas linhas de EN VI.9, Aristóteles associa boa deliberação e *phronesis*. Ele afirma que a boa deliberação é característica do *phronimos* (cf. EN 1142b31-32). Aqui é preciso ser cauteloso. O genitivo de posse não pode ser tomado em um sentido restritivo, de modo que a boa deliberação pertença única e exclusivamente ao *phronimos*. *Phronesis* pressupõe boa deliberação, no entanto o contrário não é verdadeiro<sup>64</sup>. Conforme mostrei, a definição de boa deliberação dada algumas linhas acima dessa passagem não pressupunha a *phronesis*, mas pressupunha um bom fim promovido por “meios” moralmente apropriados no tempo adequado. As linhas 1142b31-32 são apresentadas por Aristóteles a fim de relacionar a deliberação da *phronesis* e a boa deliberação.

As últimas linhas de EN VI.9 são a suposta prova à qual alguns intérpretes frequentemente recorrem no interesse de sustentar a tese de que Aristóteles atribui à *phronesis* a tarefa de fornecer os fins morais. Na linha 1142b33, Aristóteles usa a palavra “τέλος” em um movimento que parece fazer referência à expressão “τέλος ἀπλῶς” discutida acima. Aristóteles não emprega a expressão completa “τέλος ἀπλῶς”; no entanto, levando em consideração o contexto, esta parece ser a leitura mais sensata do trecho, uma vez que é bastante plausível tomar a expressão “τέλος ἀπλῶς” como se referindo à deliberação que não se restringe a um único fim, isto é, uma deliberação “πρὸς τι τέλος”, mas a uma deliberação que abrange tudo aquilo que recai sob a rubrica τὸ εὖ ζῆν ὅλως, o bem-viver em geral.

A controvérsia da passagem citada se encontra no modo de interpretar o pronome relativo “οὗ”. Tal pronome possui uma enorme complexidade interpretativa, a qual dá margem a questões filosóficas e filológicas bastante intrincadas. A primeira questão e mais primordial é saber exatamente qual é o antecedente do pronome “οὗ”. Três opções são usual-

---

<sup>64</sup> Kenny argumenta que existem vários tipos de boa deliberação. A boa deliberação *par excellence*, no entanto, é a boa deliberação ἀπλῶς cujo fim visado é a *eudaimonia*. Segundo ele, nem todas as boas deliberações são deliberações conduzidas pela *phronesis* de modo que, eu acrescento, é questionável assumir que a intenção de Aristóteles na passagem é defender que toda e qualquer boa deliberação se restringe às deliberações dos *phronimoi*: “any reasoning which leads by sound arguments, in a reasonable time, to a good end will be an instance of good deliberation: but different good ends will be related to different kinds of good deliberation. There will be particular forms of good deliberation in the pursuit of particular ends: medical good deliberation in pursuit of health, for instance. Good deliberation par excellence, good deliberation without qualification, will be that exercised in pursuit of the end par excellence, what is the unqualifiedly ‘the end’” (Kenny 1979, p. 106).

mente apresentadas<sup>65</sup>: (i) o pronome retoma a palavra “συμφέρον”, conveniente, (ii) o pronome retoma toda a frase anterior “συμφέρον πρὸς τὸ τέλος”, conveniente para o fim, ou (iii) o pronome retoma apenas a palavra “τέλος”, fim. A primeira opção é a opção exegética menos promissora e pode ser facilmente descartada. Primeiramente, “συμφέρον” é uma estranha opção filológica em virtude de tal palavra estar bastante distante do pronome relativo. Uma frase os separa. Além disso, uma forte razão para rejeitar a primeira opção é que a palavra “συμφέρον” tomada isoladamente é absolutamente inconclusiva. A fim de que tenha sentido completo, ela deve ser qualificada por alguma expressão ou palavra. Por exemplo, no trecho, há a expressão “πρὸς τὸ τέλος” que poderia claramente qualificar “συμφέρον”, como advoga a hipótese de leitura (ii). Assim, não é uma alternativa interpretativa sustentar que o pronome “οὗ” se refere a “συμφέρον” isoladamente e, em consequência, que a *phronesis* é uma concepção verdadeira do conveniente.

A maioria dos intérpretes está agrupada em torno das opções dois e três. Essas opções gozam de maior profundidade filosófica e amparo filológico. Na segunda opção, Aristóteles é interpretado como argumentando que a *phronesis* possui uma concepção verdadeira do que conduz ao fim. Tal interpretação vai ao encontro da afirmação aristotélica de que não se deve deliberar sobre os fins, mas apenas sobre as coisas relativas aos fins (cf. EN 1112b11-12, EN 1112b34-35 e EN 1113b3-4). Aubenque, Angioni (2009a), Greenwood e Burnet esposam essa alternativa exegética, que é amplamente fundada nos argumentos preteritamente avançados por Aristóteles. A consequência de se adotar essa linha interpretativa é que a passagem deve ser vista não como apresentando uma nova tese, mas como reafirmando uma tese antiga, já conhecida pelo leitor. A terceira opção é preferida por aqueles que tentam demonstrar que os fins morais são fornecidos pela *phronesis*<sup>66</sup>. De acordo com eles, a passagem é uma forte evidência para provar sua pretensão interpretativa. Eles leem o trecho como afirmando que a *phronesis* possui uma apreensão verdadeira do fim, o que lhe garantiria o papel de prover os fins morais. Tal interpretação possui alguns problemas. Primeiro, Aristóteles em nenhum lugar da EN defende *explicitamente* uma doutrina segundo a qual a *phronesis* seria a virtude responsável por fornecer os fins morais. Pelo contrário, ele insiste na tese de que a virtude do caráter fornece os fins morais (cf. EN 1144a7-9, EN 1145a5-7 e EN 1151a15-19, em alguma

---

<sup>65</sup> Nem todos os intérpretes abaixo apresentam as três opções exegéticas, mas todos eles consideram, ao menos, duas delas: Stewart 1892, p. 83; Burnet 1900, p. 277; Greenwood 1909, p. 66, p. 113 n. 3; Gauthier-Jolif 1959, p. 518-519; Aubenque 1965, p. 46; Kenny 1979, 106-107; Sherman 1989, p. 89; Angioni 2009a, p. 193-194; Angioni 2011b, p. 329-331; Moss 2011, p. 230-232, Moss 2012, p. 180-182.

<sup>66</sup> Exemplos de tal interpretação podem ser encontrados em Kenny, Gauthier-Jolif e Sherman. As referências precisas podem ser encontradas na nota de rodapé anterior.

medida 1114b22-24, evidência também encontrada em EE 1227b23-25). Assim, não seria caridoso com Aristóteles ler a passagem como introduzindo uma tese que não encontra suporte *explícito* na EN. Dada a complexidade exegética da passagem e a falta de tal doutrina, parece implausível atribuir a terceira opção interpretativa como fazendo parte da doutrina moral aristotélica. Nem mesmo as linhas precedentes de EN VI.9 oferecem uma pista para tal leitura. O mais próximo que Aristóteles avançou nessa direção foi afirmar que a boa deliberação pressupõe um bom fim moral, o que não é forte o suficiente para atribuir agora à *phronesis* o poder de fornecer fins.

No entanto, há uma segunda escolha interpretativa para aqueles que tomam o pronome relativo “oἷ” como fazendo referência ao fim. Em vez de argumentar que a intenção de Aristóteles é introduzir a tese de que a *phronesis* fornece os fins morais, pode-se sustentar que a intenção dele foi menos pretensiosa. Seu objetivo seria defender que a *phronesis* realmente possui uma apreensão do fim, mas que isto não implica de modo algum que a *phronesis* forneça o fim. O fim apreendido pela *phronesis* é dado por outra capacidade. Reeve coloca a questão nos seguintes termos: “a *phronesis*, de fato, apreende a verdade sobre os fins, mas é a virtude natural ou habituada que lhe permite fazer isso”<sup>67</sup> (Reeve 1992, p. 87). Angioni (cf. 2011, p. 330), reconsiderando implicitamente sua posição anterior, defende explicitamente que a passagem advoga em favor da tese de que a *phronesis* tem um entendimento verdadeiro dos fins morais e deixa implícito que isto não significa de modo algum que a *phronesis* possua a tarefa de fornecê-los.

É preciso ressaltar que atribuir à *phronesis* o poder de compreender os fins não é o mesmo que patrocinar a tese de que uma das suas funções é ser provedora dos fins. Moss também adota uma posição similar: “o que a *phronesis* acrescenta é a correta suposição do fim, onde isto significa [...] ser consciente disso como um fim, isto é, usá-la para guiar a deliberação”<sup>68</sup> (Moss, 2012, p. 183)<sup>69</sup>. De acordo com ela, na deliberação, a *phronesis* dispõe da visão do fim perseguido e o usa para guiar as ações e escolher os modos eficientes e apropriados de delimitá-lo nos contextos morais, tal qual expus no terceiro capítulo. O fim é dado por

---

<sup>67</sup> Texto original em inglês: “*phronesis* does grasp the truth about the ends, but it is natural or habituated virtue that enables it to do so”.

<sup>68</sup> Texto original em inglês: “what *phronesis* adds is the right ‘supposition of the end’, where this means [...] being aware of it as an end, i.e. using it to guide deliberation”.

<sup>69</sup> A oposição entre Moss e Lorenz foi estruturante no tratamento da questão de se a virtude do caráter seria em alguma medida racional ou não no primeiro capítulo desta dissertação. Infelizmente, em relação à discussão da passagem da EN agora em pauta, Lorenz não traz nenhuma contribuição no seu artigo de 2009, apenas Moss a discute. Teria sido interessante ter podido reconstruir o debate entre ambos também nessa seara.

outra capacidade, a saber, pela virtude do caráter; a *phronesis* apenas o conceitualiza e o utiliza para guiar a deliberação (cf. Moss 2012, p. 182).

A passagem citada no começo desta seção também sustenta que a *phronesis* é uma *ὑπόληψις* do fim. A partir de agora, retomo algumas passagens onde Aristóteles se refere à *phronesis* como *ὑπόληψις*, buscando dar suporte à tese interpretativa que agora discuto. Em EN VI.5, Aristóteles associa *phronesis* e *ὑπόληψις*:

(i) ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σφύζουσιν τὴν φρόνησιν. σφύζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθεῖρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά: (ii) τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθύς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν: ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.

(i) É também por isso que chamamos a temperança [*sophrosune*] por esse nome, como se ela preservasse a *phronesis* [*sozousan ten phronesin*]. A temperança preserva esse tipo de concepção. De fato, o prazeroso e o doloroso não pervertem qualquer tipo de concepção (por exemplo, que o triângulo tem ou não tem dois ângulos retos), mas concepcões sobre as ações. O princípio das ações é aquilo em vista de que elas são feitas. (ii) Mas, a quem se encontra pervertido pelo prazer ou pela dor, de vez o princípio não se evidencia, tampouco se evidencia que é preciso fazer tudo em vista de tal e tal princípio e em favor dele tudo escolher. De fato, o vício é algo que corrompe o princípio (EN 1140b11-20).

A passagem (i) claramente estabelece que a temperança de algum modo preserva a *phronesis*, que é uma *ὑπόληψις*. Em seguida, Aristóteles argumenta que prazer e dor possuem influência nos princípios de ação de modo que eles podem corromper ou distorcer os princípios. Aristóteles, no entanto, não torna claro se, na passagem (i), prazer e dor são responsáveis pelo surgimento da *ὑπόληψις* da *phronesis* ou se eles possuem apenas um papel negativo, isto é, corromper a visão de bem estabelecida pela *phronesis*. A passagem (ii) repete a mesma coisa: os princípios não se evidenciam para alguém que está corrompido pelo prazer e pela dor. No entanto, ela deixa em aberto a possibilidade de que o prazer e a dor sejam capazes de determinar a *ὑπόληψις* da *phronesis*.

O papel positivo exercício pelo prazer e pela dor – assunto detidamente tratado e desenvolvido em EN II –, emerge implicitamente no último capítulo de EN VI. Aqui, Aristóteles é simpático à ideia de que o prazer e a dor, quando sob o governo da virtude do caráter, dão origem a uma *ὑπόληψις* acerca dos princípios das ações e não apenas os corrompe:

ἢ δ' ἔξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἰρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντες εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδῆποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν): τοῦτο δ' εἰ μὴ

τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἢ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς, ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.  
Essa habilitação desse olho da alma não se engendra sem a virtude, como já foi dito e é evidente. De fato, os silogismos a respeito das ações são dotados de princípio – “dado que o fim e o melhor é algo de tal e tal tipo”, qualquer que seja (seja qualquer um, em vista do argumento). E esse fim não se evidencia senão ao homem bom. De fato, a maldade corrompe e faz errar a respeito dos princípios da ação. Por conseguinte, é claro que é impossível ser *phronimos* sem ser bom (EN 1144a29-1144b1).

Na passagem acima, a virtude aparece como uma condição *sine qua non* para que os princípios se evidenciem. Uma evidência textual forte e cabal para essa afirmação pode ser extraída de NE VII.8:

ἢ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει ἢ δὲ σφίζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις: οὔτε δὲ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.  
Com efeito, a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio, e na ação a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses o são na matemática. Nem naquele caso, nem neste é o raciocínio que ensina os primeiros princípios – o que ensina a reta opinião a seu respeito é a virtude, quer natural, quer produzida pelo hábito (1151a15-19).

O princípio, que pode ser tomado como *ὑπόληψις* do fim – a associação entre eles pode ser traçada a partir de 1140b11-20 –, é ensinado pela virtude, habituada ou natural. A *ὑπόληψις* do fim apreendida pela *phronesis* está condicionada a esse ensinamento da virtude. Interpretando-se as últimas linhas de EN VI.9 desse modo, não se impede a *phronesis* de ter uma concepção do fim. A *phronesis* deve ter tal concepção, pois ela é absolutamente imprescindível se a *phronesis* pretende cumprir seu papel de delimitar adequadamente “as coisas relativas aos fins”, a fim de realizar o fim em cada contexto moral. A suposição dos fins funciona como um horizonte em relação ao qual a deliberação direciona seus esforços. Assim, seguindo as sugestões de Angioni (2011), Reeve e Moss, e levando em consideração as passagens citadas, é difícil assumir que a intenção de Aristóteles nas linhas 1142b31-33 é apoiar uma doutrina de acordo com a qual a *phronesis* possui o poder de selecionar fins morais, mesmo que se assuma a proposta interpretativa de que o pronome relativo retoma a palavra “τέλος”.

Por mais que a interpretação avançada seja bastante plausível, a interpretação (ii) também possui seus méritos e, dificilmente, pode ser completamente descartada. Ela se enquadra perfeitamente na tese aristotélica de que a deliberação, que é de incumbência da *phronesis*, lida com as coisas relativas aos fins (cf. EN 1112b11-12, EN 1112b34-35, EN 1113b3-4, EN 1144a 6-9, EN 1144a20-22 e EN 1145a5-6). Além disso, ela tem a vantagem de ser

uma interpretação mais direta por conta de que não pressupõe uma sequência de passos de fundamentação. A lista de passagens citadas é suficiente para defender a plausibilidade da interpretação. Elas apontam, claramente, que o âmbito de jurisdição da *phronesis* são as coisas relativas aos fins. No entanto, defender que a *phronesis* é uma concepção das coisas que conduzem aos fins possui o ônus de nada acrescentar às teses morais aristotélicas por apenas reafirmar uma tese velha conhecida do leitor.

De qualquer maneira, independentemente de qual das duas interpretações seja adotada, Aristóteles, nitidamente, não parece outorgar à *phronesis* a capacidade de deliberar sobre fins ou de selecioná-los *na passagem considerada*, a qual é usualmente tomada como a mais promissora nesse sentido. Tal função é atribuída à virtude do caráter. É claro que, na tarefa de implementar apropriadamente os fins morais, a virtude requer a presença da *phronesis*, que deve possuir uma apreensão do fim ao qual se dirige a deliberação. Finalmente, é preciso enfatizar que isto ainda deixa em aberto a possibilidade de que Aristóteles tenha atribuído a uma outra capacidade intelectual – que não a *phronesis* ou até mesmo à *phronesis*, mas em outras passagens da EN –, a função de eleger os fins morais<sup>70</sup>.

## Capítulo 5

### **Virtude do Caráter e *Phronesis*: ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἐστιν**

Neste capítulo, volto minha atenção em especial para a mudança preposicional operada por Aristóteles em EN VI.13, 1144b26-27. Tal mudança é importante para compreender como Aristóteles concebe as relações entre *phronesis* e virtude do caráter.

Nos últimos dois capítulos de EN VI, Aristóteles aborda um conjunto de questões deixadas em aberto relativo à utilidade da virtude do caráter e da *phronesis* e o vínculo entre elas. Tal investigação ocorre logo após Aristóteles ter levado a cabo a tarefa maior de apresentar uma caracterização completa das virtudes éticas e dianoéticas. Assim, além de me debruçar sobre a questão da mudança preposicional, busco tratar em alguma medida os questionamentos levantados por Aristóteles e as respostas que ele oferece.

#### **5.1. Algumas Questões**

---

<sup>70</sup> Na EN, Aristóteles se refere ao *nous* prático em duas ocasiões (cf. EN 1143a35-1143b5 e 1144b6-13), aparentemente convidando a interpretá-lo como a capacidade racional responsável pelos fins morais. Muito embora a evidência seja críptica e lacônica, ela manifestamente pode ser explorada a fim de mostrar o *nous* prático como uma capacidade racional responsável *par excellence* pelos fins morais. Por questões de escopo da pesquisa, não adentro essa seara.

No início de EN VI.12, Aristóteles levanta três questões centrais, que se desdobram em questões mais locais:

διαπορήσειε δ' ἄν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαιμών ἄνθρωπος (οὐδεμῆς γὰρ ἔστι γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ἡ μὲν φρόνησις ἔστιν ἡ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἄνθρωπον, ταῦτα δ' ἔστιν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἄνδρὸς πράττειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ ἔσμεν, εἴπερ ἔξεις αἱ ἀρεταὶ εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται: οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν καὶ γυμναστικὴν ἔσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον ῥητέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος: ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν: οὐδὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἢ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι, ἱκανῶς τ' ἔχει ἂν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ὑγίαιαν: βουλόμενοι γὰρ ὑγιάειν ὅμως οὐ μανθάνομεν ἰατρικὴν. πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χειρῶν τῆς σοφίας οὕσα κυριώτερα αὐτῆς ἔσται: ἡ γὰρ ποιουσα ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὲ τούτων λεκτέον: νῦν μὲν γὰρ ἠπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.

Alguém poderia perguntar para que essas virtudes são úteis. De fato, a sabedoria não pode considerar nenhum objeto pelo qual o homem possa ser completamente realizado (pois a sabedoria não tem por objeto nenhum vir a ser); a *phronesis* tem essa característica, mas em vista de que precisaríamos dela, dado que a *phronesis* concerne às coisas que são justas, belas e boas para o homem, as quais compete ao homem bom fazer, mas não nos tornamos mais capazes de fazê-las por as conhecer, dado que as virtudes são disposições? Do mesmo modo com as coisas que produzem saúde e boa condição física – e todas aquelas que se denominam não pelo fazer, mas por serem provenientes de uma disposição: de fato, não nos tornamos mais capazes de produzir saúde ou boa condição física por conhecer a medicina ou a arte da ginástica. E se devêssemos dizer que alguém é *phronimos* não em vista dessas coisas, mas em vista de se tornar virtuoso, ela não seria de nenhuma utilidade para os que já são virtuosos. Além disso, tampouco seria de alguma utilidade aos que ainda não a possuem, pois não faria nenhuma diferença eles mesmos possuírem-na ou confiarem em outros que a possuíssem, e isso seria suficiente para nós, como no caso da saúde: de fato, queremos ter saúde, mas não aprendemos medicina. Além disso, poderia parecer absurdo se, sendo pior que a sabedoria, fosse mais importante que ela (pois a que produz domina e tem poder prescritivo sobre cada coisa). Devemos nos pronunciar sobre esses assuntos – pois até agora apenas formulamos os impasses a respeito deles (EN 1143b18-36).

As questões podem ser sumariadas da seguinte forma:

- (i) Por que a sabedoria é útil para a *eudaimonia* se ela não se relaciona com nada que vem a ser, enquanto a *eudamonia* se relaciona com o que vem a ser? (cf. EN 1143b19-20)
- (ii) A *phronesis* diz respeito às coisas que vem a ser, mas qual é a utilidade dela? (cf. EN 1143b19ss)
- (iia) A *phronesis* serve para que ajamos virtuosamente? Objeção: se sim, a *phronesis* é inútil, porque as ações virtuosas se seguem de uma disposição virtuosa. A *phronesis* é impotente para promover ações virtuosas (cf. EN 1143b21-28).
- (iib) A *phronesis* serve para que nos tornemos virtuosos? Objeção 1: se sim, ela é inútil para alguém que já o é (cf. EN 1143b28-29). Objeção 2: se sim, ela não é necessária para alguém

que não o é, pois ele pode pedir conselhos para pessoas *phronimoi* a fim de agir virtuosamente (cf. EN 1143b30-33).

(iii) Como a *phronesis*, sendo inferior à sabedoria, pode comandá-la? (cf. EN 1143b33-35)<sup>71</sup>.

Aristóteles ocupa uma grande parte dos últimos dois capítulos de EN VI respondendo a essas questões. A estrutura das respostas, entretanto, não é tão organizada quanto o intérprete gostaria. Em alguns momentos, o intérprete se encontra diante do desafio de compreender qual das questões acima Aristóteles está tentando enfrentar. Às vezes, ele parece responder mais de uma questão ao mesmo tempo; outras tantas, ele soa como se estivesse colocando de lado o tópico principal e discutindo questões laterais, por exemplo: quando Aristóteles começa a discussão acerca da destreza e da *phronesis*. Nas próximas seções, discuto concisa e brevemente as respostas de Aristóteles às questões levantadas. Minha preocupação cardinal será a mudança preposicional levada a cabo por Aristóteles e as suas implicações para a relação entre virtude do caráter e *phronesis*.

## 5.2. Algumas Respostas

No interesse de responder a contento as questões levantadas, Aristóteles assume a premissa basilar de que todas as virtudes, as do caráter e as intelectuais, são dignas de escolha por si mesmas (cf. EN 1144a1-2) porque elas são virtudes de diferentes partes da alma. Mesmo que elas não produzam nada, elas devem ser escolhidas por si mesmas. A razão para tanto é que, quando elas cumprem apropriadamente suas incumbências, cada uma delas leva a cabo atividades virtuosas relativas à sua respectiva parte da alma e, como Aristóteles estabeleceu em EN I, o bem humano, *eudaimonia*, consiste em atividades da alma em consonância com a virtude (cf. EN 1098a16-17), de modo que tais atividades são promovedoras da *eudamonia*.

---

<sup>71</sup> Burnet reconstrói as questões de uma maneira diferente: “the ἀπορίαι concerning σοφία and φρόνησις are (1) What is the use of σοφία since it can produce nothing, and of φρόνησις regarded as the power of apprehending τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς? (2) What is the use of φρόνησις even if we regard it as the power of apprehending τὰ πρὸς τὴν ἀρετὴν? (3) How are we to reconcile the imperative character of φρόνησις with its inferiority to σοφία?” (Burnet 1900, p. 281-282). Com essas formulações, Burnet não cobre apropriadamente as nuances das questões levantadas por Aristóteles. Minha reconstrução do conjunto de questões é muito próxima a de Angioni: “as questões que Aristóteles formula neste capítulo podem ser resumidas do seguinte modo: (I) qual a utilidade da sabedoria, que não investiga nada que nos pudesse levar à realização completa? (1143b18-20). (II) Qual a utilidade da sensatez, que, apesar de investigar coisas relativas à nossa realização completa, não parece ser nem condição suficiente nem condição necessária à mesma? (II.a) A sensatez não é condição suficiente para a realização completa porque, em matéria de ação virtuosa, bem como em matéria de saúde e bom condicionamento físico, resultados não se geram pelo mero conhecimento do assunto: podemos conhecer quais são as coisas capazes de gerar *eudaimonia* e mesmo assim falhar em engendrará-las pela nossa ação (1143b21-28). (II.b) A sensatez não seria condição necessária para a realização completa porque, tal como no caso da medicina e da saúde, seria possível realizar-se (ser *eudaimon*) seguindo externamente os conselhos de outrem (1143b30-33). (III) A sensatez, sendo pior do que a sabedoria, daria ordens a ela? (1143b33-35)” (Angioni 2011b, p. 334).

Em razão disso, a sabedoria não pode ser tomada como inútil, pois ela produz *eudamonia* (cf. EN 1144a5). A sabedoria é parte da virtude completa (cf. EN 1144a5-6). Tê-la e exercitá-la é, inegavelmente, contribuir para a promoção da *eudaimonia*. Ademais, virtude do caráter e *phronesis* como partes da virtude completa devem também ser exercitadas. Sem elas, a função humana não se realiza (cf. EN 1144a6-7)<sup>72</sup>. Por último, Aristóteles argumenta que a parte nutritiva da alma não compartilha da virtude humana (cf. EN 1144a9-10), ecoando a afirmação feita em EN I.13 de que ela não faz parte da virtude humana (cf. EN 1102b2-3).

Com os argumentos acima, Aristóteles, nitidamente, responde as questões (i) e (i-i). Se *phronesis* e sabedoria fazem parte da virtude completa, é preciso possuí-las se alguém pretende ser *eudaimon*. A *phronesis* e a sabedoria são componentes indispensáveis da *eudaimonia*. Isto oferece uma resposta parcial à objeção 2 da questão (iib): ninguém pode depender dos conselhos de uma outra pessoa, mesmo que ela seja *phronimos*, a fim de agir virtuosamente, porque, se assim for, quem recebe os conselhos não exercerá por si mesmo a virtude intelectual necessária para a *eudamonia*. A outra parte da resposta, que será apresentada em breve durante a exposição da resposta à questão (iia), é que os conselhos de terceiros não são suficientes para instilar a virtude do caráter no agente moral, uma vez que ele também deve adquirir a *phronesis* para possuir a virtude do caráter, e ele não pode ser bom em sentido estrito sem *phronesis* e sem virtude do caráter. Virtude do caráter e *phronesis* andam de mãos dadas. A objeção 1 à questão (iib) pode ser considerada como completamente respondida: para alguém que já é *phronimos*, o exercício da *phronesis* é importante para manter e atualizar a *eudaimonia*.

Apesar de o primeiro conjunto de argumentos cobrir uma parte considerável das questões levantadas, a questão (iia) permaneceu sem respostas. Tal questão lança um grande repto para Aristóteles. Por ora, sabe-se que a atividade da *phronesis* é indispensável para a ação virtuosa, além do fato de que ela é uma das promotoras da *eudamonia*. No entanto, atuando como advogado do diabo de si mesmo, Aristóteles, astutamente, enfatiza, na questão levantada, que a posse da *phronesis*, e, conseqüentemente, o conhecimento que acompanha as ações virtuosas, é insuficiente para engendrar ações virtuosas. A causa seria que as ações morais têm sua origem nas disposições morais. Em virtude disso, a *phronesis* seria inútil para a

---

<sup>72</sup> Angioni (cf. 2011b, p. 335-336) adverte que a palavra “ἔργον” nessa passagem pode ser compreendida de dois modos: (i) ela pode ser tomada como fazendo referência ao argumento do ἔργον e, portanto, defendendo que a *eudamonia* é alcançada com o exercício da *phronesis* e da virtude do caráter ou (ii) que ela pode ser tomada como fazendo referência às ações humanas, que são realizadas por meio da *phronesis* e da virtude do caráter. Angioni prefere a opção (i). De acordo com ele, a referência à *eudaimonia* pervade todo o capítulo e a passagem imediatamente anterior também versa sobre a ela.

promoção das ações, porque, se alguém a possui, mas não possui uma disposição virtuosa, não será capaz de agir virtuosamente. Como resultado, ninguém é mais apto a promover boas ações por possuir *phronesis*. Aristóteles consagra uma parte considerável dos capítulos finais de EN VI tentando oferecer uma resposta a essa questão. A resposta se inicia na linha 1144a11 e tem seu término na linha 1145a6, passagem onde Aristóteles enceta a lacônica resposta à questão (iii). Ao longo da exposição, Aristóteles explicitará como as relações entre virtude do caráter e *phronesis* devem ser tomadas, bem como explicitará a interdependência entre elas na realização das ações morais.

### 5.3. Interdependência entre Virtude do Caráter e *Phronesis*: prelúdio

Aristóteles inicia a investigação reafirmando uma tese apresentada em EN II (cf. EN 1105a30-33): ações virtuosas podem ser praticadas por pessoas não-virtuosas<sup>73</sup>. Aristóteles exemplifica: pessoas que fazem o que as leis ordenam, mas por conta da ignorância, involuntariamente ou por alguma outra causa (cf. EN 1144a14-16). Essas ações não podem figurar no rol de ações propriamente virtuosas e, por isso, não se incluem entre as ações que engendram *eudaimonia*. Agir virtuosamente é, obrigatoriamente, agir de acordo com o propósito e escolher as ações por elas mesmas (cf. EN 1144a19-20). No propósito, duas virtudes estão envolvidas: virtude do caráter e *phronesis*. O propósito requer ambas (cf. EN 1139a33-34): o caráter fornece o fim, enquanto que a *phronesis* se responsabiliza pelas coisas relativas ao fim (cf. EN 1144a20-22 e EN 1145a4-6). Se as ações virtuosas requerem propósito e se o propósito demanda virtude do caráter e *phronesis*, o resultado é que ambas as virtudes são indispensáveis para a ação virtuosa. Assim, a conclusão implícita é que as ações virtuosas não se seguem exclusivamente da disposição moral como a questão (iia) supõe. A disposição, que representa a virtude do caráter, é apenas uma das virtudes envolvidas nas ações virtuosas; a *phronesis* é a outra. Sem a presença da *phronesis*, as ações virtuosas não vêm a ser. A questão (iia) pressupõe corretamente que a *phronesis* não era uma condição suficiente para as ações virtuosas, mas errava ao afirmar que a virtude do caráter o era.

Aristóteles despende uma grande quantidade de linhas (cf. EN 1144a22-1144b17) defendendo a tese de que a virtude do caráter e a *phronesis* são interdependentes. Elas ocorrem *somente* em conjunto. A presença de uma é necessariamente acompanhada da presença da outra (cf. EN 1144a35-1144b1, EN 1144b16-17 e EN 1144b31-32). Isto é o que eu chamarei de interdependência das virtudes. A virtude do caráter é responsável pelo fim que guia a

---

<sup>73</sup> Tratei desse assunto na seção 2.3.

deliberação (cf. EN 1144a31-36), enquanto que a *phronesis* é o olho da alma que impede que os bons fins acolhidos pela virtude do caráter possam ser prejudiciais ao agente moral ou possam desencaminhá-lo por conta de uma desafortunada seleção das coisas que conduzem aos fins (cf. EN 1144b10-13). Virtude do caráter e *phronesis* são reciprocamente complementares. Nenhuma ação estritamente virtuosa ocorre sem a presença de ambas. Assim, a objeção (iia) é verdadeira pela metade. De fato, as ações virtuosas procedem de uma disposição virtuosa. No entanto, a disposição virtuosa é *apenas um* dos componentes das ações virtuosas, sendo a virtude do caráter insuficiente por si mesma para engendrar as ações virtuosas. Em ações propriamente virtuosas, a *phronesis* deve atuar conjuntamente com a virtude do caráter. Assim, a *phronesis* é requisitada nas ações virtuosas. Além disso, ela é uma das virtudes que perfazem a virtude completa e contribui para a *eudaimonia*. A resposta à objeção 2 da questão (iib) é complementada. Como virtude do caráter e *phronesis* são interdependentes, se alguém segue as prescrições de outrem a fim de agir virtuosamente, ele não possuirá nem *phronesis* nem virtude do caráter e, portanto, não poderá alcançar a condição de *eudaimon* e muito menos será capaz de agir virtuosamente, pois as ações propriamente virtuosas se seguem das duas virtudes. Pode-se conceder que, ao seguir repetidamente as prescrições dadas por outros, o agente moral pode devolver até certo ponto uma correta inclinação de desejos e emoções, de modo a reagir de modo emocionalmente apropriado às demandas morais; no entanto, como o próprio Aristóteles ressalta, isto é insuficiente para a virtude em sentido estrito e pode até mesmo ser prejudicial (cf. EN 1144b10-12). A conclusão é que as prescrições dadas por outros não são de nenhum modo suficientes para instilar virtude em sentido estrito se elas não são seguidas pelo treino do intelecto prático de modo que o agente moral possa tomar suas próprias decisões e, assim, exercer plenamente a virtude humana, condição da *eudaimonia*.

#### **5.4. Virtude como κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον**

Após argumentar insistentemente em favor da interdependência das virtudes (cf. EN 1144a29-1144b17), tornando claro que as ações virtuosas vêm a ser por duas virtudes, uma ética e outra dianoética, Aristóteles confronta sua tese com a tese daqueles que defendem que a virtude é κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον e com a tese socrática de que todas as virtudes podem ser reduzidas à *phronesis* ou a conhecimentos racionais (cf. EN 1144b18-32 e EN 1145b23-27). De acordo com Sócrates – ou, ao menos, do modo que Aristóteles apresenta a tese socrática –, todas as virtudes são λόγοι e, portanto, todas seriam conhecimento. No esquema conceitual socrático da moralidade, não há espaço para uma virtude do caráter tal qual concebida

por Aristóteles. Na teoria moral socrática, as ações morais não são um trabalho articulado entre caráter e intelecto, mas são promovidas exclusivamente pelo intelecto. Se o agente moral age mal, o erro deve ser tributado exclusivamente à ignorância, pois ninguém age contra o que é visto como um bem (cf. EN 1145b23-27). Tal abordagem traz como consequência a negação da existência da acrasia (cf. EN 145b25-26).

Muito embora a incompatibilidade entre as teses defendidas por Aristóteles e Sócrates seja manifesta, o estagirita aponta que há um grão de verdade na posição socrática. Caridosamente, Aristóteles assevera que a tese esgrimida por Sócrates é metade verdadeira e metade falsa (cf. EN 1144b18-19). De acordo com Aristóteles, Sócrates estava errado em pensar que todas as virtudes seriam *phronesis*, mas completamente certo em pensar que as virtudes não ocorrem sem a *phronesis* (cf. EN 1144b19-21).

Na sequência do argumento, Aristóteles afirma que todos os seus contemporâneos (ὄν πάντες)<sup>74</sup>, após terem definido a virtude como uma disposição e estabelecido o que ela é e com o que ela se relaciona, acrescentam que a virtude é κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (cf. EN 1144b21-23). Essa expressão aparece pela primeira vez em EN II.2<sup>75</sup>. Lá, Aristóteles a apresenta como uma tese que será meticulosamente investigada em outra ocasião. Agora a ocasião chegou. Com o movimento de EN VI.13, Aristóteles abre a porta que o conduzirá a propor uma pequena mudança preposicional, mas uma profunda mudança filosófica na expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον”.

O significado da expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον” não é patente na passagem; a expressão soa obscura para o leitor quando ele se depara com ela no fim de EN VI. A expres-

---

<sup>74</sup> De acordo com Gauthier-Jolif (cf. 1959, p. 556), os contemporâneos mencionados por Aristóteles neste momento do texto seriam *les académiciens disciples de Platon*, os mesmos que aparecem nas seguintes passagens: *Metaph.* 992a33 e *Metaph.* 1069a26.

<sup>75</sup> A passagem é a seguinte: “o agir segundo a reta razão é corrente; fique valendo como tese (será discorrido mais adiante, a esse respeito, sobre o que é a reta razão e como se relaciona com as outras virtudes)” (τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω—ρήθησεται δ’ ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς) (cf. EN 1103b31-34). Burnet (cf. 1900, p. 79) afirma que a expressão teve origem na Academia e, por essa razão, não precisava de qualquer explicação: ela era muito familiar para os ouvintes de Aristóteles. Gauthier-Jolif (cf. 1959, p. 116) afirmam que, embora a expressão ὀρθὸς λόγος já estivesse presente em Platão (cf. *Phedon*, 73a, 94a), ela não tinha o sentido que Aristóteles agora lhe atribui na EN; uma das razões é que Aristóteles não atribui a tese a Platão, mas a seus sucessores, os contemporâneos (cf. EN 1144b21). Stewart propõe uma leitura bastante heterodoxa para a passagem: “organic potentialities – αἱ μετὰ λόγου δυνάμεις – may result in structures, or habits, variously fitted to correspond with the environment. Where the correspondence is an exact one, the organisation, or λόγος, is said to be ὀρθός. In ἠθικὴ ἀρετὴ human nature realises itself as a system or organism (ὀρθός λόγος), capable of withstanding the disintegrating influences of pleasure and pain. The process which results in ἠθικὴ ἀρετὴ is the εἰδοποίησις καὶ μόρφωσις τῶν παθημάτων (Eustr. ad. VI.13.I). If a faculty of ὀρθός λόγος is to be distinguished from the proportion, or orderly arrangement, which is its object, it can be distinguished only logically; for the two are really one. The ὀρθός λόγος is the personality, or orderly nature, of the virtuous man, of which he is necessarily conscious. ‘According to the right ratio’ renders κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον adequately in most places” (1892, vol. I, p.173-174).

são não foi detalhada quando ela apareceu em EN II.2. Ela foi apenas mencionada. Agora a expressão reaparece como se ela tivesse sido anteriormente explicada. Embora ela seja bastante obscura, o contexto onde está inserida e seu contraste com a expressão “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου” podem lançar alguma luz sobre como interpretá-la.

Aristóteles usa a tese dos contemporâneos, que é a avançada em EN II e retomada em EN VI.13, a fim de argumentar contra a tese socrática. Ao que parece, eles, como Aristóteles, professam que a virtude não pode ser reduzida a uma virtude dianoética, mas que ela deve ser “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον”. Comentando a tese, Aristóteles anota que “ὀρθός λόγος” é o “λόγος” de acordo com a *phronesis* (cf. EN 1144b23-24). Não é claro a partir da passagem se a associação entre ὀρθός λόγος e *phronesis* é um passo dado por Aristóteles ou se os contemporâneos também a defendiam. No contexto, a associação aparece como se fosse da lavra de Aristóteles, ou seja, como se ele manipulasse livremente o conteúdo semântico da fórmula dos contemporâneos no interesse de seus propósitos argumentativos. De qualquer modo, a intenção da passagem é incontrovertidamente clara: assimilar o ὀρθός λόγος à *phronesis*. Ao analisar mais detidamente a passagem nesse tocante, mostrarei que ela dá margem a duas opções interpretativas: o ὀρθός λόγος pode ser pensado como um λόγος emitido pela *phronesis* ou como um λόγος que é a própria *phronesis*. Antes de adentrar essas questões, é preciso se pronunciar sobre como traduzir a palavra “λόγος” na passagem, a qual que eu tenho intencionalmente mantido em grego até aqui.

### **5.5. Λόγος: prescrição, razão ou norma?**

Ao menos três opções podem ser consideradas para traduzir a palavra “λόγος” no contexto de EN VI.13: prescrição, razão ou norma. Das três, a última é a menos promissora. Em EN II, Aristóteles deixa claro que o agente moral tem de investigar o que deve ser feito levando em consideração as circunstâncias da ação (cf. EN 1104a3-10). Considerando isso, não parece ser apropriado falar de normas guiando o agente moral, porque as normas pressupõem uma fixidez que não é assegurada pelas circunstâncias que envolvem as ações morais, porque elas são opacas (cf. EN 1094b14-16, EN 1137b13-32 e EN 1165a12-14), isto é, elas são imprevisíveis em certa medida. É preciso ressaltar, no entanto, que imprevisibilidade não implica que agentes morais experientes não possam usar suas experiências anteriores a fim de ajudá-los a decidir o que fazer diante das situações morais com as quais eles devem lidar (cf. EN 1143b11-14). Contudo, eles não devem agir baseados exclusivamente em experiências anteriores. A experiência é importante. Entretanto, é imprescindível investigar o que fazer em

cada contexto e em cada nova situação moral. Em virtude dessas razões, a palavra “norma” parece não ser uma candidata apropriada para traduzir a palavra “λόγος” em EN VI.13. Razão e prescrição ainda se apresentam como candidatas, entretanto<sup>76</sup>.

Um ponto importante a que o intérprete deve ser sensível é que a palavra “λόγος” é polissêmica na passagem<sup>77</sup>, uma característica que complica ainda mais a tarefa do intérprete de oferecer uma tradução fiel que acomode adequadamente o argumento de EN VI.13. Assim, a tarefa de decidir entre “razão” e “prescrição” se torna ainda mais desafiadora.

Que Aristóteles associe de algum modo “ὀρθός λόγος” e *phronesis*, certamente pode ser assumido como pressuposto. Todavia, as dificuldades começam quando se tenta definir qual tipo de associação Aristóteles tem em mente. Em duas ocasiões, Aristóteles relaciona as duas noções. Primeiro, ele diz que ὀρθός λόγος é o λόγος κατὰ τὴν φρόνησιν (cf. EN 1144b23-24), insinuando assim que o ὀρθός λόγος pode ser pensado como um produto da *phronesis*. Se se leva em conta apenas essa ocorrência, “prescrição” emerge como a melhor tradução. Embora a palavra “prescrição” seja bastante próxima em significado à palavra “norma”, ela possui um sentido mais fraco que esta última. Assim como a palavra “norma”, a palavra “prescrição” aponta para um certo conjunto de certas condutas que foram consolidados em proposições morais, o que é aparentemente uma visão que não encontra suporte na filosofia moral de Aristóteles, devido à sua defesa da opacidade dos contextos morais. Entretanto, a noção de prescrição não precisa ser tomada de uma maneira tão rígida como a noção de norma. Ela pode ser compreendida num sentido fraco. Em tal sentido, a prescrição representa uma regra de conduta alcançada após uma consideração judiciosa das circunstâncias. Posto isso, é evidente que o termo “prescrição” evita a ideia de fixidez que é inevitável na palavra “norma”.

Em outra passagem, Aristóteles afirma “ο ὀρθός λόγος a respeito desses assuntos é a *phronesis*” (ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν)” (EN 1144b27-28). Aqui Aristóteles nitidamente equaciona a *phronesis* ao ὀρθός λόγος. Ὄρθός λόγος não é apresentado como um produto da *phronesis*, mas como a própria *phronesis*. Nesse caso, a tradução “razão” se mostra como a melhor tradução para a passagem: a *phronesis* é a própria reta ra-

---

<sup>76</sup> A primeira, em inglês *reason*, é adotada por Irwin (cf. 1999) em sua tradução da EN; a segunda, em inglês *prescription*, é adotada por Broadie e Rowe (cf. 2002) na tradução deles.

<sup>77</sup> Concordo plenamente com Angioni nesse ponto. Perspicazmente, ele enfatiza que é difícil traduzir a palavra “λόγος” na passagem, bem como é pouco desejável traduzir todas as suas ocorrências com uma única palavra (cf. Angioni 2011b, p. 343).

ção. Em vez de ser visto como uma prescrição, uma fórmula moral, λόγος é tomado como uma capacidade racional, que se revela sendo a própria *phronesis*.

Pelas razões expostas, as traduções “razão” e “prescrição” são fortes candidatas para traduzir a palavra “λόγος” na passagem. Entretanto, é difícil escolher entre uma e outra sem falhar em capturar o significado de “λόγος” em alguns momentos da passagem.

Além dessas traduções, a palavra “λόγος” adquire um terceiro significado dado pela teoria moral socrática. Aristóteles diz que Sócrates definiu todas as virtudes como λόγοι, no sentido de que todas elas seriam conhecimentos racionais (cf. EN 1144b28-30), acrescentando um novo sentido a “λόγος”.

Levando em consideração tudo o que foi exposto até aqui sobre a tradução da palavra “λόγος”, o resultado é que se vê um Aristóteles oscilando constantemente entre duas vertentes da palavra “λόγος”: algumas vezes ele toma a expressão “ὀρθός λόγος” como representando algum produto do raciocínio, por exemplo, prescrição e conhecimento racional; outras vezes, como uma capacidade racional, por exemplo, *phronesis* ou razão. Diante disso, o que se pode assumir como certo é que a palavra “λόγος” é uma palavra com muitas tonalidades na passagem, algumas mais claras que outras.

Contudo, não importa com qual tonalidade a palavra “λόγος” é pintada, ela mantém invariavelmente uma conexão com a noção de *phronesis*: seja quando é tomada como um produto da *phronesis*, seja quando é tomada como a própria *phronesis*. Estas são as opções que compõem o círculo semântico de “λόγος” em torno do qual Aristóteles gravita. A constante mudança semântica, que decorre da diversidade de sentidos dada pela gama de posições filosóficas discutida na passagem, não ameaça irremediavelmente o argumento, uma vez que, apesar de as duas opções que compõem o círculo semântico em torno do qual Aristóteles gravita serem distintas, elas estão intimamente conectadas. Por um lado, agir de acordo com a *phronesis* é agir de acordo com as prescrições da *phronesis* – ou de acordo com o conhecimento da *phronesis*, como Sócrates supunha –, e, por outro lado, agir de acordo com a prescrição da *phronesis* é agir segundo o que é ditado pela *phronesis*. Ou seja, por um lado, a prescrição pressupõe o trabalho da *phronesis* e, por outro, é prescrevendo que a *phronesis* indica o modo de agir. No caso de Sócrates, embora a prescrição dê lugar ao conhecimento racional, a relação exposta se mantém mesmo assim. A razão é que é altamente convincente

tomar por garantido que o conhecimento racional envolvido nas ações virtuosas tenha a sua origem em uma capacidade racional como a *phronesis*<sup>78</sup>.

## 5.6. Aristóteles contra Sócrates

Na passagem que discuto, Aristóteles trava um combate com duas teses: a tese socrática que pretende encastelar a virtude exclusivamente na esfera da racionalidade e a tese dos contemporâneos de que a virtude é *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Aristóteles usa a sua teoria moral desenvolvida até EN VI.13 como fundamento de crítica e de reformulação das teses.

Como foi exposto, a tese socrática atribui todas as virtudes a uma capacidade racional ou as toma como uma espécie de conhecimento. A ética aristotélica é baseada em uma virtude bipartite. Por um lado, Aristóteles reconhece a existência de uma virtude racional operando na esfera prática (cf. EN 1103a4-7, EN 1103a14-18 e EN 1138b35-1139a1). A *phronesis* é responsável pela atividade noética envolvida nas ações. Por outro lado, Aristóteles não reduz todas as virtudes a uma capacidade racional; ele introduz no seio da moralidade as virtudes do caráter, virtudes não-rationais relativas às emoções e às ações morais (cf. EN 1104b13-16, EN 1105a10-13, EN 1104a33-1104b11 e 1152b4-6). A virtude bipartite aristotélica interdita alguém de ser *phronimos* sem o respaldo da presença da virtude do caráter que é fruto da boa habituação. Para Aristóteles, a razão é insuficiente para a ação virtuosa. Ele e Sócrates, entretanto, estão em acordo que a *phronesis* é um requisito para a ação virtuosa; o ponto da discordância entre eles é que o primeiro concebe a *phronesis* como uma condição necessária; o segundo, como uma condição necessária e suficiente.

Em razão da sua defesa de uma virtude bipartite, Aristóteles rejeita o racionalismo moral endossado por Sócrates. A ação moral não é unicamente fundada sobre a razão. O elemento não-racional é igualmente importante. E é em razão disso que Aristóteles pode abrir espaço para a sua noção de *acrasia*, que é inviabilizada se se assume a perspectiva socrática (cf. EN 1145b21-29). Além disso, Aristóteles não parece garantir ao produto da *phronesis* o título de “conhecimento” como Sócrates faz. A tarefa da *phronesis* é assegurar ao agente moral os modos adequados de agir nos diferentes contextos morais. Em resumo, uma prescrição. O contexto moral, que é movediço e variegado (cf. EN 1094b14-16, EN 1137b13-32 e EN 1165a12-14), deve ser levado em conta pela *phronesis* (cf. EN 1142a14-15, EN 1142a23-24 e

---

<sup>78</sup> Interpretação de Burnet da diferença entre *ὀρθός λόγος* e *phronesis*: “it is true that the *ὀρθός λόγος* is not an *ἀρετή* nor identical with *φρόνησις*, but this way of speaking is quite Aristotelian. The *ὀρθός λόγος* of health is *ιατρική*, and so the *ὀρθός λόγος* of action may be regarded as the form of goodness existing in the soul of the *φρόνιμος*, and identical with the *φρόνησις* of the man who has the *λόγος*” (Burnet 1900, p. 286).

EN 1143a32-34), de modo que a ação seja moralmente apropriada ao contexto. Ao considerar tais ponderações e colocá-las lado a lado com a tese de que a ciência tem por objeto aquilo que é por necessidade e imutável (cf. EN 1139b19-26 e EN 1140b31-1141a8), é exegeticamente difícil defender a ideia de que o produto da *phronesis* se configure como conhecimento propriamente dito. A ética de Aristóteles não é intelectualista como a de Sócrates era ou, ao menos, como Aristóteles a apresenta.

### **5.7. A Mudança Preposicional: de “κατά” para “μετά”**

A mudança preposicional (cf. EN 1144b26-27) proposta por Aristóteles é bastante desafiadora. Muitas controvérsias surgem a partir dela. Em razão disso, intérpretes e comentadores da EN têm defendido as mais diversas leituras para a passagem. Em seus comentários, Burnet (cf. 1900, p. 37) sugere que a mudança de “κατά” para “μετά” indica dois modos diferentes de realização de ações morais. Com a proposição “κατά”, a sentença significaria que o agente age pela norma (*rule*), o que significa que a ação ocorre em consonância com a norma<sup>79</sup>, mas sem que tal agente tenha consciência da norma, havendo apenas uma adequação extrínseca a ela. Para Burnet, a preposição “μετά” vem para eliminar tal caso. De acordo com ele, quando Aristóteles afirma que a virtude é acompanhada pela norma correta, o que ele quer dizer é que, nesse caso, o agente moral age consciente da regra moral e de acordo com a normal moral. Gauthier-Jolif (cf. 1959, p. 556) argumenta que a preposição “κατά” faz referência a uma regulação extrínseca a que a virtude se adequa. Para eles, Aristóteles aqui responde à objeção 2 da questão (iib) formulada no início de EN VI.12. A mudança preposicional surge para mostrar que a virtude verdadeira deve ser um princípio interno que comanda as ações. A posse da virtude verdadeira é incompatível com acompanhar uma norma racional dada externamente. Angioni (cf. 2011b, p. 343) argumenta que dois sentidos podem ser atribuídos à preposição “κατά”. Segundo ele, tal preposição sugere que a virtude é determinada pelo “ὀρθός λόγος” ou que há apenas uma adequação extrínseca entre a ação do agente moral e a regra moral, a qual é insuficiente para satisfazer as cláusulas da boa ação expostas em 1144a17-20. A preposição “μετά”, por sua vez, é mais modesta em seu alcance, Angioni argumenta. Ela descarta a ideia de determinação do caráter pelo “ὀρθός λόγος” e, aparentemente, também elimina a ideia de que “λόγος” seja tomado como regra moral. Assim, Angioni

---

<sup>79</sup> A interpretação de Burnet repousa fortemente na tradução de “λόγος” por “norma” (*rule*) na passagem. Como foi exposto, “norma” não parecer ser uma tradução apropriada de “λόγος”. Em virtude disso, a tese de Burnet é gravemente prejudicada.

prossegue: a mudança não se restringe à mudança preposicional, há também uma alteração semântica na expressão “ὀρθός λόγος”. Quando a expressão é usada com a preposição “κατά”, ela acenaria para a noção de regra moral ou conhecimento racional dos preceitos morais; no entanto, quando Aristóteles muda a preposição, tal significado é enfraquecido e, provavelmente, eliminado; a expressão passa então a indicar um procedimento de encontrar um propósito geral correto, que é completamente especificado nos contextos morais. Stewart defende que agir μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου significa agir em consonância com um padrão assimilado pelo agente moral, um princípio que ele reverencia (*he reveres*) (cf. Stewart 1892, vol. II, p. 111), em oposição a agir em consonância com uma lei a que o agente moral apenas se conforma (*he conforms*) (cf. Stewart 1892, vol. II, p. 111). Irwin (cf. 1999, p. 254) argumenta que a mudança foi feita para traçar uma distinção entre ações morais que são baseadas na decisão do agente moral e ações morais que são derivadas de reações instintivas e de sentimentos e não de decisão. Ele anota, no entanto, consignando em seu apoio a passagem 1117a22, que, embora não seja derivado de decisão e reflexão racional, o último tipo de ações é, em alguma medida, influenciado por decisão e reflexão racional, não sendo puramente instintivo. O primeiro tipo de ação é representado pela preposição “κατά”; o segundo, pela preposição “μετά”.

O litígio interpretativo é um claro sinal da dificuldade da passagem. Consciência da regra, agir segundo um princípio interno, agir de acordo com a própria decisão, todas essas afirmações deixam claro que os comentadores e intérpretes tomam em geral como garantido que a preposição “μετά” introduz um critério mais exigente que a preposição “κατά”, de modo que a mudança parece ter sido promovida com o intento de fortalecer e qualificar a relação entre a virtude do caráter e o ὀρθός λόγος. Conquanto seja importante perceber isso, tal ponto de convergência ainda é insuficiente para uma caracterização completa da mudança preposicional. O contexto da passagem pode dar algumas pistas de como interpretá-la.

Da linha 1144a11 em diante, Aristóteles despende muitas linhas tentando traçar meticulosamente as relações entre virtude do caráter e *phronesis*. Em duas ocasiões antes da mudança preposicional, Aristóteles proclama que virtude do caráter e *phronesis* não ocorrem separadamente:

ἢ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηται τε καὶ ἔστι δῆλον: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδῆποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν): τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαμεύδουσαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς, ὥστε φανερόν ἐστι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

Essa disposição desse olho da alma não se engendra sem a virtude, como já foi dito e é evidente. De fato, os silogismos a respeito das ações são dotados de princípio – “dado que o fim e o melhor é algo de tal e tal tipo”, qualquer que seja (seja qualquer

um, em vista do argumento). E esse fim não se evidencia senão ao homem bom. De fato, a maldade corrompe e faz errar a respeito dos princípios da ação. Por conseguinte, é claro que é impossível ser *phronimos* sem ser bom (EN 1144a29-1144b1).

ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

Por conseguinte, tal como há dois tipos concernentes à parte opinativa, a destreza e a *phronesis*, do mesmo modo também há dois tipos concernentes à parte do caráter: uma delas é a virtude natural, outra, a virtude propriamente dita e, delas, a virtude propriamente dita não se engendra sem *phronesis* (EN 1144b16-17).

Virtude do caráter e *phronesis* dependem uma da outra para surgirem. O agente moral ou possui ambas ou não possui nenhuma. As ações morais são guiadas por ambas as virtudes. É importante enfatizar que Aristóteles conclui a passagem da mudança preposicional reiterando as afirmações acima: “pelo que foi dito, é evidente que não é possível ser propriamente bom sem *phronesis*, tampouco é possível ser *phronimos* sem a virtude do caráter” (δηλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς) (EN 1144b31-32). É nítido que a passagem da mudança preposicional precisa ser tomada como incluída na discussão sobre a cooperação entre as duas virtudes nas ações morais, sendo uma peça da engenharia argumentativa orquestrada por Aristóteles em favor de sua tese da interdependência entre virtude do caráter e *phronesis*. Se tal pressuposto é correto, então é lícito assumir que a preposição “μετά” cumpre o papel de representar mais apropriadamente que a preposição “κατά” a tese de interdependência patrocinada por Aristóteles antes e depois da mudança preposicional, integrando-a à discussão mais ampla levada a cabo pelo filósofo em grande parte do capítulo.

Até EN VI, Aristóteles endossa e argumenta em favor de uma teoria moral de acordo com a qual as ações morais são produtos de duas virtudes. Independentemente do modo que se toma isso, Aristóteles acima de qualquer dúvida razoável estabelece diferentes responsabilidades para cada uma das virtudes (cf. EN 1144a20-22 e 1145a4-6) e apenas se as duas trabalharem juntas, cada uma delas cumprindo suas incumbências, as ações estritamente virtuosas podem ocorrer. As virtudes clamam uma pela outra. Aristóteles gasta uma grande parte de EN VI.12 e quase EN VI.13 inteira fundamentando tais teses. Usando uma metáfora kantiana para expressar a relação entre virtude do caráter e *phronesis*, Burnet assinala: “a virtude sem a *phronesis* é cega, a *phronesis* sem a virtude é vazia”<sup>80</sup> (Burnet 1900, p. 286). De acordo

---

<sup>80</sup> Texto original em inglês: “virtue without *phronesis* is blind, *phronesis* without virtue is empty”.

com os últimos capítulos de EN VI, não parece haver uma determinação do caráter pela razão. Pelo contrário, o que se vê emergir do texto é uma relação de cooperação entre duas virtudes.

O que é bastante claro no contexto é que a expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον” é trazida por Aristóteles como uma evidência contra a tese socrática de que todas as virtudes podem ser reduzidas à *phronesis* e em favor da sua própria tese, qual seja, de que as virtudes não se reduzem à *phronesis*, mas todas são acompanhadas pela *phronesis* (cf. 1144b17-21). Entretanto, o verdadeiro significado da preposição “κατά” não é claro e Aristóteles não oferece qualquer pista explícita de como interpretá-la. Apesar disso, pode-se com segurança concluir pelo contexto que a proposição estabelece uma ponte entre a virtude e o “ὀρθός λόγος”.

A preposição “κατά” é usualmente traduzida como “de acordo com” (cf. Ross 1995, Irwin 1999, Broadie&Rowe 2002, Crisp 2000, Angioni 2011a), enquanto que a preposição “μετά” é traduzida como “acompanhada por”, “com” ou “envolvendo” (cf. Irwin 1999, Broadie&Rowe 2002, Crisp 2000, Angioni 2011a). A segunda preposição revela uma interação mais estreita entre virtude do caráter e *phronesis*, a qual está em harmonia com a tese aristotélica da interdependência das virtudes. Muito embora a primeira preposição também revele alguma interação entre as virtudes, ela também pode ser entendida como introduzindo, como foi sugerido por alguns intérpretes, uma determinação da virtude pelo “ὀρθός λόγος” ou uma ação que, por acaso, é em conformidade com o “ὀρθός λόγος”, o que é claramente inapropriado para descrever as teses do estagirita.

A preposição “κατά” tem um papel negativo e outro positivo na passagem. De um lado, ela introduz, contra Sócrates, a ideia de que a virtude não pode ser confundida com a própria *phronesis*. Elas são diferentes. De outro lado, ela introduz uma relação entre virtude do caráter e ὀρθός λόγος que não se enquadra adequadamente na teoria moral do estagirita. Aqui se aplica à preposição “κατά” o dizer de Aristóteles sobre Sócrates: por um lado, ela estava na direção correta; por outro, errava. A mudança preposicional vem para retificar o que foi considerado errado por Aristóteles.

Com a retificação da preposição, Aristóteles faz um pequeno movimento, mas uma grande mudança. A qualidade da relação entre as virtudes é alterada, a fim de acomodar as teses aristotélicas. Não há mais espaço para a virtude do caráter ser pensada como sujeita à *phronesis* ou apenas em consonância extrínseca com alguma regra moral. A virtude se torna um ator ao lado da *phronesis* no prosclênio da moralidade.

A interpretação que tenho sugerido parece ser confirmada por uma passagem da MM, obra certamente imbuída de um espírito aristotélico, apesar das controvérsias acerca da

sua autoria<sup>81</sup>. Lanço mão de uma passagem de tal obra que ajuda significativamente o intérprete a compreender o que está em jogo na mudança preposicional. Na passagem, a controvérsia em torno da mudança da preposição é mais bem explorada e mais bem esclarecida do que na EN:

διὸ καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετὴν. οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς. διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγεν, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον· τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετὴν· ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὔτοι. πράξαι μὲν γὰρ ἂν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾶ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν)· ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πράξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν· τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν.

O impulso natural em vista da virtude atua em conjunto com a razão e não ocorre sem razão. Por outro lado, nem a razão e nem o propósito são completos como virtude sem o impulso natural. Por isso, Sócrates não falava corretamente quando dizia que a virtude era razão, pois em nada seria útil fazer o que é corajoso e justo sem saber e propósito racional. Por conta disso, ele falava que a virtude era razão; não falava corretamente, mas os contemporâneos falam melhor, pois eles afirmam que isto é a virtude: fazer o que é nobre de acordo com a reta razão. No entanto, nem eles falam corretamente. Alguém pode fazer o que é justo sem propósito e sem conhecimento do que é nobre, mas por um impulso não-racional, no entanto o faz corretamente e de acordo com a reta razão (quero dizer, tal como ordenaria a reta razão, assim ele agiria). Contudo, tal tipo de ação não é louvável. Mas é melhor dizer, como nós definimos, que o impulso em vista do nobre é com a reta razão. Algo de tal tipo é a virtude e é louvável (MM 1198a6-22, tradução minha cotejando a tradução inglesa de St. G. Stock).

Não pretendo explorar detalhes das divergências entre os textos da MM e da EN, como, por exemplo, a introdução da noção de louvor e a tônica dada por Aristóteles à noção de impulso natural, que é completamente ausente na EN onde ele parece a ter substituído pela noção de virtude natural. Quero chamar atenção para as suas semelhanças. Em ambos os textos, Aristóteles propõe a mesma mudança preposicional e assim o faz no interior de um litígio argumentativo com os contemporâneos e com Sócrates, buscando encontrar o que há de verdadeiro em ambas as posições. A vantagem desse excerto textual em relação ao da EN é que Aristóteles oferece uma explicação para o uso da preposição “κατά” nas linhas 1198a15-19. Segundo ele, quando um agente moral age apenas κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sua ação pode ter origem exclusivamente em um impulso não-racional que, no entanto, incita o agente moral a agir tal qual agiria alguém instruído pela razão. A ação não conta com a atuação da razão, mas coincide de ser tal qual a razão indicaria agir, caso tivesse atuado na delimitação da ação. A

<sup>81</sup> Para uma defesa de que a autoria da MM deve ser atribuída a Aristóteles, ver Cooper 1973.

preposição “μετά” exclui peremptoriamente esse caso e demarca como casos de ações propriamente virtuosas aquelas que são promovidas conjuntamente pela razão e pelos impulsos naturais. Assim, a preposição é introduzida para reafirmar a tese aristotélica de que a ação virtuosa é fundada em duas virtudes. É um esforço aristotélico de reforçar sua concepção bipartite da virtude e de realçar o trabalho conjunto levado a cabo por ambas as virtudes na promoção das ações virtuosas. Por conta das flagrantes semelhanças entre os dois textos e da ausência de uma explicação do próprio estagirita de como a preposição deva ser interpretada em EN, é razoável aplicar à EN a explicação dada por Aristóteles à mudança preposicional em MM, ainda mais que a explicação se encontra em harmonia com o andamento argumentativo da EN.

No fechar de cortinas de EN VI, Aristóteles responde à questão (iii) em poucas linhas. A sabedoria não é sujeita à *phronesis*, porque a *phronesis* não dá ordens para a sabedoria, mas ordena em favor da sabedoria, promovendo-a (cf. 1145a6-11).

## Considerações Finais

Em EN II.6, Aristóteles oferece a seguinte definição de virtude do caráter: “a virtude é uma disposição ligada ao propósito, residindo na mediedade relativa a nós, determinada pela razão e tal como o *phronimos* a determinaria” (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν) (EN 1106b36-1107a2, tradução Angioni 2009b, p. 1, ligeiramente alterada)<sup>82</sup>. Dado o lugar onde está inseri-

---

<sup>82</sup> Abordo a definição oficial de virtude do caráter no interesse de retomar os resultados obtidos nesta dissertação e oferecer uma visão geral das teses interpretativas que esgrimi mostrando as dificuldades que as cercam e o seu limitado alcance. A definição de virtude do caráter é claramente apropriada para isso, pois nela figuram as noções fundamentais mobilizadas por Aristóteles na sua ética. Cumpre ressaltar, contudo, que, em razão do meu interesse bastante circunscrito na definição oferecida pelo estagirita, não farei uma análise filosófica e filológica minuciosa das querelas exegéticas em torno dela. Para um escrutínio pormenorizado dessas questões, remeto a Angioni 2009b, p. 1-17, e Zingano 2008, p. 128-132.

da na EN, a definição é retrospectiva e prospectiva. Ela retoma algumas noções anteriormente investigadas por Aristóteles, ao mesmo tempo em que lança mão de outras que ainda não foram escrutinadas pelo estagirita. A essa altura, as noções de disposição e mediedade já foram abordadas, enquanto que as noções de propósito e *phronesis* ainda carecem de investigação.

A definição articula duas noções que trabalhei longamente nesta dissertação, a saber, a noção de virtude do caráter e a de *phronesis*. Elas encontram-se fortemente amalgamadas. A virtude do caráter é uma disposição que reside na mediedade relativa a nós e que, sozinha, tem sua capacidade de alcançar o bom sucesso na promoção das ações morais, drasticamente, ameaçada. Sem a *phronesis*, a virtude do caráter pode ser prejudicial (cf. EN 1144b8-12). A definição pressupõe tal ponto e o põe em evidência. A circunscrição precisa da mediedade demanda a presença da *phronesis*. A virtude oferece um alvo ainda geral e vago que é mais bem delimitado pela “*phronesis* esticando ou relaxando o arco” (cf. EN 1138b22-25), ou seja, levando em consideração, caso a caso, os fatores moralmente relevantes para a delimitação precisa e correta da mediedade, a *phronesis* cumpre a função de precisar o que seja a realização da mediedade naquela circunstância e prescrever acuradamente qual ação observa os ditames da mediedade. A definição sumaria breve e elegantemente o que se encontra desenvolvido esparsamente na EN.

Da minha descrição, surgem questões e problemas relevantes que precisam ser inadiavelmente ponderados. Como mostrei na introdução, uma parcela significativa dos intérpretes da EN, diante da tese aristotélica de que a virtude do caráter é responsável pelos fins, buscam encontrar uma saída intelectualista para a questão adotando estratégias interpretativas que ambicionam ampliar consideravelmente os encargos da razão ou até mesmo reconfigurar seus limites, de modo a lhe garantir jurisdição sobre os fins morais. Ao longo da dissertação, escutinei três dessas estratégias, qual seja, (i) aquela segundo a qual a virtude do caráter é, parcialmente, constituída por um elemento racional, sendo, portanto, parcialmente racional, (ii) a tese de que *phronesis* é responsável por fornecer ao agente moral a constelação de fins morais guiadora das suas ações e (iii) a tese de que a deliberação é um procedimento que não se restringe “às coisas relativas aos fins”, mas que também possui a missão e prerrogativa de eleger os fins morais, assegurando, conseqüentemente, à *phronesis* tal tarefa. Comento agora o alcance dos resultados obtidos quando da análise de cada uma dessas estratégias.

No que tange à estratégia (i), os argumentos apresentados no capítulo I e a análise exegética pormenorizada de EN I.13 estreitam a margem de manobra para uma tese intelectualista que vise defender que a virtude do caráter possa ser tomada como uma virtude parcial-

mente racional. A racionalidade atribuída à virtude do caráter em EN I.13 – e, em alguma medida, em EN I.7 –, não parece abrir espaço para tanto. Sua racionalidade se restringe à de um tipo muito peculiar, definida sem rodeios e obscuridades por parte do estagirita como a capacidade de ouvir às recomendações da razão. À virtude do caráter, Aristóteles não outorga qualquer atividade propriamente racional que envolva pensamento, tal como pensar, deliberar ou raciocinar. As evidências aduzidas por Lorenz são problemáticas e devem ser inequivocamente interpretadas à luz da taxonomia oficial das virtudes oferecida em EN I.13. Tal estratégia, ao menos na forma apresentada por Lorenz, parece não ser muito promissora para a defesa de uma tese interpretativa intelectualista. Assim, restaria a uma interpretação intelectualista a tarefa de minar a tese de que a virtude do caráter é responsável pelos fins morais movendo-se no interior da taxonomia das virtudes exposta em EN I.13 e não minando a própria taxonomia. A taxonomia estabelece certas balizas onde se deve mover o debate.

A estratégia (ii) não foi avaliada em todo o seu alcance nesta dissertação. Empehei-me exclusivamente em analisar a passagem que é tomada como a prova mais cabal de que a *phronesis* tem a prerrogativa de prover os fins morais. Fiz uma discussão pormenorizada dos problemas filosóficos e filológicos envolvidos na passagem. Advoguei em favor da interpretação de que ou bem a passagem reafirma a tese de que a *phronesis* possui uma concepção sobre as coisas relativas ao fim ou bem a passagem apenas diz que a *phronesis* tem uma apreensão racional do fim, que é dado pela virtude do caráter. Mostrei preferência pela segunda opção por ela trazer uma novidade para a doutrina moral aristotélica, em vez de somente rerepresentar uma tese anteriormente defendida pelo estagirita. Com as considerações levantadas no capítulo 4, a leitura intelectualista de EN VI.9 patrocinada por alguns intérpretes fica comprometida em alguma medida. Mesmo que, numa primeira leitura, a passagem pareça fiar uma interpretação intelectualista, um exame mais atento coloca seriamente em risco a viabilidade de tal interpretação tanto do ponto de vista filosófico quanto do ponto de vista filológico. No entanto, cumpre ressaltar que tal resultado permite tão somente que o intérprete conclua que *essa* passagem não se constitui em uma evidência em favor da tese de se atribuir à *phronesis* o papel de prover os fins morais, o que não implica que, em passagens que não foram objeto de escrutínio nesta dissertação, não possa haver evidências favoráveis a uma tese intelectualista. Por exemplo, é de importância inegável compreender a natureza dos universais envolvidos na *phronesis*, eles seriam regras morais providas pelas *phronesis* ou, como argumenta Moss, *general policies* (cf. Moss 2012, p. 186) que intencionam viabilizar o horizonte de fins morais acolhidos pelo agente por meio do caráter? Assim, é preciso ser cau-

teloso na avaliação do alcance desse resultado. Ademais, mesmo que se pudesse afirmar, contra os intelectualistas, que à *phronesis* resta *exclusivamente* a tarefa de regular as coisas relativas aos fins, isto não exclui a possibilidade de que Aristóteles tenha outorgado a outra capacidade intelectual a tarefa de prover os fins morais. Em uma passagem de EN (cf. EN 1143a35-1143b5), Aristóteles laconicamente insinua a existência de um *nous* prático. Com isso, nota-se que, em relação ao ponto (ii), meus resultados têm um alcance bastante limitado e *não* prejudicam irremediavelmente a tese de que a jurisdição da razão possa se estender também ao reino dos fins morais. Apenas coloquei em xeque a leitura intelectualista de EN VI.9, outras passagens ainda carecem de avaliação ponderada e cauteloso escrutínio exegético antes de acolher ou recusar em definitivo a tese intelectualista.

No que tange à estratégia (iii), acolhi as teses interpretativas defendidas por Angioni e Moss no que concerne a como deve ser tomado o papel da deliberação na delimitação das coisas relativas aos fins. A análise da expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” relativa à deliberação foi guiada por duas preocupações cardinais: (i) não restringir demasiadamente o papel que Aristóteles parece garantir à virtude do caráter de prover os fins morais e (ii) impedir em relação à *phronesis* tanto a sua sobrevalorização, isto é, uma ampliação excessiva do seu âmbito de atuação, quanto a redução drástica dos seus encargos por meio da sua instrumentalização, a qual ainda lhe traz como consequência a supressão de qualquer valor moral intrínseco. Na interpretação que desposei, mantém-se incólume a tese aristotélica de que a virtude do caráter é responsável por acolher fins morais. No entanto, a constelação de fins morais por ela acolhida é dada em termos vagos e gerais. É tarefa da *phronesis* delimitar em cada contexto o que é a realização do fim geral e vago adotado pela virtude do caráter. A *phronesis* é *contextualmente* sensível e possui a capacidade de compreender o que seja a realização do fim caso a caso. Isto está em consonância com a leitura avançada no capítulo 4 de que a *phronesis* precisa ter uma apreensão intelectual do fim que lhe sirva de guia para a sua empreitada deliberativa. Com essa leitura, a *phronesis* ganha relevância e peso moral, pois, nessa interpretação, está pressuposto que a *phronesis* seja capaz de reconhecer o que é virtuoso em cada contexto. Assim, o valor moral não recai exclusivamente na seleção dos fins, mas também na delimitação das coisas relativas aos fins.

Além da tarefa de lidar diretamente com as estratégias intelectualistas, busquei elucidar o tipo de deliberação envolvido na *phronesis* escrutinando EN VI.9. Com isso, foram estabelecidas as cláusulas que devem ser cumpridas pela deliberação levada a cabo pela *phronesis*. Tal investigação forneceu subsídios para a interpretação das últimas linhas de EN VI.9.

No capítulo 5, esforcei-me em expor a tese aristotélica pressuposta ao longo de toda a EN e explicitada com toda a sua força na mudança preposicional em EN VI.13 de que as ações morais são obras de um trabalho conjunto e articulado de duas virtudes: virtude do caráter e *phronesis*.

Apesar das fortes e absolutamente justificadas preocupações intelectualistas relativas a atribuir a uma virtude não-racional a tarefa de selecionar os fins morais, ao concluir a leitura da dissertação, o leitor pode ficar com a impressão de que optei por uma interpretação da distribuição de papéis entre as virtudes que não poderia ser mais adversa às propostas intelectualistas. É natural que, por conta disso, surjam questionamentos sobre as consequências de tal interpretação para a responsabilização moral e que se insinue que, de minha parte, haveria uma aposta na irracionalidade da escolha dos fins. Estas são legítimas preocupações do leitor e que também são compartilhadas por mim. Em primeiro lugar, é preciso afirmar que, a partir dos resultados desta dissertação, é praticamente impossível afastar completamente a possibilidade interpretativa de que a *phronesis* responda pelos fins ou de que haja outra virtude intelectual responsável pelos fins. Ainda é preciso explorar os pontos acima colocados, bem como outros, antes que um parecer definitivo possa ser emitido. Por enquanto, resta que EN VI.9 não parece agasalhar uma leitura intelectualista. Além disso, uma abordagem da acrasia e da encrateia, em especial da última, seria relevante para compreender os supostos diferentes modos de determinação dos fins morais. Numa consideração preliminar, o caso do encrático parece lançar sérias dificuldades à tese de que a virtude do caráter responde pelos fins. Pois, frente aos impulsos desiderativos, o encrático se mantém fiel às prescrições racionais e age de acordo com elas (cf. EN 1151b32-1152a6). Nesse caso, o caráter não aponta para qualquer horizonte de fins morais que seja, ulteriormente, mais bem especificado pelo trabalho deliberativo da *phronesis*. Pelo contrário, no caso do encrático, a própria razão parece colocar, indiscutivelmente à revelia do caráter, seus próprios fins e delimitá-los apropriadamente em cada contexto. Ou seja, nesse caso, a razão parece prescindir do caráter para fixar os fins morais que guiam a deliberação e a ação. Em se confirmando essa leitura, a tese não intelectualista ficaria em apuros. Entretanto, uma pequena reformulação de tal tese seria capaz de lhe garantir sobrevida e, além disso, expulsar o maniqueísmo do debate, qual seja, *ou tão somente* a virtude do caráter *ou tão somente* a *phronesis* responde pelos fins morais. Em vez de assumir que Aristóteles esteja avançando a tese robusta de que a virtude do caráter é *exclusivamente* responsável pelos fins morais, pode-se assumir que a pretensão aristotélica é mais singela. A virtude do caráter é responsável pelos fins morais, mas *não* exclusivamente. Isto abre

caminho para o argumento de que outra(s) virtude(s) *também* pode(m) cumprir a contento tal tarefa. Embora tal proposta seja tentadora e abra espaço tanto para o caráter quanto para a razão estabelecerem os fins morais, ela também traz consigo um conjunto de problemas. Em primeiro lugar, seria preciso elencar pormenorizadamente os momentos que Aristóteles direta ou indiretamente outorga à razão a tarefa de selecionar os fins morais. Em segundo lugar, seria de importância incontornável explicar por que Aristóteles afirma claramente que a virtude do caráter responde pelos fins, enquanto que, em relação à razão, quando o faz, fá-lo timidamente. Além disso, seria ainda preciso oferecer uma boa e plausível explicação para a, no mínimo inaudita, opção de Aristóteles em atribuir à virtude do caráter a escolha dos fins em momentos extremamente sensíveis, como, por exemplo, o final de EN VI.13, em que são expostas conjuntamente as funções da *phronesis* e da virtude do caráter.

No começo de seu artigo *Aristotle on Learning to Be Good*, Burnyeat brevemente oferece um guia de leitura para o conjunto da EN que pode lançar alguma luz nos problemas acima elencados:

Uma ampla gama de desejos e emoções está formando os padrões de motivação e resposta em uma pessoa bem antes de ela vir a ter uma visão racional da sua vida como um todo, e, certamente, antes de ela integrar sua consciência reflexiva com seu atual comportamento. É esse foco de interesse que constitui o principal benefício filosófico, como eu o concebo, do que é uma investigação predominantemente histórica. Intelectualismo, uma unilateral preocupação com a razão e com o raciocínio, é uma perene falha em filosofia moral. O objeto da filosofia moral é definido às vezes e delimitado como o estudo do raciocínio moral, portanto excluindo uma parte considerável do que é importante no inicial – e, eu penso, contínuo – desenvolvimento moral de uma pessoa. Aristóteles conhecia o intelectualismo na forma da doutrina socrática de que a virtude é conhecimento. Ele reagiu enfatizando a importância das preliminares e o gradual desenvolvimento dos bons hábitos no que tange às emoções. O século 20, que possui seus próprios intelectualismos para combater, também tem algumas robustas psicologias do desenvolvimento para aproveitar. Mas elas não têm sido muito aproveitadas na filosofia moral de nosso tempo, que tem tido pouco interesse em questões de educação e desenvolvimento. Nesse respeito, o exemplo de Aristóteles não tem sido, infelizmente, estudado. Não há dúvidas de que o quadro de desenvolvimento de Aristóteles é ainda muito simples em comparação com o que poderia estar disponível para nós. Que isso seja concedido imediatamente – para qualquer um que possa fazer melhor. O que é exemplar em Aristóteles é sua apreensão da verdade de que a moralidade vem em uma sequência de fases com ambas as dimensões: cognitiva e emocional (Burnyeat 1980, p. 70-71, tradução minha)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Texto original em inglês: “A wide range of desires and feelings are shaping patterns of motivation and response in a person well before he comes to a reasoned outlook on his life as a whole, and certainly before he integrates this reflective consciousness with his actual behaviour. It is this focus of interest that constitutes the chief philosophical benefit, as I conceive it, of what is predominantly historical inquiry. Intellectualism, a one-sided preoccupation with reason and reasoning, is a perennial failing in moral philosophy. The very subject of moral philosophy is sometimes defined or delimited as the study of moral reasoning, thereby excluding the greater part of what is important in the initial – and, I think, continuing – moral development of a person. Aristotle knew intellectualism in the form of Socrates’ doctrine that virtue is knowledge. He reacted by emphasizing the importance of beginnings and the gradual development of good habits of feeling. The twentieth century,

Com seu diagnóstico, Burnyeat denuncia a preocupação constante de intelectualistas com a razão e com o raciocínio no que diz respeito às matérias morais, o que não poucas vezes traz como consequência uma desatenção a questões relativas ao desenvolvimento moral do indivíduo. Burnyeat aponta para a necessidade de se compreender as doutrinas éticas aristotélicas numa moldura diferente, a saber, numa moldura de uma psicologia do desenvolvimento moral. Muito antes que a razão se desenvolva e passe a servir como guia moral, as emoções e os desejos já estão atuando e sedimentando um padrão de comportamento e, mesmo depois do desenvolvimento da razão, as emoções e os desejos continuam lá: ou em harmonia com a razão, no caso do virtuoso e do vicioso, ou em dissonância com ela, no caso do acrático e do encrático. Se entendida no interior de uma psicologia moral do desenvolvimento, a tese de que o caráter põe os fins morais seria uma constatação fática de psicologia moral e teria seu alcance restrito à formação inicial do agente. Inegavelmente, o caráter é responsável por *primeiramente* recepcionar os primeiros laivos de virtude ou vício, disciplinando padrões de comportamento, o que não exclui que tais padrões possam ser refinados ou até mesmo reformados pela razão posteriormente na vida adulta. Esta última parte da disjunção, no entanto, tem de, primeiramente, superar a querela em torno de se a teoria moral aristotélica tem espaço para uma reforma do caráter ou não.

O próprio Aristóteles anota o papel do caráter no início da educação moral em EN II: “a virtude do caráter diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abtemos das ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que se deve: está é a educação correta” (περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή: διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἤχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ: ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστὶν) (EN 1104b8-12). No trecho, Aristóteles mostra a necessidade da boa educação do caráter desde a infância, cuidando da educação dos prazeres e das dores. Curiosamente, ele retoma Platão. Os intérpretes (cf. Stewart 1892, p. 178; Burnet 1900, p. 83; Zingano 2008, p.

---

which has its own intellectualisms to combat, also has several full-scale developmental psychologies to draw upon. But they have not been much drawn upon in the moral philosophy of our time, which has been little interested in questions of education and development. In this respect Aristotle’s example has gone sadly unstudied and ignored. No doubt Aristotle’s developmental picture is still much too simple, by comparison with what could be available to us, Let that be conceded at once – to anyone who can do better. What is exemplary in Aristotle is his grasp of the truth that morality comes in a sequence of stages with both cognitive and emotional dimensions”.

108-109; Taylor 2009, p. 76) tomam a referência a Platão como sendo *Leis* 653a-c. Nesse trecho das *Leis*, o personagem ateniense, em diálogo com Clínia, advoga a tese de que, antes do advento da razão, as emoções e os prazeres e dores moldam os primeiros padrões de comportamento na infância:

O que eu digo, pois, é que o prazer e a dor são as primeiras percepções da criança, e que é por seu intermédio que a verdade e o vício se apresentam inicialmente no espírito. Com referência à sabedoria e às opiniões verdadeiras e bem fundamentadas, feliz de quem consegue alcançá-las, embora apenas na velhice; perfeito é o homem que as possui, de par com as vantagens delas decorrentes. Dou o nome de educação à virtude que se encontra inicialmente na criança. Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude. Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida, seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação, teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato (*Leis* 653a-c, tradução de Carlos Alberto Nunes).

Essas considerações oferecem um pano de fundo auspicioso para engastar a tese de que o caráter responde pelos fins e para se compreender o alcance e, especialmente, os limites de tal formulação aristotélica. No entanto, muitas linhas ainda precisam ser escritas para justificar e fundamentar tal posição, que surge aqui como uma despreziosa insinuação.

## Bibliografia

- ACHTENBERG, D. (2002) *Cognition of Value in Aristotle Ethics*. New York: State University of New York Press.
- ALLAN, D. J. (1952) *The Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- ANGIONI, L. (2009a) As Relações entre “Fins” e “Meios” e a Relevância Moral da Phronesis na Ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, No. 35, pp. 185-204.
- \_\_\_\_\_. (2009b) Notas sobre a Definição de Virtude Moral em Aristóteles (EN 1106b 36- 1107a 2). *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III 2009 Issue 1, pp. 1-17.
- \_\_\_\_\_. (2011a) *Aristóteles: Ética a Nicômaco. Livro VI*. Dissertatio [34], pp. 285-300.

\_\_\_\_\_. (2011b) *Phronesis e Virtude do Cáráter em Aristóteles, Comentários a Ética a Nicômaco VI*. Dissertatio [34] p. 303-345.

ANTHON, J. P.; PREUS, A. (Eds.) (1991) *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*. Albany: State University of New York Press, p. 193-212.

AUBENQUE, P. (1965) La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'Eth. Nic. VI, 10, 1142b31-33). *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, Janvier-juin 1965. pp. 40-51.

BARNES, J. (ed.) (1995) *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Volume Two*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1995) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

BONITZ, H. (1870) *Index Aristotelicus*. Volume 5: Werke des Aristoteles. Berlin.

BROADIE, S., ROWE, C. (2002) *Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

BURNET, J. (1900) *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.

BURNYEAT, M. F. (1980) *Aristotle on Learning to Be Good*. In: RORTY, A. O. (ed.) (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, p. 69-92.

BYWATER, I. (1894) *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. New York: Oxford University Press.

COOPER, J. M. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1973) The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy. *The American Journal of Philology*, Vol. 94, No. 4 (Winter, 1973), p. 327-349

\_\_\_\_\_. (1999) *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1999) Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology. In: COOPER, J. (1999) *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, p. 237-251.

CRISP, Roger (2000). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press: Oxford.

GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. (1959) *L'Éthique à Nicomaque: Introduction, Traduction et Commentaire, Tome II, Commentaire, Première Partie, Livres I-V*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts.

\_\_\_\_\_. (1959) *L'Éthique à Nicomaque: Introduction, Traduction et Commentaire, Tome II, Commentaire, Deuxième Partie, Livres VI-X*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts.

GREENWOOD, L. H. G. (1909) *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARDIE, W. F. R. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

HOBUSS, J. (2009) *Virtude e Mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Editora da UFPel.

HUTCHINSON, D. (1995). *Ethics*. In: BARNES, J. (ed.) (1995) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 195-232.

IGLESIAS, Maura (2010) *Platão: Mênon*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora da PUC-Rio e Loyola, 6ª Edição.

INWOOD, B.; WOOLF, R. (2013) *Aristotle. Eudemian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

IRWIN, T. H. (1975) *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 17, Seventy-Second Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 567-578.

IRWIN, T. H. (1999) *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 2nd edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

\_\_\_\_\_. (2010) A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, M. (ed.) (2010) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus.

JOACHIM, H. (1951) *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1995) On Generation and Corruption. In: BARNES, J. (ed.) (1995) *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Volume I*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 512-554.

KENNY, A. (1979) *Aristotle's Theory of Will*. London: Duckworth.

KRAUT, R. (1991) *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.

- KÜHNER, R., BLASS, F. (1892) *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, vol. II. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- LORENZ, H. (2006) *The Brute Within*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009) Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXVII, p. 177-212.
- MOSS, J. (2011) "Virtue Makes the Goal Right": Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. *Phronesis* 56, p. 204-261.
- \_\_\_\_\_. (2012) *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought, and desire*. Oxford: Oxford University Press.
- MCDOWELL, J. (1998) *Mind, Value and Reality*. Massachusetts: Harvard University Press.
- NUNES, C. A. (1980) *Platão. Diálogos de Platão: Leis e Epínomis*. Belém: Universidade Federal do Pará (UFPA).
- REEVE, C. D. C. (2002) *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- RORTY, A. O. (ed.) (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- ROSS, W. D. (1956) *Aristotelis: De Anima*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1958) *Aristotelis: Topica et Sophistici Elenchi*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1959) *Aristotelis: Ars Rhetorica*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1995) *Aristotle: Nicomachean Ethics*. In: BARNES, J. (ed.) (1995) *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Volume Two*. Princeton: Princeton University Press.
- STEWART, J. A. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Volume I*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Volume II*. Oxford: Clarendon Press.
- SHERMAN, N. (1989) *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. New York: Oxford University Press.

- SPINELLI, P. (2013) Revisitando as Três Condições do Ato Propriamente Virtuoso em Ética Nicomaquéia II 4. *Revista DoisPontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 10, n. 2, p. 343-356, outubro.
- STOCK, St. G. (1995) Aristotle: Magna Moralia. In: BARNES, J. (ed.) (1995) *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Volume Two*. Princeton: Princeton University Press, p. 1868-1921.
- TAYLOR, C. C. W. (2009) *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books II-IV*. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Oxford University Press.
- TUOZZO, T. (1991) Deliberation is not of Ends. In: ANTHON, J. P.; PREUS, A. (Eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*. Albany: State University of New York Press, p. 193-212.
- VALLANDRO, L. & BORNHEIM, G. (1979) *Ética a Nicômaco*. Coleção os Pensadores: Aristóteles. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial.
- WALZER, R. R. (1991) *Aristotelis: Ethica Eudemia*. New York: Oxford University Press.
- WIGGINS, D. (1980) Deliberation and Practical Reason. In: RORTY, A. O. (ed.) (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, p. 221-240.
- ZINGANO, M. (2008) *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8*. Tratado da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus.
- \_\_\_\_\_. (ed.) (2010) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus.