

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Brunno Alves da Silva

**A MEDIEDADE E SUA RELEVÂNCIA NA DETERMINAÇÃO DA VIRTUDE NA
ÉTICA ARISTOTÉLICA**

**SEROPÉDICA/RJ
2020**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Brunno Alves da Silva

**A MEDIEDADE E SUA RELEVÂNCIA PARA A DETERMINAÇÃO DA VIRTUDE NA
ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Sob a orientação do Professor
Dr. Francisco José Dias de Moraes

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como requisito para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

SEROPÉDICA/RJ
2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento

Técnico Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586m

Silva, Brunno Alves da Silva, 1984-

A mediedade e sua relevância na determinação da
virtude / Brunno Alves da Silva. - Mangaratiba,
2020.

165 f.

Orientador: Francisco José Dias de Moraes.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia 2020.

1. Razão. 2. Virtude. 3. Ação. 4. Aristóteles. 5.
Kant. I. Moraes, Francisco José Dias de Moraes, 1969,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia
III. Título.

BRUNNO ALVES DA SILVA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes (UFRRJ) Presidente

Prof. Dr. Mário Motta de Almeida Máximo (UFRRJ)

Prof. Dra. Juliana Ortigosa Aggio (UFBA)

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço a Deus pelo fôlego de vida.

A toda minha família, principalmente aos meus pais Mário Ramos da Silva e Justina Mariano Alves que nunca recusaram sua atenção, incentivos, conselhos e toda sorte de motivações até o presente dia.

Em especial, sou imensamente grato ao meu orientador Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes pelas aulas nas quais tive a oportunidade de aprofundar minha pesquisa em Aristóteles, por suas inúmeras recomendações, sendo sempre atencioso em todas as horas. Por toda sua contribuição e valiosa orientação ao longo da minha formação acadêmica.

Aos professores Mário Motta de Almeida Máximo, Marcelo da Costa Maciel por estarem mais uma vez na minha banca.

À professora Juliana Ortegosa Aggio. Sua obra foi muito importante no desenvolvimento desta dissertação e continuará sendo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ em virtude dos quais pude ampliar meu olhar filosófico.

Ao coordenador da Pós-Graduação Prof. Afonso Henrique por seu apoio e atenção sempre.

Aos amigos, por todos os momentos que passamos juntos e pelo apoio nesta empreitada.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo subsídio financeiro durante o período do mestrado, tornando possível esta dissertação.

Ao meu filho amado Brenno Alves, razão da minha felicidade.

Meu muito obrigado a todos vocês.

Resumo

Silva, Brunno Alves. A Mediedade e sua relevância na determinação da virtude na ética aristotélica. 2019. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

O presente trabalho apresenta alguns resultados de pesquisa sobre a ética aristotélica em seus temas recorrentes: a felicidade, a razão, a virtude, a mediedade, o desejo e a ação humana. Um dos segmentos envolve o posicionamento crítico de Kant direcionado a esta concepção moral. A primeira parte é dedicada a uma descrição da virtude como uma mediedade, (i) relacionada com, (ii) as diferentes partes da alma e (iii) o meio termo (quantitativo) nas ações e emoções. Em segundo lugar, analisa-se a objeção kantiana ao admitir a falsidade do referido princípio. Este desacordo é expresso pelo que compreende como (i) a regra orientadora da ação, que culmina em sua (ii) recusa do princípio meio termo, mediante (iii) sua concepção de máxima. Finalmente, buscamos investigar estes pontos conflitantes discutindo a disposição moral, propondo a relevância do conceito de mediedade ($\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\epsilon\varsigma$), bem como o de escolha deliberada ($\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) na determinação da virtude. Uma questão a ser mais explorada é a suposição, segundo a qual, a teoria da virtude como meio termo de Aristóteles teria como propósito fornecer um tratamento desta interação filosófica entre o desejo e a razão dando um novo contorno para a noção virtude enquanto categoria ética.

Palavras-chave: Felicidade, Razão, Virtude, Mediedade, Dever.

Abstract

This text aims to introduce some results of research on aristotelian ethics in the recurring themes: happiness, reason, virtue, doctrine of mean, desire and human action. One of its segments, involves the Kant's critical positioning directed to this moral conception. The first part is dedicated to description of virtue as a mean, related to happiness, the different parts of the soul, and the middle (quantitative) in the actions and emotions. After, the kantian criticism is examined assuming that principle is false. Such disagreement is expressed in what he undertands as the guidind rule action, which culminates in his refusal of doctrine of mean, through his notion of moral maxims. Finaly, we to try to investigate these confliting points discussing moral disposition, proposing the conceptual relevance of mean, as well as of deliberate choice to determinate the moral virtue. One question we will explore is the assumption, according to which, the theory of virtue as a mean, would have as its function to provide a treatment of this philosophical interaction between desire and reason giving a new feature to the virtue as an ethical category.

Keywords: Happiness, Reason, Virtue, Mean, Duty.

Sumário

Introdução.....	9
1. A virtude como uma mediedade em Aristóteles.....	15
1.1 A virtude na definição da felicidade.....	15
1.2. A virtude de acordo com as diferentes partes da alma.....	26
1.3. Virtude como um meio termo nas ações e emoções: a questão da leitura quantitativa....	40
2. Princípio da ação, objeção a Aristóteles, e máxima na Filosofia Prática de Kant.....	52
2.1. O princípio orientador da ação em Kant.....	53
2.2. A Objeção kantiana quanto ao princípio do meio termo.....	70
2.3. Máximas morais e o critério de distinção kantiano.....	82
3. Disposição moral, diferença específica e escolha deliberada.....	95
3.1. Disposição de agir: a virtude quanto ao gênero (ἔξις).....	95
3.2. A mediedade como diferença específica da virtude moral (μεσότητες).....	114
3.3. A escolha deliberada como mais própria à virtude (προαίρεσις).....	133
Conclusão.....	155
Referências Bibliográficas.....	159

Introdução.

Por que, afinal de contas, retomar a leitura de um filósofo clássico? Para muitos estudiosos da nossa situação histórica da razão, “retornar” a Aristóteles poderia parecer desrazão. Afinal de contas, o período conhecido como *Esclarecimento* não nos legou um conjunto de princípios dos quais ninguém em sã consciência poderia ou mesmo deveria jamais se afastar, sob pena de irreflexão e defesa de uma perda de sentido da realidade? Esta perda caracteriza-se pela busca de soluções para responder a questões ainda hoje desafiadoras, fora de todas as estruturas racionalmente abalizadas nos critérios da modernidade, em uma filosofia grega. É como se o apreço pelas correntes filosóficas que deram origem ao pensamento ocidental trouxesse mais dúvidas e levantasse mais problemas e fizesse ainda mais interrogações sobre o sentido da ação humana do que as respostas fornecidas pela modernidade. Quando uma área do saber é ‘consolidada’ como ciência, há uma expectativa de que os fatos a ela relacionados sejam finalmente desvendados e, portanto, não há mais necessidade de se refletir e deliberar em vista do melhor a ser feito e realizado pelos seres humanos. Por esta ótica, uma vez definida a visão de mundo, de verdade e de realidade, segue-se daí, supõe-se, um dever de olharmos para a vida por meio das lentes desta proposta de razão. Segue-se, no mesmo sentido, uma predefinição de deveres e obrigações que servirão para regular infalivelmente a conduta dos indivíduos uma vez aceita sua vocação para iluminação pelas luzes do intelecto. Não é de se espantar a tentativa de domínio e o controle exercidos na sociedade contemporânea pelos idealizadores, por exemplo, de certas tecnologias a serviço da felicidade, mas que de modo algum habilitam quem delas se utiliza para uma ação para fora deste “invisível” reducionismo. Mas será a razão o único elemento movente das ações humanas? A contribuição do pensamento de Aristóteles se situa como aquela que aparece em sua atualidade¹ ao discutir, por certo em uma outra situação histórica, temáticas a respeito da condição da vida humana como: a busca da felicidade, a escolha de diferentes modos de vida, os conceitos de razão e desejo, e outros de sua filosofia moral: nossos hábitos e disposições morais, a virtude e o vício, e, sobretudo, a transformação que somos capazes de realizar na comunidade política se soubermos ponderar e decidir deliberando bem sobre o que de fato está ao alcance do nosso agir.

1. Neste contexto histórico, observa Oliveira (1993, p. 63), nossa reflexão filosófica vê-se marcada pela necessidade básica de meditar sobre o sentido da nossa vida, de nossa própria existência, sobre a ameaça da perda de sentido que a marca e as perspectivas de ação no nosso mundo histórico. O absurdo, o vazio de sentido, obriga a filosofia a mostrar com mais clareza sua tarefa e sua função na vida humana.

Ao estabelecer os padrões aos quais os indivíduos deverão se ajustar, nada mais resta a fazer a não ser conformar-se e moldar-se a um certo modelo de existência que se supõe pronto. No caso da modernidade, e aqui tomo o filósofo Kant com uma das mais notáveis referências, o homem, quando se trata da ação moral, parece não ser considerado integralmente, no que se relaciona com os aspectos não cognitivos. Da definição do que é o homem, este é tomado a partir do predicado da racionalidade, o que necessariamente, de acordo com sua visão, o separa completamente da totalidade dos outros seres vivos animais. O que o determina enquanto tal não pode ser nenhum dos atributos de sua constituição física e fisiológica, mas antes, seu aspecto metafísico, o que significa simplesmente ser capaz de agir por uma causalidade livre, em outras palavras, não estando condicionado, enquanto ser autônomo, por sua natureza empírica na qual se encontra sujeito às leis físicas da natureza.

Pela prerrogativa essencial desta visão do agente moral, antes de todas as qualidades empíricas: emoções, desejos e o prazer, em uma palavra: a faculdade da sensibilidade, devemos reconhecer a validade dos princípios a priori, isto é, extraídos unicamente da razão pura. Por outro lado, a orientação para o *bem* por meio da ação (virtudes) parece ser um dos pontos primordiais da ética aristotélica. *Bem*, a saber, em escala humana, uma vez constatada sua particularidade através de sua tese da dispersão categorial, o que remete à noção de alma (e suas funções), virtude (ética e racional), moderação (justa medida), e o momento oportuno e conveniente para agir, respectivamente: “Na [categoria] de substância, Deus (causa final e não eficiente) e ‘alma’ (νοῦς), na de qualidade, as várias virtudes (αἱ ἀρεταί), na de quantidade, do que é moderado (τὸ μέτριον), e na de tempo, a oportunidade (καὶ ἐν χρόνῳ καιρός)”².

Dentro deste contexto mais amplo, apresentamos nesta pesquisa o pensamento de Aristóteles, em diálogo crítico com a filosofia moral moderna, na sua vertente do formalismo kantiano. Aristóteles desenvolveu seu pensamento ético com maior alcance em duas obras fundamentais: a *Ética Eudêmia* e a *Ética a Nicômaco*. Nestas obras, a noção de virtude é posta em destaque ao admitir a ação virtuosa como condição necessária para a felicidade, embora não como suficiente. De fato, o filósofo salienta um certo grau de vulnerabilidade irrevogável ao qual estamos expostos. Apesar desta exposição a fenômenos sobre os quais não temos controle, busca delimitar o escopo de sua análise investigando a virtude humana, o bem humano e a felicidade humana.

2. EN I 6 1196 a 25-28.

A partir deste registro, assinala, “Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos a atividade da alma”³. O exame da virtude, neste caso, se desdobra em diferentes camadas, que vão, cada uma ao seu modo, servindo como peças na construção de seu projeto filosófico. Neste sentido, suas lições sobre a virtude moral têm como temas principais: a disposição moral, a noção de mediedade, e a escolha deliberada. Estas noções, por sua vez, estão sendo pesquisadas, segundo o filósofo, não (somente) no intuito de conhecermos o que são, pois o que suas reflexões têm como meta é a ação humana, e a finalidade das ações humanas é a felicidade. Por esta razão, seu interesse não é endereçado ao nível dos objetos das ciências teóricas, assim, o filósofo põe em destaque o papel da deliberação. Seu empenho é pelas ações que somos capazes de realizar sem sermos forçados, conhecendo cada circunstância envolvida na ação, o que não significa que estejamos em condições de estipular de forma antecipada uma ação, mediante o emprego de regras predefinidas, pois, a “posse” da racionalidade não nos garante de antemão o sucesso, muito menos o saber meramente teórico poderá produzir êxito em matéria de ação. O que está em questão são as ações voluntárias, e de modo mais específico aquelas perpetradas quando desejamos o que coerentemente sabemos que está ao nosso alcance, dentro de um ambiente de certa indeterminação. Pode-se considerar, então, a virtude em sua importância na ética aristotélica, no sentido de uma filosofia moral centrada no caráter dos agentes humanos em plena atividade. Este texto, ressalta-se, é o resultado parcial de pesquisa e pretende apresentar um certo estágio teórico em que esta se encontra. Esta pesquisa orienta-se nos princípios de acordo com os quais foram adotadas como referencial imediato as obras de Aristóteles de cunho ético em suas melhores edições e traduções do grego, mas também aquelas, que, devido à especificidade do assunto, auxiliam na compreensão destas, observando os conceitos do filósofo em articulação com sua estrutura argumentativa e estes argumentos a partir de seus respectivos contextos. Considerando, ademais, alguns distanciamentos: temporal, contextual, cultural, linguístico e autoral, buscamos proceder com a cautela compatível, na medida do possível, com a complexidade deste filósofo, evitando assim dar qualquer interpretação como concluída. Devido a este fato, que poderia sugerir um óbice a nossa tarefa, como apoio às fontes primárias, foram consultadas obras de comentadores que se debruçaram sobre o tema em foco.

3. EN I 13 1102 a15.

A presente dissertação está, não obstante, dividida em três partes como se pode ver a seguir. Em cada uma delas buscamos desenvolver um aspecto concernente à filosofia prática de Aristóteles relacionada ao tema das virtudes. Desta forma, o primeiro capítulo traz como título geral a discussão da virtude como uma mediedade, considerando o desdobramento do título da presente dissertação e seus respectivos problemas. Um deles é a ideia de virtude que comparece na definição de felicidade já no livro I, e que servirá como discussão introdutória do livro II. Quando lemos o livro I sobre a felicidade, é dito que ela é certa atividade da alma de acordo com a virtude, ora, falar de alma envolve a análise da faculdade da razão, mas seria só a racionalidade que está em questão aqui? Seria a vida prática diferente da teórica estando a felicidade em apenas uma destas duas? O que o filósofo nos diz é que a felicidade requer que esta atividade seja conforme a virtude. Como são “duas” as partes da alma relacionadas à ação, parece que o intelecto não poderia cumprir por ele mesmo o propósito de engendrar o bem humano. Daí a necessidade de discutir as partes da alma humana buscando verificar o que realmente a virtude humana pressupõe caso queiramos compreendê-la como provenientes, tanto da razão quanto da esfera desejante. Logo após, poderemos avançar para o tema do meio termo nas ações e emoções no intuito de entender melhor esta noção que Aristóteles, conquanto não seja o inventor, sem dúvida, como veremos, apresentou ao longo do livro II de sua ética e sem a qual o referido livro perderia grande parte do seu conteúdo sobre o tema da ação. Por isso, falaremos da mediedade como uma leitura parcial ou quantitativa, mostrando que não se trata de uma ética na qual o intelecto seria capaz de determinar as ações de modo absoluto, e que a tríade: excesso, falta e meio termo, não é a palavra final de Aristóteles, embora esta estrutura tenha sua utilidade em sua filosofia moral aplicada às virtudes particulares. No segundo capítulo, após a menção de que as virtudes morais são essencialmente mediedades, marcando sua distância das disposições opostas, veremos a crítica kantiana direcionada a este conceito central no livro II. Haveria em todo caso, um certo elo entre as virtudes do caráter e as virtudes racionais e buscamos por esse motivo, discutir esta relação já a partir da definição da virtude moral quanto ao seu gênero EN 5, e posteriormente em sua natureza específica EN 6. Sendo assim, o bem humano no campo da moralidade poderia ser visto ainda como exclusivamente dentro dos limites da racionalidade pura? Para Kant, a resposta para esta pergunta parece positiva. O papel da razão em sua ética, na medida em que dispensa a participação dos desejos e da parte empírica, é determinante. Isso ficará mais claro no decorrer da leitura deste segundo capítulo. A premissa inicial de sua estrutura gira em torno de três noções fundamentais da ética de Kant: razão pura, dever e máximas.

O elemento capaz de mover o agente em suas ações morais enquanto agente racional, a menos que se queira engendrar o mal moral, não pode ser nada além da lei moral, associada aos

conceitos de autonomia e imperativo categórico. Tais são os pressupostos de uma ética de caráter mais universalista, e, portanto, irreduzível aos aspectos não cognitivos tão caros ao pensamento grego. O confronto com esta perspectiva se dá no exame do princípio da ação posto no intelecto capaz de determinar a vontade. Na sequência destas linhas, salta aos olhos a busca por uma ruptura definitiva com o pensamento clássico, quando a máxima moral é colocada como uma forma de delimitar a virtude, isto é, por uma ótica *intelectualista*. Como consequência do argumento kantiano, teríamos que admitir a inexistência da própria virtude moral, já que a ideia de um meio termo nas ações e emoções seria, para o filósofo alemão, algo inexistente, uma ficção. Uma solução seria concordar com esta leitura e, seguindo essa trilha, fazer uma leitura racionalista da ética aristotélica. Neste caso, muitas passagens que fazem alusão à parte irracional da alma teriam que ser atenuadas ao máximo, ou mesmo ignoradas por completo. Se isso for assim, o intérprete ficaria por explicar em harmonia com o texto do estagirita, o que significa a razão, em sua expressão prática “delimitar” a justa medida nas circunstâncias em se deve agir, e nas quais o virtuoso, de fato, age. Optamos por um outro caminho no esforço de prescindir de uma leitura intelectualista da ética aristotélica. Nesta alternativa, ainda aberta a muitas discussões, destacamos o lugar da virtude moral tomada como uma mediedade quando o filósofo nos mostra que a virtude é mais do que uma disposição. Com isso, buscaremos explicar, encaminhando as páginas do terceiro capítulo, que afirmar que a virtude é uma disposição evidencia o fato de que ela é “produzida” pelo hábito e também que a virtude é algo que promana da alma humana, e aqui está um problema que a solucionar. Ao indicar que as virtudes são disposições, perde-se de vista que os vícios, como aspectos contrários, também são, todos eles, disposições, seja pelo excesso ou pela falta. A virtude então, é vista por Aristóteles no momento que o intelecto atua junto com a parte desejante da alma. Veremos que, se assim for, a ideia kantiana da autonomia da vontade poderia ser confrontada, tendo em vista a validade da tese aristotélica da realidade da virtude do caráter. De todo modo, resta saber se haveria intelecto prático sem o desejo, e qual dos elementos da alma é capaz de mover o agente, como o fator que estabelece os “fins” das ações? Em seguida, veremos que a leitura quantitativa não necessariamente está errada, mas capta apenas alguns traços conceituais de sua ética. As ações virtuosas ocorrem em situações concretas nas quais deve-se atentar aos diferentes parâmetros relevantes. Isso não parece apenas uma perspectiva analítica, há uma dimensão empírica envolvida nas ações.

Esta dimensão, segundo Aristóteles, parte da ideia de que as disposições humanas são produzidas na alma tomando a experiência como fator fundamental. Sem a experiência pela via dos hábitos nem mesmo seriam possíveis as artes, ciências, e com mais razão, as virtudes.

No entanto, é preciso demonstrar como as disposições se formam na alma e como fica o critério de distinção entre a virtude e o vício, ambos como disposições. Esta demonstração será o assunto da primeira seção do capítulo final. A seguir, passamos a discutir a noção aristotélica pela qual a virtude foi definida quanto à sua diferença específica. Um modo de encaminhar uma objeção a um tipo de leitura quantitativa precipitada é indicando a observação de Aristóteles de que nem toda ação e emoção admite uma ‘justa medida’. Assim a disposição em questão, discutida desde o primeiro capítulo a título de virtude encontraria uma certa delimitação em detrimento das disposições viciosas, as quais afastam o agente do bem propriamente humano. Este bem deve ser “encontrado” nas ações, em um certo modo de agir que se realiza no terreno impreciso do mundo prático, na contingência impossível de ser definitivamente solucionada por alguma técnica ou preceito. No lugar disso, o filósofo utiliza até mesmo a figura do arqueiro para mostrar a possibilidade do fracasso, mas também que no campo das ações, o agente virtuoso, nas mais das vezes agirá bem mirando o que é nobre e belo.

Na sequência, trabalharemos a noção de escolha deliberada como mais própria à virtude. Nesta interpretação, é preciso atenção para o fato de que a categoria “meios” e “fins” em sua filosofia prática, permitiria refutar a ideia de uma razão prudencial meramente instrumental, ou seja, desprovida de relevância moral, tal como a noção de prudência fora assimilada pelo viés kantiano. Assim, resta saber se a escolha deliberada, na medida em que incide apenas sobre os “meios” em vista de um certo fim, seria possível por vias estritamente intelectuais ou se outro elemento deve comparecer na constituição da *προαίρεσις*. Dentro deste quadro estaríamos diante de duas noções ou formas de bondade moral: a primeira admitindo a possibilidade de uma certa conexão entre as faculdades da alma. A segunda, na medida em que exclui a parte empírica, procura sustentar que a ação moral envolverá permanente luta e conflito entre estas partes. Veremos como estas duas formas de compreender a ação serviram para cada vertente filosófica explicar o que é a virtude. Outra pergunta, antes de iniciarmos a leitura é se o virtuoso em Aristóteles teria um correspondente em Kant?

1. A virtude como uma mediedade em Aristóteles.

1.1 A virtude na definição de felicidade

A discussão sobre a virtude realizada por Aristóteles passa, sem sombra de dúvidas, pelo reconhecimento da especificidade do tema em questão que emerge no interior da cultura grega em períodos que lhe antecedem⁴. Desta forma, o autor da *Ética* teve que lidar, como uma de suas maiores tarefas, com uma concepção de ἀρετή predominante até então. O que podemos analisar é qual, se realmente há, o diferencial de sua proposta ética frente a estas outras. Indicar com precisão a linha demarcatória entre Aristóteles e seus antecessores não é, porém, um trabalho tão simples assim. A complexidade parece aumentar se pensarmos que poetas como Sófocles e Ésquilo, embora cronologicamente afastados do período homérico, retomaram, não com pouca frequência, temas que foram representados em um estágio distante da Grécia clássica. Já em Homero, o tema do desejo surge como manifestação, por parte do guerreiro, de um impulso desencadeado no contexto das batalhas. O θυμός era, assim, um tipo de desejo impulsionador, um tipo de fonte, seja da força, do prestígio auferido devido aos feitos e façanhas do herói, ou do vigor e da energia despendidos em combate. O que marca este momento, no entanto, é a presença e a intervenção do sobrenatural em Homero, embaçando o agente humano, ou seja, “O desejo como força motora do agir humano não pode se manifestar onde ao homem não for dada a possibilidade de traçar, ele mesmo, seus próprios caminhos e assumir a responsabilidade de seus próprios atos” (ROCHA, 1999, P. 96). Nesta mesma linha, Aristóteles tende a realçar algumas dimensões humanas a partir de um afastamento destas representações, através de uma compreensão do desejo humano relacionado com escolhas concretas, a liberdade e a interioridade. Elementos éticos, políticos e ligados à alma, também podem ser encontrados em Homero, mas uma elaboração filosoficamente mais sistematizada, em termos da busca de unidades de significação, se deve em grande medida a Aristóteles, considerado o criador da ética como uma disciplina. Para exemplificar, desaparece, neste filósofo, a ideia de que na morte, a alma se “despede” do corpo, seja pela boca ou pelos ferimentos causados no calor dos combates. Não se trata de uma descrição “inferior” da vida ou menos rica em termos de beleza, mas de um discurso que pretendia retratar o espírito de uma época, mesmo sem utilizar os termos normalmente empregados no período clássico para falar do corpo e da alma.

4. De acordo com Werner Jaeger (1994, p. 25), “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de ἀρετή, que remonta aos tempos mais antigos”.

Naquele paradigma, são os deuses que traçam o destino, e não o homem por ele mesmo. E ao contrário do que se poderia imaginar, já que a relação entre homens e deuses era o que dava sentido para a ordem das coisas da vida, a não interferência deles era sinal de anormalidade, algo estranho para a consciência dos gregos do período homérico. Evidentemente, algumas alterações foram pouco a pouco reestruturando esta mesma consciência, dando lugar ao surgimento de um novo modo de enaltecer a vida humana, sem excluir as ações dos homens e a concretização de grandes feitos, sem os quais a vida perderia todo o seu sabor, seria uma “vida sem vida”, βίος ἀβιωτός. Deste modo, no ideal de virtude com o qual Aristóteles teve que se defrontar, predominava tanto um tipo de homem, quanto um modelo de sociedade. Nestas condições, a virtude do guerreiro era o componente com o qual e pelo qual este se fazia reconhecer pelos seus pares e era quase sempre o motivo que inspirava o temor nos opositores. Tal virtude, associada à honra e ao reconhecimento pelo mérito, só encontrava seus limites, ou na velhice ou na morte, daí o motivo do tema da juventude, as delícias da jovialidade e da saúde física estarem entre as principais canções.

As virtudes, neste aspecto, como fator de admiração do herói guerreiro, eram as qualidades presentes naqueles aos quais os poetas atribuíam proeminência, e além dos poetas, principalmente, a sociedade à qual o guerreiro pertencia. Da conquista da virtude conferida pelos deuses, por sinal, dependia a lembrança das ações passadas, no presente, ou, o que era muito pior, o esquecimento definitivo daqueles para quem os deuses viravam as costas. Diante deste desamparo, restavam apenas “lamúrias”, tais como as descritas nestes versos de Píndaro,

Efêmeros! O que, portanto, cada um de nós é?

E o que não é?

O homem é o sonho de uma sombra!

Se a virtude era vista deste modo, o seu contrário era a vergonha, o escárnio e o desprezo, ou melhor, eram estes o resultado da “dissolução” da virtude heroica, por assim dizer, o embotamento das possíveis realizações. Estas contrariedades, todavia, não eram consideradas como fruto da maldade intrínseca do herói, mas em razão da excessiva ambição humana diante dos deuses, e a intervenção destes na esfera das condutas humanas causando numerosos infortúnios, haja vista o dificultoso retorno de Odisseu para sua terra natal, depois de ter afrontado Poseidon, o deus dos oceanos, atitude essa descrita na *Odisseia* de Homero.

5. Píndaro VII, *Nememias*, apud Rocha, 1999, p. 101.

Apesar do reconhecimento destas interferências, graças ao conhecimento significativo das tragédias, Aristóteles parece assumir, no âmbito das coisas humanas, uma certa *dessacralização*, o que sugere uma outra visão de mundo e de homem. Antes de passar a esta discussão, como vimos, em Homero, há o predomínio do θυμός. Esta expressão irá, ao lado de outra, a saber, o λόγος, ser um tema caro no pensamento platônico, para o qual a razão terá um protagonismo muito maior que o desejo. É bela e também muito significativa a imagem da alma descrita no *Fedro*. Em sua comparação, a alma é retratada como uma parelha, isto é, um par de cavalos alados conduzidos por um cocheiro, e, diferente dos cavalos da carruagem divina, seus cavalos são de natureza bem distinta, um é de natureza boa, o outro, ruim, e por isso dá muito trabalho ao cocheiro, pois, “(...) somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro, precisamente o contrário, de natureza oposta” (*Fedro*, 246 b). Nisto consiste a dificuldade, reitera o filósofo, na condução do nosso próprio carro (vida?). A ideia é de que a alma é imortal, alada e divina, e que, de alguma forma “busca” sua origem celeste. Platão dirá que o carro dos deuses, conduzidos por Zeus, ao sair, é seguido pelos outros deuses que, em dado momento, precisam subir ao zênite da abóbada celeste. A carruagem divina sobe sem dificuldades, graças à boa natureza dos cavalos alados, entretanto, para os demais, a subida é penosa, “porque o corcel de má raça puxa e inclina o carro para a terra, dificultando a tarefa de condução do carro ao que dela está encarregado” (247 c). Assim, o cocheiro, no caso, os indivíduos, devem lidar com as suas naturezas opostas, uma parte se dirige para a morada dos deuses, a outra puxa em sentido contrário e se volta para a terra, para longe dos universais. Devido a este fenômeno, tais almas jamais poderão atingir o ápice onde se encontram as realidades celestes. A seguir, uma informação surpreendente, “nenhum poeta” ratifica Platão, “jamais compôs um hino em louvor desta região supra celeste, e jamais haverá algum que possa compor um hino digno do tema” (247 d). Sobre estes impulsos que puxam na direção contrária da razão, segundo Nussbaum (2001, p. 201) em Platão, “Apetites e emoções, especialmente de natureza sexual, eram considerados guias inadequados para a ação humana. Somente o intelecto poderia de fato dirigir o ser humano para o bem e valioso”⁶. Apesar de não considerar o conhecimento como o único condutor das ações como Sócrates, o intelecto permanece com toda a sua proeminência.

6. “The appetites and emotions, particularly sexual feeling and emotions, were held to be unsuitable guides for human action. Only the intellect can reliably guide a human being towards the good and valuable”.

A cabeça como a sede da razão, o peito como lugar da “alma” irascível (θυμός), e as regiões inferiores do corpo como sede das paixões e apetites, todos estes devendo ser, por conseguinte, guiados pela parte superior, razão, o λόγος. Para Platão, as virtudes eram partes de um todo cuja denominação é o saber.

Neste sentido, no início do diálogo *Mênon* (70 a), propõe a seguinte questão concernente à aquisição da virtude, “Pode dizer-me Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina, mas que se aprende pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?”

Aristóteles, como que respondendo a estas perguntas, dirá em sua *Ética a Nicômaco*, “Sendo dupla a virtude -uma intelectual, a outra moral-, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino, ao passo que a virtude moral resulta do hábito”⁷. Este parece ser um dos quadros possíveis de onde Aristóteles elabora sua ética, de um lado, o desejo que move impetuosamente o agente, mas que não é totalmente indomável, do outro, a razão humana no seu exercício prático e não meramente teórico. Serão estes dois elementos e suas relações que lhe servirão de base. Tendo isso em foco, assim como a virtude foi questionada no que se refere à sua aquisição, em um tom muito semelhante a este, o filósofo se pronuncia relativamente à felicidade, “Por isso também se questiona se a felicidade deve ser adquirida pelo aprendizado ou por habituação ou alguma forma de treinamento, ou se ela surge por providência divina, ou ainda graças à fortuna”⁸. A felicidade depende do que afinal? Do ensino, dos hábitos, do exercício, de uma dádiva dos deuses ou da sorte?

É comum observarmos uma constante referência aos assuntos do interesse de sua audiência mais imediata, como as diferentes finalidades de que resultam as atividades humanas: ações, artes e ciências. Todas elas visam a algum bem e, segundo Aristóteles, “Por esse motivo o bem tem sido declarado ser aquilo para o qual todas as coisas tendem”⁹. Isso é significativo pelo fato de o autor da *Ética a Nicômaco* não ter abstraído de sua realidade histórica e nesse sentido criando uma ética cuja validade fosse extensiva para espartanos ou persas, por exemplo.

7. EN II 1 1103 a15.

8. “For this reason also the question is asked, whether happiness is to be acquired by learning or by habituation or some other sort of training, or comes in virtue of some divine providence or again by chance”, EN I 9 1199 b 10.

9. EN I 1 1094 a 5. “For this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim”. Para passagens do livro I e do livro III 9 em diante, utilizamos a tradução de D. Ross. (2009).

Embora possamos compreender que defende uma concepção de virtude “disponível” ao homem de ação, ao passo que o virtuoso cantado pelos poetas, pertenceria a uma casta de heróis muito afastada do homem comum da cidade. Aristóteles realizou sua discussão partindo exatamente de seu contexto político no qual a estratégia, a economia e a retórica eram saberes tidos em grande consideração na *pólis*. Não é diferente para com a questão ética, que para os gregos era assunto inseparável da política, para a qual todas as demais ciências e saberes estavam ordenadas.

É compreensível, por este aspecto, que o conceito de virtude seja encarado como um assunto de filosofia política, associado à formação do bom caráter do cidadão politicamente situado, e uma preocupação para os legisladores. É preciso, antes de tudo, pontuar que o conceito de virtude, para o estagirita, está diretamente vinculado a um modo de vida bem característico da sociedade ateniense e sua tradição, e isso se reflete na preferência e no cultivo de algumas virtudes em detrimento de outras, e censura de certos tipos de comportamentos que hoje alguém poderia estranhar. O que interessa para o filósofo, no que concerne à virtude, envolve a necessidade da ação e do tipo de vida que podemos levar, pressupondo nossa liberdade de escolher e um alvo a ser atingido. Em seu questionamento considera qual o bem, no sentido mais sublime, e que poderia ser alcançado pelas ações humanas. O mais alto bem que podemos alcançar, segundo o filósofo, é, para a grande maioria das pessoas, incluindo na lista as mais qualificadas, a felicidade (*εὐδαιμονία*). Aqui, a ação e a felicidade aparecem como elementos muito próximos, embora ainda não esteja suficientemente clara para nós a explicação do motivo desta relação.

Com efeito, esta proximidade deve ser levada em conta na medida em que a felicidade requer atividade, e atividade da alma. Assim, agir pede igualmente um “de acordo com”, um qualificativo: a virtude. Resta saber se virtude e felicidade coincidem. Dito de outra forma, se a aquisição da virtude nos garante a felicidade. Se considerarmos que a virtude é uma disposição da alma relacionada com ações em um certo sentido, em detrimento de outro, e que, enquanto ação, depende única e exclusivamente de quem age, parece haver claramente uma implicação entre virtude e felicidade, por certo, “Nosso discurso está em harmonia com os (opiniões) que identificam a felicidade com a virtude ou algum tipo de virtude; pois é a atividade de acordo com a virtude”¹⁰.

10. “With those who identify happiness with virtue or some one virtue our account is in harmony; for *happiness* belongs virtuous activity”, EN I 8 1198 b 30.

Em uma outra unidade temática (EN X 6-9), o filósofo retoma a discussão sobre a felicidade, e afirma que ela requer exercício contínuo. Aristóteles toma como tese que a virtude é algo de durável, cuja permanência não se dissolve tão facilmente. De todo modo, chegamos a ser virtuosos pela ação, e por meio da virtude nos tornamos felizes. Poderia acontecer o caso de o agente agir de modo contrário comprometendo sua felicidade? Se aceitarmos que é “exercitando” as virtudes que passamos a possuí-las, uma vez em posse destas poderíamos agir contrariamente?

Para Aristóteles, já que não nascemos nem bons nem maus, a bondade ou a maldade estando ao alcance de nossas escolhas, a decisão de agir a favor ou “contra” a virtude parece não estar totalmente descartada.

Então, o que vale para a virtude tem de valer igualmente para o vício, “As virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito”¹¹. O oposto seria, desde que não nascemos viciosos por natureza, se agirmos de modo reiterado na direção desta disposição, o resultado será a aquisição de um caráter (des)afinado neste mesmo tom moral. Entretanto, o que o filósofo diz em certas passagens pode vir de encontro ao que dissemos, no caso do bom se tornar mau ou no caso do mau tornar-se bom caráter, “aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem”¹². Isso poderia dar a entender que a posse da virtude assegura a felicidade até certo ponto. Nas linhas seguintes o filósofo vai esclarecer que se há alguma implicação relativa à virtude, ou melhor, a atividade virtuosa, esta implica em agir e agir bem. Em contrapartida, na passagem que se segue, não parece atribuir o caráter de suficiência à virtude, diz Aristóteles, “Evidentemente, já foi dito, a felicidade demanda coisas externas, posto que é impossível, ou não seria fácil, realizar atos nobres sem a existência de provimentos. Em muitos atos usamos os amigos, a riqueza e o poder político como instrumentos”¹³. A adição destes outros elementos de modo algum tira a condição da virtude para a felicidade, mas se compreendermos com mais exatidão o que está envolvido no conceito de virtude, veremos que existem fatores que “participam” da vida feliz, mas que por não dependerem de nós, estão sujeitos aos aguilhões da fortuna¹⁴.

11. EN II 1 1103 a25.

12. EN III 7 1114 a 20.

13. “Yet evidently, as we said, it needs the external goods as well, for it is impossible, or not easy, to do noble acts without the proper equipment. In many actions we use friends and riches and political power as instruments” EN I 1 1199a30- 1199 b 5.

14. O texto de Martha Nussbaum (2001) também é significativo neste sentido: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*; no segundo capítulo da terceira parte.

Se as coisas se passam assim, parece que a felicidade não está sendo posta como um bem ao lado de outros, mas como um bem intrínseco, os outros bens sendo apenas tomados como bens instrumentais. A virtude, neste caso, seria igualmente um bem instrumental ao lado de outros para aquisição da felicidade? Além disso, explorando um pouco mais a recusa de uma noção genérica do bem, o simples conhecimento intelectual do que é o bem, para além do qual não buscamos mais nada, numa palavra: a felicidade, não serviria para o propósito deste estudo, pois o bem que está em jogo deve ser alcançável pela ação humana. A não adesão por parte do estagirita a um princípio único e regulador da vida prática pode ser identificada na formulação precisa de um contra-argumento para a teoria platônica das *Formas*, no sexto capítulo do primeiro livro de sua *Ética*. O argumento pode ser exemplificado, se pensarmos no fenômeno óptico da refração da luz, em termos de sua propagação física.

Quando a luz se dirige a um cristal (em condições normais) ela se refrata em diferentes raios luminosos, ela se reparte ou se dissipa, não permanece imune. Nas devidas proporções, igualmente o bem (ser), se “refrata”, isto é, se predica nas categorias. Se o bem fosse universal, não poderia ser predicado nas categorias. Isso é importante pelo fato de Aristóteles não estar simplesmente buscando refutar o platonismo. O que lhe interessa é mostrar que uma ideia de bem “separada” não só não nos ajuda em nada, como é por si só impraticável.

O bem não reside em outro lugar senão na ação e o mesmo é aplicável para a felicidade. O que não nos leva para uma infinidade de bens, pois, segundo o filósofo, isso seria um absurdo. Esta pressuposição de que deve haver um bem buscado por si mesmo, e não em função de outro, estaria ligada à continuação das suas lições sobre a felicidade no décimo livro da *Ética a Nicômaco*, não nos permitindo concluir uma contradição entre uma felicidade no bem agir (prática da virtude) e uma outra felicidade adquirida na vida contemplativa? Ora, se proceder em um feixe interminável de bens nos leva a um problema do ponto de vista lógico, ao postular a felicidade como algo alcançável pelas ações humanas, teleologicamente falando, é preciso reconhecer uma causa final que possa dar sentido para as atividades humanas, causa esta de modo algum incompatível com a dinâmica de nossa natureza, o que desfaz uma oposição em suas teses expressas no primeiro e no último livro. Esta característica será vista na modernidade como uma certa falha, que consiste na não distinção, por parte dos gregos entre uma ordem natural, domínio da causalidade física, inclinação e heteronomia, e uma ordem moral, esfera da liberdade, autodeterminação e autonomia; ou em dois princípios: o da felicidade (*eudaimonia*) e o princípio da liberdade (*eleuteronomia*).

A ideia de felicidade como atividade da alma, a despeito de se relacionar com outras coisas, não parece apontar para uma indeterminação, para algo sem um foco bem estabelecido, o que pode ser visto, como dissemos, no último tratado da felicidade EN X 6-9, após a discussão sobre o prazer em EN X 1-5. Mas, já que a felicidade é o objetivo final da vida, de que forma a virtude pode ser compreendida como fator estruturante imprescindível para esta meta humana? Se isso for correto, a virtude relacionada com as nossas ações pressupõe não somente o intelecto. Ela dependerá, como tem sido proposto na literatura filosófica em questão, da participação integral do agente. Com isso, sua proposta ética não parte do pressuposto de que há uma instância metafísica na qual podemos pautar nossas condutas, sem os riscos inerentes. Isso nos mostra que o reino dos fins, se assim podemos dizer, não exclui nossas inclinações e o prazer; mas como exatamente?

Por certo, como costuma observar, há um fim visado em cada ação e propósito, que se configura pelo que chamamos de bem, para a respectiva atividade praticada. E questiona: das coisas que buscamos, qual delas é buscada por ela mesma, e não em vista de algo mais? Embora afirmar que a felicidade é o sumo bem não pareça ainda nada esclarecedor, assim, o filósofo recorre ao argumento da função própria do homem ($\tau\acute{o}\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$), procurando destacar aquilo que lhe é mais característico. Por meio deste raciocínio, pode-se depreender entre outras coisas, que para todas as atividades praticadas pelo homem há uma finalidade e o bem desta atividade é identificado com esta finalidade. Há uma função para as coisas, como os olhos e o sentido da visão (o que nos faz recordar trechos do final da *República II*), querendo explicar que, seja o que for que exista (inclusive na cidade), o (seu) bem reside em sua função, ou seja, naquilo que distingue e caracteriza a boa realização da função de uma classe de seres ou de objetos em seu “lugar” próprio. Mesmo para a parte da alma que não participa da razão, como veremos, a parte comum e vegetativa, diz o filósofo, “A virtude desta parte é manifestamente comum e não humana”¹⁵. Aristóteles, ao definir algo, indaga pelo gênero a que isso pertence, e em segundo lugar pela espécie. Aplicando este expediente ao homem, admite seu pertencimento ao gênero animal. O argumento da função própria o levou a especificar no homem o que o “separa” de tudo mais, a função que lhe é própria enquanto homem. Excluindo-se as atividades de nutrição e crescimento comuns às plantas e aos animais, excluindo-se a atividade vital da sensação da qual os animais também participam, resta-lhe a atividade racional.

15. EN I 13 1102 b 3.

É provável que o filósofo não tenha considerado aqui, ao que o texto indica, o puro intelecto, razão pela qual “divide” a alma, entre uma parte capaz de ser comandada e dirigida, e outra capaz de ordenar e conduzir a primeira, pressupondo um princípio racional. Resta que a função mais elevada do homem é a atividade desta alma racional de acordo com a virtude. Esta atividade como mais própria do gênero humano (intelecto), entretanto, precisa ser completada no que se refere à definição da felicidade. Pois, a refutação da ideia do bem como gênero supremo e separado da vida prática, devido à sua impraticabilidade, estaria em contradição com as premissas do livro X, de que a felicidade consistiria na contemplação (afastamento da experiência sensível), na vida teórica, retornando assim a uma espécie de platonismo. Uma diferença que deve ser estabelecida aqui diz respeito à necessidade da deliberação no domínio prático, o que no platonismo, de modo diverso, justifica-se pelo conhecimento científico, a razão em termos práticos sendo considerada muito mais como uma competência técnica (daí discussão sobre a arte do piloto e a arte médica no *Político*). Assim, como exemplo de racionalidade não científica, Aristóteles se refere às artes da *medicina* e da *navegação* ao falar da imprecisão nos assuntos éticos no livro II 2.

Seu esforço é em demonstrar que em tais esferas, “o discurso sobre os atos particulares não cai sob nenhuma técnica ou preceito, pois os próprios agentes devem investigar em função do momento”¹⁶. Com isso, compreende que não há uma ciência que “governe” as ações humanas tornando desnecessária a deliberação. Resta aprofundar este exame e saber se, e em que medida, a felicidade para o homem pode ser realmente qualificada como o exercício constante das faculdades da alma segundo a virtude. Nesta conjuntura, Aristóteles, diferente dos filósofos antigos, foi aquele que buscou uma articulação entre a virtude e a felicidade de modo mais explícito. Mas, neste caso, o que é a virtude (ἀρετή), e por que uma ética das virtudes? Questões como estas podem ser desdobradas ao considerarmos a ética aristotélica como uma exposição de um tipo de racionalidade das ações humanas diretamente associada com o caráter, decorrente de ações com uma determinada qualidade. A boa ação, nesta formulação, não é, portanto, avaliada sob os critérios de deveres morais.

Do ponto de vista de sua formalidade, a felicidade, se não quisermos cair numa cadeia “irracional” interminável, deve ser admitida como o fim último da vida humana. O filósofo, por isso, buscou dar um preenchimento da noção de felicidade mediante a “prova” por redução ao absurdo, onde uma hipótese é postulada e sua incoerência posteriormente dada por estabelecida.

16. EN II 2 1104 a 5.

Sendo assim, dos três modos de vida centrada: (i) no prazer, (ii) na política, ou (iii) na contemplação, o primeiro é característica do vulgo, onde o prazer não é algo que acompanha as atividades, pois o que procuram é o prazer em si, e não a atividade pela qual sentimos o prazer que lhe condiz. Por isso, deve-se prestar atenção ao que nos causa prazer, pois este serve, segundo Aristóteles, como indicativo do vício ou da virtude. Neste último caso, “a vida conforme a excelência é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma (...) de modo que atos justos são agradáveis [prazerosos] a quem ama a justiça, e de um modo geral, atos caracterizados pela excelência dão prazer a quem ama a excelência”¹⁷. Por esse motivo, o prazer não pode ser, ele mesmo, uma atividade fim, mas o que acompanha a vida virtuosa como algo superveniente. No caso da vida associada à honra, para o estagirita, trata-se de algo que não depende de nós, está muito mais na dependência de outras pessoas, por assim dizer, pois no caso da honra, ela pressupõe alguém que a concede.

No terceiro estilo de vida, a contemplativa, não haveria de fato uma contradição referente ao conteúdo da felicidade, mesmo que esta, no derradeiro livro não seja mais identificada com a virtude responsável pelo campo prático, mas com a virtude que se dirige para os objetos eternos e invariáveis. Não estamos diante de um paradoxo das razões ou, dito de outra maneira, diante de uma oposição intransponível na ética aristotélica, entre um plano formal e um outro distinto, material, ambos se “comunicam”.

Entretanto, no final do sexto livro, tendo discutido a virtude da prudência e o que lhe caracteriza, em comparação com as outras virtudes, Aristóteles faz uma observação que, de certo modo, exige uma análise mais cuidadosa, “Mas [a prudência] não tem domínio sobre a sabedoria, muito menos sobre a melhor parte de nós”¹⁸. Ao proceder por exclusão, tanto em relação aos modos de vida, quanto em relação àquilo que o homem possui em comum com outros seres vivos, especificando em cada um dos dois grupos o lugar da vida humana, digna de ser vivida, o mesmo não parece não se aplicar em relação aos deuses. São passagens como estas, a primeira indicando que os deuses estão, por sua natureza, afastados das situações da vida ordinária, assim “se percorrêssemos todas as virtudes, as formas de conduta virtuosa pareceriam apequenadas e sem valor para os deuses”¹⁹.

17. EN I 8 1099 b 10.

18. “But again [the practical wisdom] it is not supreme over philosophic wisdom, i.e., over the superior part of us”, EN 1145 a 7.

19. “If we were to run through them all, the circumstances of action would be found trivial and unworthy of gods”, EN X 8 1178 b17.

Apesar deste distanciamento tornar ridículo aplicarmos os padrões da virtude a eles, em contrapartida, surgem expressões indicando que há algo de “divino” no homem, “Ora, se retermos a ação e mais, o ato de produzir ao ser vivente, que lhe restará senão a contemplação?”²⁰. E também, na sequência deste passo, “Pois, enquanto a vida dos deuses é inteiramente bem-aventurada, a dos homens o será na medida em que possua certa semelhança com aqueles, nenhum dos outros animais é feliz, visto não participarem de modo algum da contemplação”²¹. Como lidar com esta situação conflitante? A alma humana estaria cindida em dois compartimentos, um deles, de acordo com sua natureza, dirigindo-se aos objetos eternos, enquanto o outro voltado para o plano da ação propriamente dita? Diante deste quadro, seriam excludentes o título de uma “ética das virtudes”, e um outro pelo qual pode ser chamada de “eudaimonista”? O que a análise do livro X poderia sugerir seria a presença de elementos platônicos na ética aristotélica? Isso não parece razoável em razão do procedimento (des)platonizante do livro I, demarcando o horizonte de sua concepção ética. Podemos pensar no fato de filósofos proponentes de uma ética deontológica recusarem muitos pressupostos eudaimonistas, sem, contudo, darem muito destaque a esta suposta inconsistência interna no sistema de Aristóteles.

Uma solução é apresentada por Martins (1994, p. 188), ao ponderar que o que ocorre no intérprete, naquele que opõe estes modos de vida, é que lhe passa despercebido um movimento elaborado dialeticamente por Aristóteles, levando aquele, por precipitação, a recusar coerência ao “fundador” da *Lógica* clássica; deste modo:

Na realidade, não se trata de dois estilos de vida totalmente desconexos. Não se pode esquecer que a vida contemplativa de que o texto da EN fala, só é possível na pólis e esta só se realiza cabalmente como instituição na medida em que os homens puderem encontrar nela a realização de uma vida perfeitamente justa e, pelo menos alguns, puderem ultrapassar a dimensão política e dedicarem-se à pura *theoria*. Trata-se, portanto, de duas formas fundamentais da existência humana que Aristóteles pensa através de uma relação dialética muito peculiar. A ser assim, não se deveria falar, demasiado depressa, de uma contradição na *Ética a Nicômaco*.

Uma reconstrução completa das interpretações do significado da felicidade extrapola os limites desta pesquisa.

20. “Now if you take away from a living being action and still more production what is left but contemplation? Therefore the activity of god which surpasses all others in blessedness must be contemplative”, EN X 8 1178 b 20.
21. “For while the whole life of the gods is blessed, and that of men too in so far as some likeness of such activity belongs to them, none of the other animals is happy, since they in no way share in contemplation”, EN X 8 1178 b 26.

O que nos trouxe até este ponto foi o fato de na definição da felicidade, o filósofo ter assinalado a centralidade da ação virtuosa, pressupondo uma atividade da alma, ou seja, a ação à luz dos cinco candidatos para a felicidade: a natureza, o ensino, o exercício, o hábito, o favor divino e finalmente, a sorte. Uma solução mais consistente para esta aparente contradição, pode ser encontrada na literatura, no trabalho de Hardie (1965, p. 277-295), que já apontava o problema de duas perspectivas contrárias de interpretação do tema da felicidade em Aristóteles: (i) a que inclui as virtudes e os demais bens como componentes necessários para a aquisição da vida boa, e (ii) aquela que põe a contemplação como excluindo a participação de outros bens, posto que a adição do menos deles resultaria em algo melhor. A primeira abordagem encontra seus fundamentos em EN I 6, a segunda no livro X 6-9. Autores como Kenny (1991) defendem a visão baseada nesta última passagem, seguindo R. Heineman (1988). Estes comentadores sustentaram uma concepção de felicidade prescindindo das teses anteriormente formuladas por J. L. Ackrill (1980). A tentativa de responder algumas questões sobre a felicidade presente nestes autores, que partem de um certo tipo de intelectualismo, fora feita no trabalho de Timothy Roche: “*Ergon and eudaimonia*” in *Nicomachean Ethics I: reconsidering the intellectualist interpretation*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988. Há por certo, na atividade contemplativa algo de nobre, mas embora esta seja a melhor atividade e a mais desejável, ela não seria a única atividade realizada pelo “sábio” na cidade. Para Roche, seria necessário recorrer aos diferentes aspectos e funções das partes da alma humana. Neste caso, o argumento da função característica do homem não poderia estar restrito ao intelecto, o que veremos a seguir.

1.2. A Virtude de acordo com as diferentes partes da alma.

Para fornecer uma explicação mais objetiva da virtude, dentro do assunto da ética, o filósofo amplia o argumento da função aos critérios da constituição humana. Tomando a alma como princípio de vida e, sobretudo, de movimento, busca englobar no conceito de felicidade como atividade da alma de acordo com a virtude, a própria vida humana, ou melhor, um certo tipo de vida, observando, após o argumento da função própria, que a felicidade, com relação ao princípio anímico implica no fato de: “(...) que o homem feliz vive e age bem; pois temos definido a felicidade como uma forma de vida boa e bem agir”²². Fica estabelecido, ainda que de modo geral, o nexos que há entre vida virtuosa para aquisição da εὐδαιμονία, apesar da observação de outros condicionantes para a vida, não como fins em si mesmos, mas antes, para propiciar o maior alcance do exercício das virtudes dentro da cidade, possibilitando um modo de vida mais justo. Em todo caso, a ausência de certos bens poderia inviabilizar o exercício da

virtude da generosidade, por exemplo. A referência à alma humana no contexto da *Ética a Nicômaco* é feita de modo mais enfático no último capítulo do primeiro livro, no interesse de demarcar o início de uma nova unidade temática sobre as virtudes morais. Não se trata, porém, de uma pesquisa para saber exatamente em quantas partes a alma está dividida, se em duas, três, ou em mais partes, “(...) pouco importa para a presente investigação se se distinguem como as partes do corpo e como tudo que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza, inseparáveis como o côncavo e convexo no curvo”²³. O interesse nesta sutil menção ao aspecto humano do ponto de vista psíquico vem no intuito de fornecer uma compreensão da natureza ética da alma, prescindindo de uma perspectiva, segundo a qual, a aquisição das virtudes responderia pela obtenção de um conhecimento.

É como se a virtude fosse o resultado de uma ciência²⁴, e o agente, uma vez em posse deste aparato científico, só assim pudesse efetivamente ser considerado como virtuoso e “pronto” para agir bem. Na linguagem aristotélica, ao mostrar a causa formal, o que o homem é: ser dotado de racionalidade, poderíamos derivar sua causa final²⁵, assim, a felicidade deverá envolver um florescimento de todas as suas potencialidades. Dependerá do melhor desempenho possível de suas faculdades, pois sem o bom funcionamento delas -sem agir virtuosamente- não poderá alcançar tal plenitude. A virtude tem o papel de mediar, uma vez estabelecido o que é o homem, o fim supremo da vida, em outros termos, a passagem do que o homem é, para o plano do que pode vir a ser, segundo sua natureza. Na passagem que se segue, o comentador identifica este aspecto da *ética das virtudes* de Aristóteles, “as virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a eudaimonia e a falta delas frustra seu progresso rumo a esse télos”²⁶.

22. “(...) that the happy man lives well and fares well; for we have practically defined happiness as a sort of living and faring”, EN I 8 1098 b20. Uma visão mais ampliada sobre diferentes posicionamentos, como vimos no final da seção anterior e uma tentativa de “conciliá-los” pode ser encontrada em Hobuss (2015).

23. EN I 13 1102 a 30.

24. EE I 5 1216 6 1- 12, “Sócrates, el Viejo, pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que, en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por esta razón, él investigaba qué es la virtud, pero no cómo o de dónde procede”.

25. O que remete diretamente a algumas de suas teses na *Física* II 7 198 a 24-8

26. “The virtues are precisely those qualities the possession of which will enable an individual to achieve eudaimonia and the lack of which will frustrate his movement toward that telos”. *After Virtue* de Alasdair MacIntyre (2007, p. 148).

Aristóteles, deste modo, ao negar a agência humana sob a base única do predicado da racionalidade precisa lidar com o papel desempenhado pelos aspectos não cognitivos presentes nos agentes morais, uma vez que o τέλος humano depende de toda sua natureza. Em se tratando da virtude humana, deve-se ter em mente a “teoria psicológica” de Aristóteles, na qual (recordemos) a alma comporta uma parte que “comanda” e outra “capaz de ouvir” a primeira, esta última sendo capaz de obedecer aos seus comandos, o que explica o sentido do seu “bom funcionamento”. Ela é, como esclarece o filósofo mais de uma vez, um outro elemento natural que há na alma, além da razão, que lhe resiste constantemente, e ele reitera adiante que devemos considerar a presença deste impulso resistente e que até mesmo se opõe à razão. Aqui ele recorre brevemente à figura do continente (ἐγκρατοῦς), e o que é preciso atentar é que neste, a parte “obediente” consente com a parte que comanda, mas não está em *harmonia* com este princípio. Veremos assim, mais adiante, que certos fenômenos psicológicos são tratados na *Ética Eudêmia* com uma certa ênfase. Por este motivo, o conhecimento da alma deve ser realizado em função de aprender sobre a virtude. O filósofo não deixa de salientar que o papel do legítimo político está ligado à elaboração de boas de leis que possibilitem uma formação moral condizente nos cidadãos, “O estudo da alma”, afirma, “também deve ser feito pelo homem político”²⁷, ou seja, com um objetivo eminentemente prático: ético e político.

Até certo ponto, podemos ver esta preocupação com a alma humana virtuosa em sua expressão ética, como uma forte alusão contrastante, porém, com o indivíduo cuja alma se constitui como tirânica. Tirania envolvendo uma impulsividade desenfreada, desejo de poder, e a sua natureza viciosa que o leva, e a todos os que com ele se relacionam, com o perigo para a própria cidade, à infelicidade. Embora este não seja nosso foco, mas no intuito de trazer um possível contexto para a relação aristotélica entre a virtude e a alma humana, em *República* no livro IX, é feito um novo exame de como surge o tirano, a especificidade do seu caráter, e o modo como este vive. Podemos compreender com isso, indicada na alma, a origem da tirania, “Nesta parte bestial e selvagem, que, saciada (empanturrada) de alimentos e bebidas agita-se e procura saciar seus desejos”²⁸. E posto que ninguém nasce tirano, por conseguinte, “Existe em todos nós desejos terríveis, selvagens e irrefreáveis, até mesmo nos indivíduos aparentemente ponderados (μετρίους εἶναι)”²⁹.

27. EN I 13 1102 a 23.

28. Rep. 571 c.

29. Rep. 572 b.

Uma das ideias que serão desenvolvidas com mais profundidade por Aristóteles é a da possibilidade de uma educação moral, pois em, “(...) uma mente sã e temperante a parte desejante é tratada sem **escassez**, e nem lhe é permitida **excessos**, evitando assim perturbações”³⁰. Mas a alma do tirano, em sentido oposto, é, “alma ‘varrida’ de temperança” (καθήρη σωφροσύνης) e, portanto, no mesmo passo, “Preenchida ou ‘saciada’ de loucuras” (μανίας δε πλερωση)³¹. A partir do estabelecimento destas qualidades inerentes à alma tirânica, ao contrário do virtuoso, o tirano vive sob os impulsos, “dos desejos que germinam em sua alma, numerosos e cada vez mais exigentes, e por isso, vive tratando os demais, ou movido pela fraude ou pela violência, tendo como resultado, grandes dores e sofrimentos”³². A imagem é realmente forte se comparada a um animal cujo ferimento está exposto às moscas e demais insetos, atraídos por esta moléstia, da qual não consegue se livrar tão facilmente, e que é causa de profundas inquietações.

Nesta ilustração, o tirano, em termos de conduta, se porta como alguém capaz de dissipar os bens alheios e da própria família, e que precisa conviver, “com um enxame de prazeres concentrado de forma avassaladora em sua alma”³³. Baseada nesta figura de total anarquia e ausência de limites, uma das consequências mais dramáticas para o tirano, segundo Platão, é que este, “não pode jamais provar a verdadeira liberdade e amizade”³⁴ (ἐλευθερίας δὲ και φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος.).

Assim como Platão, Aristóteles demonstra uma certa repulsa pela figura do tirano, com a diferença de que, caso o tirano passe a mirar a ideia do bem transcendente, buscando a aquisição da “ciência do bem”, essa atitude teórica não terá muitos efeitos em matéria moral, pois ele não se torna tirano por causa de um suposto afastamento de um bem constitutivo da bondade moral, que lhe confere condições de agir bem, mas antes, mediante a ação, aos hábitos, e graças à escolha de um modo de agir que se encontra em aberto para o bem ou para o mal. Não poderá deixar de ser perverso simplesmente por “querer”, assim como os doentes que prestam atenção às prescrições médicas, mas não *agem* no sentido indicado pelo médico. Apesar disso, Aristóteles também não desconhece a ideia platônica, de acordo com a qual, “a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito, e, por conseguinte a alma justa e o homem justo vive bem, e o injusto mal”³⁵.

30. Rep. 571 e.

31. Rep. 573 b.

32. Rep. 574 a.

33. Rep. 574 c.

34. Rep. 576 a.

35. Rep. 353 c.

Estas observações remetem ao fato de que não é a virtude individual que está em discussão, mas de um modo mais amplo, todo o destino de uma cidade, o sucesso ou o declínio de uma cultura no apogeu de sua consciência política, diante das turbulências advindas dos diferentes usos (e abusos) do poder. Falando ainda um pouco mais sobre o tirano, “o fato de um homem destes estar no poder tende a aumentar cada vez mais a inveja, a deslealdade, a injustiça, a hostilidade, a impiedade, tornando infeliz quem dele se aproxima”³⁶, reitera Platão. Podemos contextualizar este quadro com as palavras de Aristóteles, em duas passagens, uma das quais destaca, “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 o corpo todo”³⁷. Na outra, pondo grande peso na capacidade das ações humanas na formação do bom caráter e o reflexo desta bondade na sociedade, observa o filósofo que, “praticando atos justos, tornamo-nos justos, praticando atos temperantes, temperantes”, de modo mais amplo “Ocorre nas cidades que os legisladores que tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos cumprem sua intenção, disso decorre a diferença entre a boa e a má constituição”³⁸. Sendo assim, a virtude surge como uma espécie de qualidade da alma e, à medida que perseguirmos um objetivo em detrimento de outros, dia após dia, graças à natureza de nossa ψυχή, estamos inevitavelmente forjando nosso caráter. Contudo, o que poderia suscitar alguns questionamentos é se a noção de virtude está de fato *bem* estabelecida em Aristóteles, tendo em vista uma concepção igualmente bem assentada do que é a alma. Pois, devido à sua estrutura biopsíquica³⁹, a noção de ψυχή em Aristóteles parece ter sido elaborada a partir de elementos de diversas procedências como: o fisicismo jônico, a investigação empírica da tradição médica, e o próprio intelectualismo socrático platônico. Isso seria uma dificuldade em formular uma proposta conciliadora destas diferentes teses. Ora, podemos supor esta pluralidade de visões sobre a alma humana como uma desvantagem para o conhecimento de suas funções e que por isso, falar sobre as virtudes sob uma tese mais completa da alma não seria possível. Como lidar com estas questões? Pensando nisso, surgem algumas linhas de investigação: (i) a alma como princípio vital, ato ou “perfeição” de todo ser vivo, capaz de mover-se a si mesma; (ii) a alma está na “natureza” e seu estudo é feito pelos estudiosos da natureza, (iii) sendo o homem um composto de matéria e forma, a alma é o “ato” do corpo organizado.

36. Rep. 580 a.

37. EN I 13 1102 a.

38. EN II 1 1103 b 1- 5 17.

39. Lima Vaz (2011, p. 46).

Nesta perspectiva, de acordo com as diferentes funções do intelecto, em virtude de sua essência, três serão as ciências possíveis: (i) a contemplação, em razão de si mesma em vista da (sua) verdade, e conforme ao objeto: *Física, Matemática ou Teologia*. (ii) A produção, em função da utilidade e do prazer, e as relacionadas à linguagem foram as privilegiadas pelo filósofo, *Retórica e Poética*, e finalmente, (iii) A ação, em função do bem humano e da virtude humana, composta pela *Ética e Política*.

Ao lado destas discussões, se a alma humana, segundo Aristóteles, não tem existência fora do corpo o qual anima, assim também o bem humano deve ser concebido de modo imanente à vida prática, deve ser algo (sempre?) alcançável pela ação, e não uma realidade abstrata. Em Aristóteles, a alma, segundo Erwin Rohde (1994, p. 259) em: *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, tal como lhe é característica, “No se la puede concebir separada del cuerpo, de su cuerpo como no prodria concebirse la visión separada del ojo, ni la forma del a fígura de cera por ella modelada”. Por isso, nos encontramos na dificuldade em tematizar a alma e encontrar uma solução final para os problemas levantados, dada a impossibilidade de dividi-la, a não ser por um procedimento puramente conceitual. O termo que a morte põe ao ser vivo, neste quadro, se explica pela cessação do princípio anímico que pode naturalmente conduzi-lo ao seu fim próprio, conseqüentemente, sem o corpo, a alma, ou seja, essa força motriz e a forma do organismo vivo ou humano, não existe de modo independente.

Esta compreensão da alma é feita pelo Aristóteles “fisiólogo”, cuja revisão das concepções precedentes e das que lhe foram contemporâneas, pode estar indicada nas primeiras premissas do seu tratado: *De Anima*. O Aristóteles estudioso dos assuntos metafísicos nos diz este mesmo comentador, vai mais longe, pois a alma do homem “vive” sobre as forças vitais do organismo, como se fosse algo de espiritual, de caráter e origem sobre-humana, aquilo que em nós pensa e também julga: voûç, a parte divina no homem, responsável pela vida contemplativa. No que concerne à vida prática, nosso assunto principal, contudo, ao nascermos não trazemos conosco nenhum conhecimento preexistente, e que pudesse ser recuperado mediante um procedimento *maiêutico*, ou baseado na *reminiscência* (central no *Mênon*).

É a experiência o ponto de partida, tanto para os princípios da ação, quanto para o conhecimento, e isso depende da propriedade dos sentidos e da alma para “receber” suas respectivas qualidades físicas, para os primeiros, ou imateriais, para a segunda. Isso posto, diz o estagirita, “É por meio das mesmas coisas que se engendra e se corrompe toda virtude”⁴⁰, a virtude se assemelha à arte, pois é na prática que se formam os bons ou maus citaristas.

Precisamos atentar que o filósofo aponta como exemplos a prática de atos justos, temperantes e corajosos sem mencionar qualquer outro qualificativo a não ser a bondade, o ser bom, ou a maldade, o ser mal, praticamente falando. A informação que temos, como um elemento além da “prática”, aqui inscrito, é o temor, a confiança, no caso da coragem, bem como os apetites e a irascibilidade, no caso da temperança, que segundo o filósofo, são duas virtudes típicas da parte não-racional da alma⁴¹.

Isso pode estar indicando que a prática das virtudes acima mencionadas pressupõe um conhecimento a respeito do papel das emoções, presentes na passagem em questão. Cabe verificar se da relação entre a virtude e as diferentes partes da alma podemos discutir a relação entre as virtudes e as emoções. O que nos leva a outra problemática, pois, uma passagem da *Ética a Nicômaco* pode sugerir que virtudes e emoções são instâncias incomunicáveis. São trechos da obra que atribuem à razão e suas intervenções na esfera prática um papel prioritário e suficiente frente aos aspectos emocionais.

Na passagem onde se dedica a investigar a que gênero pertence a virtude, o filósofo propõe uma linha de argumentação por eliminação, levando a crer que dos três candidatos a virtude, um destes sendo eleito, os outros dois deverão ser necessariamente descartados. Na direção deste processo de investigação, o filósofo havia determinado anteriormente a natureza “dúplice” da alma, uma parte dotada de razão (λόγον ἔχον), a outra, não-racional (ἄλογον). Por exclusão, resta a parte da alma que pode responder ativamente na ação, boa ou má, ficando a outra completamente obsoleta quanto ao fenômeno moral. No caso da virtude, sua determinação, em um primeiro plano, será explicada, segundo Aristóteles, pelo que ela é, ou melhor, qual o seu gênero e sua natureza específica, e isso corresponde a um dos estados presentes na alma: emoções (πάθη), capacidades (δυνάμεις) ou disposições (ἔξεις). Depois desta divisão, o “estado” da alma identificado com a virtude foi a disposição. Diferente dos outros dois, somente pelas disposições é que poderemos atribuir uma certa qualidade à agência humana, isto é, sua bondade ou sua maldade. Neste sentido, surge a questão: haveria uma separação entre πάθη e ἔξεις, ou melhor, entre virtudes e emoções? Como isso seria possível se estas duas noções encontram sua razão de ser igualmente no aparelho psíquico? É possível considerar a virtude como um “bem” da alma, em detrimento das emoções?

40. EN II 1 1103 b 7.

41. Essa informação nos é dada na passagem EN III 10 1117 b 24.

Além disso, observa Aristóteles, “Nem as virtudes nem os vícios são emoções, porque não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções”⁴². Sob este aspecto, as emoções seriam vistas como lugar da irracionalidade e afastadas da vida moral? Na mesma passagem, em sentido explicativo, é afirmado que as disposições são aqueles estados, “em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções”⁴³. Ao agir, neste caso, contamos não somente com a pura racionalidade, como se esta fosse suficiente para nos informar sobre como agir em diferentes circunstâncias, tampouco seremos levados a realizar bem nossas ações considerando apenas nossos sentimentos como indicadores finais da moralidade.

Se nenhum destes extremos parece ser o caso, pela via do meio, pode-se supor que o elemento cognitivo no agente “acompanha” o dinamismo dos sentimentos, o que permite às emoções irem ao encontro do que o intelecto reconhece como moralmente bom, encontrando certo respaldo na expressão “agir de acordo com a razão”. Pois, como foi mostrado, a participação, no virtuoso, da alma não-racional é determinada em termos do modo como se relaciona com a razão: “Elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, podendo se manifestar uma outra parte, por natureza contrária à razão, combatendo e puxando contrariamente à razão”⁴⁴.

A discussão entre agir “de acordo com” ou “agir contrariamente” foi tematizada na *Ética Eudêmia*. Antes de retomar a discussão presente nesta obra, do que havíamos falado a respeito da função “informativa” da alma não-racional, segundo Aristóteles, de fato, “(...) as virtudes dizem respeito a ações e emoções e prazer e dor *acompanham* toda emoção e toda ação”⁴⁵. Uma pequena nota que podemos fazer neste ponto é que, ao separar a vida moral da vida política, o projeto moral moderno buscou desvincular-se da característica fundamental da “moral grega”, segundo a qual, a cidade, por parte de suas preocupações éticas, tem como função a estruturação das melhores formas e condições para o florescimento das virtudes humanas. O que poderia dificultar esta tarefa, ou mesmo impossibilitá-la, é a compreensão de como conciliar as teses da filosofia moral clássica com a proposta da *Ilustração* de que o agente moral, mediante sua razão, individualmente considerada, pode, independente de um contexto ético e político, cumprir suas obrigações morais.

42. EN II 4 1105 b 30. Para uma discussão sobre a “disposição”, ver a primeira seção do capítulo 3: *Disposição de agir: a virtude quanto ao gênero* (ἔξις).

43. EN II 4 1105 b 28.

44. EN I 13 1102 b 15-17.

45. EN II 2 1104 b15.

Em contrapartida, a ética aristotélica, não dispensa, observa Zingano (2008, p. 107), o que supostamente tem de ser posto de lado na modernidade, devido à sua irredutibilidade ao universal, o que é tomada como uma:

Tese nuclear da ética aristotélica, é o fato da virtude moral (ligada à parte não racional da alma, mas que pressupõe a razão), embora não seja definida pelo prazer ou dor (ou pelas emoções ou desejos), está direta e umbilicalmente vinculada a ambos, não sendo possível pensar a virtude como a supressão do prazer ou dor, mas como a busca de sua justa medida.

Vejam agora como está delineada, na *Ética Eudêmia*, a discussão sobre a tensão entre as partes da alma e como isso afeta o campo das ações. No início do segundo livro desta ética, os “bens” aparecem como divididos entre aqueles que são exteriores e aqueles que são interiores à alma (ἡ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ), destas duas classes de bens, a segunda é considerada como preferível, e neste caso, prossegue dizendo que a prudência, como também a virtude e o prazer são ditos estarem na alma, (φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ).

Na perspectiva da virtude, para tudo aquilo que tem uma função, de acordo com Aristóteles, ela é “A melhor disposição, modo de ser, ou faculdade”⁴⁶. O destaque conferido aqui para a virtude é em razão de que para a alma humana o bem viver é algo potencialmente realizável mediante um certo tipo de movimento, ou melhor, de ação. Exemplificando, para cada arte, enquanto arte, há um “objeto” que admitimos como constituindo sua finalidade própria, ela tem como meta a confecção de um produto, e este deve apresentar um certo estado, para o sapateiro, o resultado de sua atividade será um sapato, e se há uma virtude nesta sua arte, por causa dela, fabricar-se-á um bom sapato.

Em um sentido análogo, “Concedamos que a função da alma é ‘fazer viver’ e que isto consiste em um uso e em um estar desperto, e, por conseguinte, já que a função da alma e de sua virtude é, necessariamente, uma e a mesma, a função da virtude será uma vida boa”⁴⁷. Esta mesma analogia das virtudes com as artes surgirá na *Ética a Nicômaco*, mas de outro modo. Tal como o gramático enquanto gramático, não pode ser aquele que realiza algo de essencialmente gramatical por acaso ou acidente, e o mesmo vale para as demais artes, como a medicina e a música, o justo e a pessoa temperante não serão aquelas que realizam atos justos e temperantes por acidente, e isso graças a estas virtudes na alma do agente.

46. “La mejor disposición, modo de ser, ou facultad”, EE II 1 1218 b 38.

47. “Concedamos que la función del alma es hacer vivir, y que esto consiste en un uso y un estar despierto, y por consiguiente, ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena”, EE II 1219 a 25.

E posto que agir e fazer são coisas distintas (assunto explorado em EN VI), até certo ponto, a analogia com as artes visa a mostrar a necessidade da prática, boa, para se tornar bom, e má, o que torna alguém um mau construtor, por exemplo. Não obstante, é na alma que se encontram tanto o “saber” da arte quanto nela são geradas as virtudes, a diferença é pontuada pelo filósofo: a ação “produz” um efeito, mas não visa engendrar um objeto distinto de si. Para a virtude, como qualidade boa da alma, ela responde pela nossa autoconstrução tomando como material desta obra, nossos hábitos, e como ferramentas, as diferentes, (mas não contrárias) funções da alma. Quanto aos aspectos em que se diferenciam as virtudes e as artes:

Não é mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado, basta que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pela virtude são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente, estando disposto de um certo modo, (i) sabe, (ii) escolhe com deliberação, pelas coisas mesmas, (iii) quando age portando-se de modo firme e inalterável⁴⁸.

Nossa discussão chegou agora a evidenciar, apesar de não estarmos tratando neste assunto de um, e somente um indivíduo isoladamente, que tipo de qualidade a alma das pessoas virtuosas apresenta, em uma condição humana na qual a virtude se mostra como essencial. É imprescindível agir, isto é, praticar constantemente atos virtuosos. O saber, desvinculado da prática, e desacompanhado de uma certa forma de disposição habitual, pode produzir no máximo indivíduos que substituem a prática pelos discursos, separando igualmente a palavra da ação, opondo a virtude como um conhecimento às emoções e ao prazer, para tal incoerência, segundo Aristóteles, procedem assim, “A maioria, refugiando-se no discurso que crê filosofar e assim tornar-se virtuoso”⁴⁹ (ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖο). Levando em conta o elo entre a qualidade da alma e as ações virtuosas, devemos recorrer aos exemplos que podemos encontrar na cidade, pois atos justos serão tais como o justo os realizaria, e o mesmo se segue para as outras virtudes morais. A conexão entre virtude e alma, por sua vez, se diferencia do tratamento moderno (kantiano) da virtude, colocando de um lado a externalidade do direito e das leis, e de outro a ética como o lugar do foro íntimo, cuja fonte seria a razão prática como *vontade*.

48. EN II 3 1105 a 27- 34.

49. EN II 3 1105 b 10- 15.

Decorrendo desta divisão, uma tentativa de separar o sujeito ético do sujeito político, o que para os gregos não parece estar em questão. A ética de Kant será discutida no segundo capítulo desta dissertação. No texto da *Ética Eudêmia*, como veremos na passagem a seguir, a alma e a virtude estão intimamente relacionadas entre si. “A virtude, pois, é esta disposição que resulta dos melhores movimentos da alma, e também é a fonte das melhores ações e paixões da alma”⁵⁰.

O destaque nesta passagem diz respeito à alma virtuosa como aquilo que no virtuoso o torna disposto para o bem em detrimento do mal, em termos práticos, ou seja, concernente ao que lhe restringe as piores ações e ao mau estado de sua alma com relação às paixões. Partindo destas premissas, se a virtude está atrelada às melhores condições anímicas, como seria possível um conflito das faculdades da alma? Esta questão pode ser abordada a partir da noção de incontinência (ἀκρασία). Na *Ética Eudêmia*, duas expressões são empregadas para indicar, cada uma a seu modo, tanto a conformidade, quanto a contrariedade das ações de acordo com o desejo, ou contra o desejo, e de acordo com a razão, ou contrariamente a razão. A virtude, como frisamos, indica os melhores movimentos da alma, e a origem das melhores atitudes e paixões. Estas características distintivas da virtude, explica Aristóteles, podemos compreender graças à presença da *reta razão*: A primeira delas, portanto, assinala o agir em conformidade com o princípio racional, pois, “O melhor e o mais perfeito é que está de acordo com a reta razão (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)”⁵¹. Agir de acordo com o ὀρθὸν λόγον é uma das condições necessárias para a virtude moral. Neste caso, Aristóteles se refere ao intelecto que atua no domínio prático, dotado em grande extensão de um grau de precisão diferente daquele presente nas ciências teóricas, voltadas para o que existe de modo necessário e imutável. A segunda expressão indica exatamente o contrário. Explicando, ao tratar da virtude e do vício, o filósofo assegura que estes pertencem às ações voluntárias, e não às involuntárias, pois estas não implicam efetivamente em uma escolha do agente. Virtude ou vício como escolhas não isentas de deliberação, e por isso, resultando numa ação objetivamente desejada, “Tudo o que é conforme o apetite parece ser voluntário”⁵². A voluntariedade, por isso, deve ser igualmente “τὸ κατ’ ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι”, de acordo com certos “desejos”.

50. “La virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma”, EE II 1 1120 a 30.

51. El mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón”, EE II 5 1222 a 7- 10.

52. “Todo lo que es conforme al apetito parece ser voluntario”, EE II 5 1223 a 30.

Opostamente, tudo que é, “Contrário ao apetite é penoso (porque este é para o agradável) e, por isso, forçoso e voluntário”, a involuntariedade é vista como, “τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν”⁵³, e também, “Um homem age com continência quando age contrariamente ao seu apetite e conforme sua razão”⁵⁴. Sob estes aspectos, a possibilidade do conflito das faculdades da alma é explicada em termos de: κατ` ἐπιθυμίαν (de acordo com os apetites) somado a παρὰ τὸν λογισμὸν (contrariamente à razão), e o fenômeno da acrasia⁵⁵ é visto na *Ética Eudêmia* como algo muito próximo da maldade, o que em sua obra ética posterior será discutido com mais profundidade, sendo assim:

Toda maldade faz alguém mais injusto, e a continência parece ser uma perversidade. O homem incontinente é aquele que age de acordo com o apetite e contrariamente à razão, e manifesta sua incontinência quando sua conduta está guiada pelo apetite, de modo que o incontinente agirá injustamente ao agir de acordo com seu apetite⁵⁶.

O problema da acrasia auxilia-nos na compreensão do papel do elemento desejante presente em nós, que terá uma forte influência nas ações, na vida ética em geral. Neste sentido, a expressão completa acima, de que o acrático age de modo oposto ao que demanda a razão, mas perseguindo os seus apetites, é, “ὁ δ’ ἀκρατὴς ὁ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν [porém] παρὰ τὸν λογισμὸν οἷός πρᾶττειν”. Esta parte da alma que no acrático resiste e se opõe à razão, segundo Aristóteles, “No homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão”⁵⁷, ou seja, a parte “capaz de ouvir, obediente” (εὐηκοώτερόν); (ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ).

Esta capacidade de “comunicação” entre as partes da alma será vista na moral kantiana como um problema a ser enfrentado, em virtude das diferentes finalidades “fixas” para cada uma destas funções. Em Aristóteles, o reconhecimento do “dever” de agir de um modo e não de outros, no sentido de um conhecimento determinante da ação, pode ser frustrado por um desejo ainda não educado devidamente.

53. “Contrario al apetito es penoso (porque el apetito es para lo agradable) y, por ello, forzoso y involuntario”, EE II 5 1223 a 35.

54. “Un hombre obra con continencia cuando obra contrariamente a su apetito y conforme a su razón”, EE II 5 1223 b 15.

55. Negada por Sócrates, em Aristóteles, o tema da acrasia é desenvolvido no livro VII da *Ética a Nicômaco*. Neste livro o autor busca refutar o chamado “intelectualismo socrático”.

56. Toda perversidad lo hace a uno más injusto, y la incontinencia parece ser una perversidad. El hombre incontinente es aquel que obra de acuerdo con el apetito y contrariamente a la razón, y manifiesta su incontinencia cuando su conducta está regida por el apetito, de suerte que el incontinente obrará injustamente al obrar de acuerdo con su apetito”, EE II 7 1223 b.

57. EN I 13 1102 b 28.

De acordo com Zingano (2008, p. 87):

O homem que se controla (o continente), assim como o acrático sabem o que ‘deve’ ser feito, enquanto o primeiro mantém-se firme, o segundo, por fraqueza da vontade, termina por fazer exatamente o contrário do que reconhece como sendo bom. O homem que se controla, difere do virtuoso, no caso aqui o temperante ou o corajoso, na medida em que enfrenta um conflito entre as partes da alma, ao passo que nestes dois não há nenhum conflito, pois, seu desejo quer harmoniosamente o que ordena a razão.

No livro VII da *Ética a Nicômaco* aparecem outras explicações ausentes da *Ética Eudêmia*; suas teses sobre a relação entre razão e desejo indicam que tanto a virtude humana quanto o vício estão em aberto admitindo-se assim uma “ontologia do agir indeterminado”⁵⁸ em sua teoria da ação. A virtude é colocada como uma disposição da qual se originam os movimentos mais proficientes da alma envolvendo ações e paixões, para o filósofo. O desejo, como podemos ver, tende para o excesso se não for devidamente educado, levando o agente a se distanciar das virtudes, ele é, por isso, arrastado pela parte desiderativa para uma direção oposta. Ele se afasta da vida virtuosa pelo fato de a razão não ser capaz de, por si só, comandar a parte não-racional, a menos que esta última esteja condicionada pela via dos hábitos a atender ao que aquela demanda em termos práticos. Este estado adequado, porém, não surge de forma espontânea, assim como, segundo Aristóteles, nem a bondade nem a maldade existirão sem uma conexão entre o intelecto e o caráter.

Podemos ilustrar isso se pensarmos, à luz do contexto militar de Aristóteles, em um estrategista ateniense, excelente quanto aos assuntos bélicos como Péricles, diante de um exército obstinado pelo combate, mas sem quaisquer qualidades físicas, experiência ou treinamento de assuntos militares, e o contrário também poderia ser dito. Por causa desta intensidade com qual o agente é afetado pela sensibilidade, e devido à presença destes impulsos irracionais aos quais os não virtuosos poderão, e por vezes de fato são acometidos, em um certo sentido, a virtude tende a exprimir o seu significado por estar afastada destes excessos relativamente à parte não-racional da alma. Como resultado, surge uma definição atribuída a Aristóteles, mas que por vezes não capta o sentido mais amplo do conceito, de que a virtude consiste (e nada para além disso) em um meio termo que se afasta dos excessos.

58. Zingano (2008, p. 31), discute esta “indeterminação” (entre outras coisas) em termos da possibilidade da mudança de caráter, mostrando que na ética aristotélica não se encontra uma doutrina da conversão moral, EE II 3 1220 b 28-30.

Entretanto, em uma passagem da *Ética Eudêmia*, há uma aplicação do conceito associado à vida prática, ao que é melhor a ser realizado na esfera das ações, e sobretudo, o papel do intelecto em sua atividade prática: “Em tudo, o meio termo relativo a nós é o melhor, por que isso é o que a ação e a razão ordenam, e em todas as partes o meio termo também produz as melhores disposições”⁵⁹. Também encontramos na analogia com as artes um de seus traços, pois de uma obra “perfeita” dizemos que não há nada mais a acrescentar ou para suprimir, há um bom equilíbrio, uma mediedade. Discutir o que é este meio termo é o nosso próximo assunto.

59. “En todo, el término medio relativo a nosotros es lo mejor, porque esto es lo que la acción y la razón ordenan, y en todas partes el término medio también produce la mejor disposición”, EE II 3 1120 b 30.

1. 3. A Virtude como meio termo nas ações e emoções: a questão da leitura quantitativa.

No presente segmento apresentamos uma questão recorrente para aqueles que se voltam para o estudo da doutrina do meio termo de Aristóteles, que pode ser resumida da seguinte forma: o que significa exatamente a doutrina aristotélica do meio termo? Para que serve? Para alguns intérpretes ela é considerada como uma diretriz prática, do tipo: não devemos fazer nem muito, nem muito pouco, devemos na verdade manter o equilíbrio nas paixões. Expressões deste tipo apoiam-se na ideia de que o “desequilíbrio” nas paixões e emoções deve ser evitado. Em todo caso, aquele que age, para agir bem, precisa observar a via mediana ao praticar as ações e sempre controlar suas emoções, nunca as exacerbar. Aplicações de princípios semelhantes encontram apoio em certos testemunhos facilmente observáveis como no caso da saúde ou relativamente ao vigor físico.

Em ambos os casos não é estranho que se recomende a observância do meio termo, como na passagem da *Ética a Nicômaco*, cujo contexto antecedente se refere à falta de exatidão nos assuntos práticos, “(...) os exercícios físicos excessivos, bem como os escassos, corrompem o vigor e, similarmemente, as bebidas e as comidas em excesso ou escassas corrompem a saúde; os bem proporcionados a produzem, aumentam e preservam”⁶⁰.

Depender do quanto se exercita ou da porção ingerida, esta quantidade de alimentos ou de atividades para o corpo pode ser prejudicial, corrompendo a saúde ou o vigor físico de dois modos: *ὑπερβάλλοντα* (excesso)⁶¹ ou *ἐλλείποντα* (falta). Se estas são as duas possibilidades de se corromperem a saúde e o vigor, o que lhes “preserva”, salvando-os, é a mediedade, a expressão aristotélica é a seguinte: *μεσότητος σφύζεται* (EN II 2 1104 a 25)

O sentido pretendido para que sua audiência compreenda esta analogia parece estar no fato de que a disposição mediana é o fator necessário para a realização de três aspectos relacionados à virtude moral: produção, aumento, preservação. Respectivamente, em algum momento, passamos a engendrar ações a partir da disposição moral adquirida, isto é, produzida pelas ações reiteradas em uma certa quantidade de vezes.

60. EN II 2 1104 a 15-17.

61. W. F. R. Hardie (1965, p. 185), apresenta uma discussão envolvendo o “Contínuo” e “Divisível” de onde podemos tomar mais, menos ou igual, que prepara para a distinção entre o meio termo relativo à coisa, e o meio termo relativo a nós, como será discutido mais adiante.

Em segundo lugar, é agindo desta forma e por meio de ações reiteradas em um ou outro sentido que poderemos ser cada vez mais capazes de realizar ações virtuosas ou ao contrário. Em terceiro, existem os riscos inerentes envolvidos na realidade da vida prática e que podem ser evitados, assim como podemos evitar, no corpo, as “corrupções” pelo excesso: fraturas, contusões e igualmente, um envenenamento ou a ingestão de substâncias incompatíveis com nossa constituição orgânica, no caso da saúde (podemos pensar nos males oriundos da imposição de padrões de excesso ou falta em uma “cultura viciosa”). Isso era bastante claro para alguém como Aristóteles proveniente de uma família cuja linhagem paterna compunha-se de homens versados na arte da medicina como seu pai *Nicômaco*. Dentro desta linha de pensamento e estendendo os exemplos para o campo da ética:

Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário. Quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente, quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se insensível, sendo assim, a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela mediedade.

Ao lado destes apontamentos, pelos quais é crucial a busca de um certo equilíbrio fora do domínio propriamente moral, julgou-se que a filosofia prática aristotélica pudesse ser inclusive chamada de “ética do meio termo”. Meio termo, como capaz de condensar e ao mesmo tempo, exprimir o ensinamento ético do filósofo, e de modo mais amplo a “regra de ouro” da moral ocidental. Existem mais passagens nas quais Aristóteles parece reivindicar o estatuto da virtude em detrimento dos extremos que são disposições viciosas, estes passos poderiam igualmente abrir margem para interpretar a abordagem aristotélica em termos de quantidade ideal, como se verá adiante, reduzindo seu sentido ao fato de que à virtude moral, ações e emoções são tais, em que o excesso erra, a falta é censurada, “o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude.

Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo”⁶². No entanto, saber que não se deve fazer muito nem muito pouco não nos torna mais sábios no domínio da ação, do mesmo modo que se quisermos auxiliar um paciente, não será muito útil declararmos que faça tudo de acordo com os preceitos da boa medicina. Este tipo de procedimento não faz muito sentido pelo fato de informar de maneira muito vaga ou genérica, quando o mais adequado seria um “conhecimento” aplicável para este caso em particular.

62. EN II 5 1106 b 25.

Nesta perspectiva, ao contrário de uma conclusão precipitada, como mostra um intérprete de Aristóteles, “leitores ficam particularmente frustrados quando esperam obter um parâmetro geral para ação; com efeito, não ficou muito claro que, ou se, a doutrina teria o propósito de fornecer uma tal diretriz prática em sentido positivo”⁶³. Podendo ocorrer, contudo, que haja um sentido prático da doutrina, como atestam outros textos⁶⁴.

Na ótica deste comentador, a menos que façamos um exame cuidadoso e atento do contexto no qual essa temática está inserida, não seremos hábeis em discernir o motivo de sua função na filosofia moral de Aristóteles. Uma outra visão diz respeito ao fato de que o meio termo teria como propósito estruturar o campo das virtudes particulares no discurso ético, no intuito de dar substância para sua explicação do que é a felicidade, dada sua relação com virtude, por conseguinte, “na definição da felicidade, é a intenção da palavra ἀρετή, que significa um estado excelente de algo, que exerce bem sua função e que, portanto, atinge os padrões mais elevados”⁶⁵. Para outros estudiosos do campo da ética, o meio termo é somente um recurso puramente conceitual, um modelo analítico sem qualquer função prática, e sem muita utilidade no sistema do próprio Aristóteles⁶⁶. Voltaremos a este ponto.

Tendo em vista o “perigo” dos excessos para além da medida como um tema dominante para os gregos, podemos supor que o tratamento da virtude em detrimento dos vícios extremos, parte de um aspecto negativo, no sentido de uma advertência que mesmo sendo de caráter geral, tende a expressar o sentimento do que representa o “bem” no anseio de um determinado traço cultural. São sentenças que vão gradativamente ganhando forma e força e modelando o imaginário de um povo, podendo indicar sua transição para um outro estágio de pensamento em termos de religião, arte, ciência, os padrões de organização social e a consolidação de sua vida política. Consideradas negativamente, tais admoestações estariam a “serviço” do bem de modo indireto. Indiretamente em razão de não pretender indicar o que é o bem como um mandamento, mas restringir, uma vez conscientes dos elementos destacados, a prática do mal, visto como uma exacerbação do poder.

63. Cf. Rapp. *Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?* (2010, p. 406).

63. Como é o caso de Tiles, J. E. em: *The Practical Import of Aristotle's Doctrine of the Mean*. A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 28, No. 4, ARISTOTLE, VIRTUE AND THE MEAN (December 1995), pp. 1-14. Este autor realça o sentido da virtude racional da prudência, em apoio a um certo “particularismo ético”. Esta virtude será mencionada com mais ênfase posteriormente nesta dissertação.

65. Rapp, Op. cit, p. 408.

66. Williams (2006). Veremos adiante alguns indícios destas atribuições.

Conquistada a consciência de comunidade e o estabelecimento de códigos mais amplos, não há necessidade de se impor tiranicamente a prática de um “bem”, mas sim a interdição do mal, internalizando certos preceitos, na crença de seus efeitos morais. O que dissemos pode ser exemplificado pelo “demônio” socrático, que jamais lhe dizia o que fazer, mas ao contrário, o que não fazer. Sendo assim, um fio condutor deste aspecto da virtude pode ser encontrado em um conjunto de temas éticos reunidos e difundidos no espírito grego sob a forma de sentenças morais⁶⁷. Por meio destas “máximas”, teríamos acesso às reflexões acerca da concepção de virtude e da ação moral. Podemos compreender melhor este fenômeno através dos estudos da cultura grega em Snell (2005, 165). Segundo este autor:

A primeira máxima de virtude da literatura grega, nós a encontramos no primeiro livro da *Ilíada*. Nesta cena inicial, a ação é vista como contendo uma advertência contra o ímpeto das paixões, e a fúria dos sentimentos. Trata-se do momento em que Aquiles está prestes a arremeter com sua espada sobre Agamêmnon movido, como estava, por uma ira extraordinariamente forte.

A “contenção”, no entanto, ao contrário do que Aristóteles propõe, não parte do próprio agente (como dissemos no início sobre a concepção homérica), mas de uma instância superior, o que não deixa de descortinar estas palavras como o primeiro grande conselho à moderação, para que o homem fosse capaz de refrear os desejos. No canto e no verso extraído por este comentador, Atena constringe o herói a não fazer o que pretende, a não cumprir o que lhe indicam os instintos, e a não agir na direção da cólera, em suas palavras, “Para acalmar-te o furor, tão somente, ora vim do alto Olimpo (...) caso me atendas. Vamos, refreia tua cólera, deixa em repouso a tua espada, (...) contenha-se, pois, e obedece”, (*Ilíada*, Canto I, v. 207-210). No verso 205, a Se a emoção é algo que pode levar ao excesso sendo vista, neste caso como algo negativo, seria preciso contrapô-la de alguma forma, a saber, na direção contrária. Para uma comparação, segundo Aristóteles, “É da natureza da virtude atuar no sentido contrário do vício, referente a prazeres e dores”⁶⁸. Em outro passo, diz, “As pessoas incontinentes são propensas, mas não por convicção, a buscar prazeres excessivos e contrários à reta razão”⁶⁹. Embora seja assim, em Aristóteles, o *bem* humano estaria muito mais orientado no sentido próprio da ação (correta), do que no sentido da “abstenção” de praticar um mau positivo, para obter, por meio disso, um bem.

67. Snell (2005, p. 191).

68. EN II 2 1104 b 28.

69. EN VII 8 1151 a 14-15.

Por ter analisado a agência humana postulando o fato de o agente ser o senhor de suas ações como um dos fundamentos de sua ética, não se pode contar com uma intervenção externa, como no caso de um procedimento técnico, sendo, “da natureza do tratamento médico (igualmente) atuar por meio de contrários”⁷⁰.

Entretanto, Snell (2005) observa que a tarefa de *quantificar*, por si só, está mais ligada aos objetos do que aos organismos propriamente ditos. Neste nível, uma quantificação no campo prático poderia encontrar seus fundamentos na busca de consequências úteis, evitando-se, assim, prejuízos, como em um cálculo do útil, segundo uma operação passível de se traduzir em números. O que é o caso, como sugere, de quantidades determinadas, isto é, um conhecimento de coisas e de suas exatas relações matemáticas.

O que nos traz à mente as palavras de Aristóteles, de que a ética carece do mesmo grau de exatidão das ciências teoréticas, dizendo que é preciso distinguir entre: “o meio termo da coisa, que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é único e o mesmo para todos os casos”⁷¹. Por exemplo, podemos (hoje) medir temperaturas de objetos orgânicos e inorgânicos e verificarmos objetivamente a quantidade de maior ou menor calor, podemos igualmente pesar objetos com a balança ou medir quantidades de comida e bebida, seja em litros ou em quilogramas, podemos calcular o tempo de um determinado exercício físico, mas não parece claro como estas formas de “medir” se aplicam às emoções e ações no campo ético. Nesta diferença, continua o autor da *Ética a Nicômaco*:

Por meio termo relativo a nós, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos, pois, se o dez é muito e o seis é pouco, toma-se o seis como *meio termo da coisa*, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção aritmética⁷².

Snell, obviamente, não discute a noção do meio termo na mesma profundidade e extensão que Aristóteles e, sobretudo, suas implicações em uma filosofia prática. Em um passo mais adiante, destaca algumas de suas proposições principais, dado o reconhecimento do homem como um ser que, mesmo diante de sua finitude, pode refletir sobre suas ações e ponderar suas atitudes.

70. EN II 3 1104 b 19.

71. EN II 5 1105 a 29- 35.

72. EN II 5 1105 a 30- 35.

Esta observação nos mostra que as vezes, podemos, tal como na medicina, evitar alguns males se observarmos o caminho mediano, pois:

A ideia de medida e do justo meio provem dessas máximas sobre a saúde, e essa imagem da saúde já é usada nos primeiros séculos para demarcar os limites da vida espiritual do homem: a sagacidade é expressa pelos gregos com a palavra temperança, isto é, ‘ser de mente sã’, ao contrário, os instintos e as paixões, isto é, como sofrimento. A σωφροσύνη, a sensatez, é aquele saber que vê na saúde a medida do bem-estar e, portanto, da felicidade; é um conhecimento da natureza orgânica que se orienta para a prática, ao passo que o cálculo do útil era um saber (aplicado na prática) de quantidades determinadas, isto é, um conhecimento de coisas mortas e de suas exatas relações matemáticas. Também na σωφροσύνη, o saber é a instância que decide sobre o que é moral⁷³.

Por este ângulo, cabe acrescentar, a despeito do fato do presente conceito filosófico estar costurado na trama do texto, poderia ele ser recortado sem acarretar prejuízos para sua teoria moral? Outras pequenas expressões que abrem um precedente para a visão quantitativa seriam respectivamente, (i) “The doctrine of the Mean, according to which every virtue of character lies between two correlative faults or vices,” e (ii) “Which consist respectively of the excess and the deficiency of something of which the virtue represents the right **amount**”⁷⁴.

Para se ter um olhar mais preciso desta proposta, reproduzimos agora o quadro das virtudes, tal como foi proposto na *Ética Eudêmia*, embora não exaustivo, reflete o que esta leitura pode estar indicando. Neste quadro, são listadas quatorze virtudes e seus respectivos vícios. Com a seguinte alteração: enquanto no quadro de Aristóteles a virtude figura na coluna do lado direito, em vez disso, agrupamos os vícios nas colunas laterais e a virtude na coluna central. À luz desta estrutura tripartida, somos induzidos a suspeitar que estamos diante de uma “metáfora” para explicar a virtude⁷⁵. Poderíamos, neste caso, compreendê-la literalmente?

Apresentamos a seguir a lista das virtudes na *Ética Eudêmia* (II 3 1221 a 5).

Irascibilidade ὀργιλότης	Tolerância πραότης	Apatia ἀναληγσία
Temeridade θρασύτης	Coragem ἀνδρεία.	Covardia δειλία

73. Snell (2005, p. 171).

74. WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 36.

75. Para uma interpretação literal da virtude quantitativamente considerada, ver, CURZER, H. *A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean*. Texas, Mathesis Publications, 1996.

Despudor ἀναισχυντία	Pudor αἰδώς	Timidez κατάπληξις
Insensibilidade ἀκολασία	Temperança σωφροσύνη	Intemperança ἀναισθησία
Inveja φθόνος	Justa Indignação νέμεσις	(sem nome) ἀνώνυμον
Ganância κέρδος	O Justo δίκαιον	Desperdício ζημία
Prodigalidade ἀσωτία	Liberalidade ἐλευθεριότης	Mesquinharia ἀνελευθερία
Presunção εἰρωνεία	Veracidade ἀλήθεια	Dissimulação εἰρωνεία
Bajulação κολακεία	Amizade φιλία	Intratabilidade ἀπέχθεια
Obsequiosidade ἀρέσκεια	Dignidade σεμνότης.	Antipatia αὐθάδεια
Passividade τρυφερότης	Intrepidez καρτερία	Padecimento κακοπάθεια
Vaidade χαυνότης	Magnanimidade μεγαλοψυχία	Pequenez μικροψυχία
Vulgaridade δαπανηρία	Magnificência μεγαλοπρέπεια	Mesquinharia μικροπρέπεια
Malícia πανουργία	Sabedoria φρόνησις.	Simplismo εὐήθεια

Neste esquema, algumas observações devem ser feitas. Em primeiro lugar, a lista não é completa, e o próprio autor reconhece que existem muitos casos que simplesmente carecem de uma nomenclatura. Pode-se notar a presença do “pudor” traduzido nesta versão por “modesty” (αἰδώς). Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles corrigirá, explicando que, “Há também mediedades nas afeições e no que é acerca das emoções, pois o pudor não é uma virtude, mas o pudico é louvado”⁷⁶.

76. EN II 7 1108 a30-35.

E prossegue mostrando que dentro desta análise esquemática, quanto ao excesso no caso do pudor, trata-se do acanhado. Para a falta, o que não tem pudor em relação a nada é despudorado, ao passo que o meio termo, é pudico. Ademais, a mediedade não é indicada na discussão subsequente ao quadro apresentado, na verdade o enfoque recai sobre os vícios extremos e opostos entre si. Em sua obra de maturidade, na *Ética a Nicômaco* na ausência de um quadro maior de apresentação das virtudes particulares como este, a expressão pervasiva ao longo do texto é: “a mediedade é” (μεσότης μὲν). Não pretendo esgotar todas as diferenças entre as duas éticas, com efeito, o leitor da *Ética a Nicômaco*, poderia ficar surpreso ao ver a *prudência* como uma mediedade no quadro acima da *Ética Eudêmia*. A φρόνησις, traduzida como “sabedoria”, como um meio termo entre a “simplicidade” e a “malícia”. De fato, ela não poderia ser uma mediedade, pois é a virtude da parte da alma dotada de razão e da qual dependem as virtudes particulares, da parte desejante. Isso sugere uma espécie de revisão conceitual feita pelo filósofo.

O que ficou mais claro posteriormente é que só há mediedade no âmbito das virtudes morais. E a prudência será tratada no sexto livro a título de virtude racional que atua na esfera da contingência, porém, diferentemente da arte, da ciência, do talento, e do entendimento. Parece não restar dúvidas de que ao explicar a virtude nestes termos, o que Aristóteles está defendendo nada mais é do que uma tese explicitamente quantitativa. O problema aqui, como comenta Zingano (2008, p. 22), no que se refere à recepção do texto aristotélico na modernidade, está no fato de nosso filósofo ter se expressado em termos de uma quantificação, em princípio aplicável às emoções, no sentido de podermos transitar de um grau maior para um menor, seja em relação ao medo ou em qualquer outra emoção, ou de uma intensidade mais alta para uma mais baixa, ambos capazes de *tangenciar* um ponto médio, e prossegue o comentador:

A doutrina da mediedade já foi considerada regra de ouro da moral, mas hoje, sobretudo após o ataque kantiano a esta noção, parece dever ser para sempre abandonada. Kant reclamou de um erro categorial: a virtude como meio termo entre dois vícios, um excesso e uma falta, tornava quantitativo o que era, porém, qualitativamente distinto. O que caracterizaria o preceito moral é ser o que há de correto por ser feito e não o fato de estar em um ponto mediano, como se alguém vindo de uma falta em direção ao excesso contrário (ou inversamente) inevitavelmente passaria pelo meio termo. Além disso, a mediedade foi cedo assimilada a uma doutrina da moderação: bem agir seria nem fazer muito nem muito pouco. Em outros termos, a doutrina da mediedade foi logo assimilada a uma teoria da mediocridade. Não é assim de surpreender que tal doutrina tenha caído em óbvio desfavor.

Para o comentador, esta leitura representa uma compreensão muito mais reducionista do que poderia ser uma tese mais razoável atribuída à ética aristotélica. O que resiste a este comentário é o fato de que é exatamente desta estrutura: excesso, falta e meio termo, que o filósofo se serviu na *Ética Eudêmia*, bem como se servirá na *Ética a Nicômaco* para aplicar às virtudes particulares como a generosidade, cujo vício pelo excesso se chama esbanjamento, e pela falta, denomina-se, segundo Aristóteles, avareza. O que sugere um certo procedimento de investigação, haja vista suas advertências de que existem muitos casos que ainda carecem de nome. Nestas considerações, ainda que não definitivas, não é difícil perceber que ao tomarmos a virtude somente por este prisma, poder-se-ia inferir que ela requer simplesmente o controle das paixões, enquanto que agir de modo oposto seria o vício (κακία). Como consequência desta conjuntura, na filosofia moderna, posteriormente, não seria correto falarmos de virtude sem necessariamente subordinarmos nossas considerações aos poderes do puro intelecto. Alguns problemas foram levantados com um olhar mais crítico e atento para a leitura quantitativa da doutrina do meio termo⁷⁷. É o caso de estudos mais recentes como o filósofo Christof Rapp (2010). Em análise do presente tema, seu posicionamento fica a meio caminho entre uma postura crítica referente à quantificação no âmbito moral, e uma interpretação que não pretende descartá-la por completo.

O autor busca demonstrar, recorrendo até mesmo a obras fora do debate em si mesmo ético, exemplos que possam contribuir como esclarecimento para que não sejamos levados a considerar o exame quantitativo do meio termo como definitivamente incoerente. Isto é feito contrapondo a esta leitura uma outra denominada: *qualitativa*. A ideia encontra sustentação no texto do estagirita onde nos informa que incorrer em um dos extremos não é o único modo de errar. Em outras palavras, o erro em termos éticos poderá consistir em realizar uma ação má ou moralmente reprovável por si mesma, e não por se tratar de um excesso ou uma falta: nem toda ação ou emoção admite mediedade. Esse ponto será trabalhado no segundo capítulo, no qual a segunda parte envolve a crítica kantiana do princípio do meio termo. Respondendo a uma crítica indicada anteriormente, de B. Williams, de que a doutrina oscila entre um modelo analítico e uma teoria moral da moderação, em sentido depreciativo, afirma categoricamente que há evidentemente um teor fortemente analítico.

77. Para uma aproximação do debate histórico, isto é, da “reconstrução” desta perspectiva interpretativa, ver o artigo de Christopher Martin: *An ingenious account of the doctrine of the mean*. Revista de Filosofia: Tópicos, 6 1994, pp. 31- 57. Para uma retomada mais recente do tema da Justa Medida fora da *Ética a Nicômaco*; Zanuzzi, I. *A doutrina da justa medida na Ética Eudêmia*. *Archai*, n.º 20, may-aug, p. 255- 304.

Isso ocorre pelo fato, “(...) de a doutrina ter o propósito de circunscrever a retidão ou a bondade daquelas disposições que concordam com o que a razão demanda” (RAPP, 2010, p. 414). E neste mesmo sentido, mesmo sentido, há por certo, o que identifica na sua interpretação, uma variação empírica da doutrina, pela qual podemos extrapolar os limites conceituais em direção a uma visão mais tangível do que está em questão, como nas analogias extraídas das atividades da cidade perfeitamente visíveis.

Com base nisso, no mesmo lugar, comenta o fato de, “Aristóteles ter argumentado, inserindo na discussão itens que podem ser destruídos por deficiência e excesso ou, ao contrário, preservados pelo estado intermediário”. Tendo explicitado estas ocorrências, reconhece que isso poderia induzir o intérprete a erro, porém, admite como sendo da própria natureza da argumentação aristotélica a presença destas duas variantes sem, no entanto, que isso necessariamente seja uma falha grave que torne o estudo deste conceito em Aristóteles, algo de inútil para a compreensão, pelo menos em parte, de sua ética. Para Rapp, normalmente o que se constata são leituras parciais e não uma abordagem da “doutrina por completo”. Outro ponto discutível é que caso se interprete a doutrina sob a pressuposição de uma equidistância como se quisesse precisar com exatidão cirúrgica um ponto igualmente distante dos outros dois extremos, deve-se lidar com passagens com as quais esta tentativa poderia não se harmonizar. Passos como estes, por exemplo, nos quais a virtude aparentemente não é apresentada como radicalmente diferente do vício tais como, “O meio termo mostra certa semelhança com alguns contrários, como a temeridade com a coragem e o esbanjamento com a generosidade, ao passo que os extremos manifestam máxima dessemelhança entre si”, afirma Aristóteles (EN II 8 1108 b 31-34).

No presente caminho, é preciso lidar com estas palavras do filósofo, de que pode ocorrer de um vício extremo estar mais próximo da virtude do que o seu extremo oposto. Isso levanta a questão de um critério de distinção da virtude, algo que possa determiná-la definitivamente, afastando-a dos inconvenientes de ser confundida com um vício, a virtude sendo sempre boa, e os vícios, invariavelmente ruins. Ora, o que deve servir como critério para discernirmos a virtude em detrimento do vício deve estar além desta informação de que ela é “boa”, inferindo logicamente que seu contrário é “mau”. Uma das saídas para este impasse, apresenta Rapp (2010, p. 424), é considerarmos que:

Na qualidade de vício, a deficiência é menos ruim que o excesso oposto. Na verdade, todos estes casos remontam às deficiências e excessos dentro do tipo de emoção ou ação pela qual a virtude correspondente é responsável; quando, por exemplo, as emoções excessivas ocorrem mais frequentemente do que as deficientes ou quando as ações excessivas são mais penosas de evitar do que as deficientes ou quando

as emoções ou ações deficientes são mais semelhantes ao meio termo do que as excessivas, dizemos que o vício correspondente está mais ‘próximo’ da virtude do que o vício oposto.

Como salientamos acima, em se tratando de “contornar” a abordagem quantitativa propondo outra linha de interpretação, em suas contribuições, este comentador sugere que, de modo complementar, sejam interpostos alguns *parâmetros qualitativos*. Trataremos deste assunto no momento oportuno.

Por outro lado e contexto histórico, mas incidindo na “mesma” discussão, uma afirmação de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1984, p. 109), se aceitarmos esta recusa da “moral grega” no século das luzes, converge com o que expusemos linhas antes. Para Kant, sem os *princípios de uma boa vontade*, nada pode ser considerado como bom, nem mesmo, como declara a, “Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão, são não somente bons a muitos respeito, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa”, o que sugere uma ideia presente entre os “antigos”, e continua o comentário, “(...) mas falta muito para as podermos considerá-las sem reserva, ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente”. Apesar da crítica de Kant e de toda repercussão destas objeções nos comentadores da filosofia moral contemporânea, buscaremos estudar um pouco melhor estes problemas em filosofia prática.

Poderíamos seguir uma hipótese, segundo a qual a doutrina da mediedade, tal como atestam estas passagens, se refere a algo mais do que a razão pura, incluindo as emoções e paixões, presentes na parte não-racional da alma da qual promanam as virtudes morais, pois só estas admitem mediedades. Isso pode ser o motivo pelo qual a abordagem moral racionalista, de matriz kantiana, não atribui o menor sentido para o conceito de μεσότης dada a não participação da parte empírica humana na moralidade, pela inconfundível abstratividade na teoria moral deste autor. É importante verificarmos a existência de outras passagens e considerações a respeito da temática das virtudes como um outro caminho para leitura do meio termo pelo viés quantitativo. Concernente a uma ética de cunho racionalista, provavelmente o exemplo histórico mais emblemático, no sentido de uma crítica veemente à “moral grega”, teria sido formulada por Kant. Uma pergunta orientadora deste próximo capítulo (feita em nossa introdução), seria qual a diferença (se possível, fundamental) entre o virtuoso em Aristóteles e o virtuoso em Kant?

Neste primeiro capítulo procuramos discutir o conceito de virtude relacionada com a felicidade, as diferentes partes da alma humana e, em terceiro lugar, buscamos abordar a leitura quantitativa do meio termo, no esforço de reconstruir seus traços fundamentais na ética aristotélica destacando alguns problemas.

Vimos que em Aristóteles, a virtude assume uma importância bem diferente dos demais autores de seu tempo, um exame mais cuidadoso voltado para a alma, suas consequências em sua análise da ação, e para das diferentes disposições morais. Neste primeiro capítulo pode-se compreender um pouco melhor a necessidade de um confronto com uma compreensão da ação e das virtudes cuja fonte seja o intelecto, por ele mesmo. Deixamos em aberto, por enquanto, como uma aplicação desta linha de interpretação pode funcionar no exame de uma ou mais virtudes particulares, como a coragem ou a temperança. Igualmente, não fornecemos uma explicação mais precisa do que teria levado certos comentadores de Aristóteles, na filosofia moral contemporânea, a um olhar negativo para a noção “determinante” da virtude em Aristóteles.

2. O Princípio da ação, a objeção a Aristóteles, e Máxima na Filosofia Prática de Kant.

2.1. Razão pura e dever moral: o princípio orientador da ação em Kant.

Para o início deste percurso, seria conveniente explicitar alguns motivos para “trazer” o pensador alemão para o centro desta polêmica com o estagirita. Por que não escrever e investigar somente sobre Aristóteles, considerando-se a presença, já neste autor, de uma série de questões, seja no pensamento ligado às artes, técnicas, no saber científico, ou, como no presente caso, no pensamento moral?

Uma primeira dificuldade pode ser posta se pensarmos na vasta produção filosófica deste autor moderno. Não bastasse isso, há uma certa complexidade para os que pretendem compreender seu arcabouço conceitual. De fato, seus escritos apresentam uma linguagem não raras vezes de difícil interpretação por parte dos leitores, chegando ao ponto de se propor que leiamos primeiramente “sobre” Kant, para só então lermos os seus textos em si mesmos. Olhando por um outro ângulo, optamos pela leitura direta do texto, seguida pelos comentadores cujos escritos relacionam-se com o nosso propósito. Deste modo, uma das principais motivações para a escolha do referido professor prussiano e de sua teoria moral é o fato de estar localizado em um momento histórico ímpar, em cujas condições uma ideia de “modernidade” teve de ser pensada como uma superação da “antiguidade” clássica. Kant, assim, reúne em sua filosofia, a nosso ver, a expressão do pensamento cristão desenvolvido na trajetória histórica da tradição filosófica do ocidente, sob os auspícios do *Esclarecimento*, na crença decisiva nos poderes da racionalidade humana como capaz de gerar, ela própria os fins da ação oriundos de uma razão prática pura.

Nesse mesmo diapasão, já foi dito, “certamente o pensamento kantiano será o ápice da construção desta teoria da vontade, principalmente em seu estabelecimento como auto legisladora do querer humano”, na opinião de Cerqueira (2012, p. 12) em: *A moral aristotélica e uma teoria da vontade*. Outros pensadores no campo da filosofia moral poderiam ter sido escolhidos, muitos desses, porém, igualmente considerados como troncos de uma raiz estabelecida já em solo histórico-cultural grego. Kant, por sua vez, também buscou uma forma de pensar a noção de virtude. E é exatamente das questões resultantes de suas formulações que construiremos este diálogo com Aristóteles.

Um possível ponto de partida é que ambos falam de virtude buscando responder a diferentes perguntas. O que se pode perceber com um olhar mais próximo de ambas as teorias é que há um escalonamento presente na vida humana, da animalidade à virtude. Podemos perguntar: a qual ponto o homem poderá chegar mediante o exercício da virtude? Para Kant, parece que o máximo que o virtuoso pode chegar é numa espécie de “sucesso” em sua eterna luta contra as indomáveis inclinações, impulsos sensíveis. Para Aristóteles, por outro lado, embora no início do livro VII se refira, tanto a uma “virtude sobre-humana” quanto a um nível extremo de bestialidade, o que na modernidade fora visto como impossível de ser alcançado - pelo menos aos olhos de Kant- na filosofia grega, nem por isso a perfeita conexão entre a razão e o desejo era sinal da presença de um ser divino sobre a terra. O que nos leva a pensar que para Kant seria um verdadeiro absurdo um mundo humano onde as inclinações estivessem em plena harmonia com as exigências do dever moral. Nesse modo de vida não haveria necessidade de lutarmos no intuito de obter finalmente uma vitória “contra” nossos desejos uma vez posto em prática o exercício de um certo constrangimento moral, da razão sobre as restantes faculdades.

A questão é se estamos autorizados a chamar isso de “dignidade moral”, ou seja, sem o esforço e na ausência de luta, como pensar o valor de nossas ações? O conceito de *dever*, neste sentido, deve estar muito além de apenas sugerir a dualidade da natureza humana em permanente conflito, mas exige-o necessariamente. Contudo, “retirado” o dever, desaparece juntamente a noção de obrigação. Hardie (1965, p. 191) já indicara em seu artigo que Aristóteles havia feito uma clara distinção entre a figura moral do virtuoso, o qual não experimenta conflito entre a razão e o desejo, e a figura do “controlado”, mostrando que este, mesmo não sendo “descontrolado” ou perverso, encontra-se um degrau abaixo em relação ao virtuoso. Na sequência, Hardie assinala que, neste caso, seria melhor não ter desejos maus ou excessivos e sugere a leitura do livro VII da *Ética*.

Estas duas condições: a virtude e a continência, no entanto, não estão completamente afastadas, pois em Aristóteles existe a possibilidade de uma “pedagogia” dos desejos, os quais poderão atender à razão. Apesar de o continente agir de acordo com a razão reconhecendo “maus” desejos, pode ser que se torne virtuoso e que, portanto, esses desejos se tornem “bons”, o que significa dizer que seriam capazes de “atender” plenamente ao intelecto prático. Veremos ao longo deste segundo capítulo que isso se torna um grande problema para a moral kantiana. Em um certo sentido, não é estranho que Aristóteles demonstre clara preferência à pessoa continente, quando esta é comparada com a pessoa incontinente.

Por outro lado, existe a possibilidade de que o filósofo alemão tenha tido pleno conhecimento de que no aristotelismo, o agente virtuoso seja aquele no qual o desejo pode atinar harmoniosamente com o intelecto, mas ter demonstrado preferência pela figura do continente para sustentar sua teoria moral centrada no dever, o que é apenas uma suposição inicial nossa. Ademais, Aristóteles oferece no livro VI, ao tratar da virtude da prudência, uma explicação do que compreende enquanto virtude natural e a virtude propriamente dita. Distinção sutil, mas que pode servir para esclarecer a preferência por Kant pelo continente, na inexistência destas formas de virtudes vistas pelo filósofo alemão.

Surgem neste delineamento dois modelos filosóficos e seus modos respectivos de considerar a “excelência” humana, e nisso existem pontos, tanto de distanciamento, como de aproximação. Para alguns autores contemporâneos, estes pontos poderiam ser esclarecidos, se pensarmos no fato da equivocidade do conceito de virtude, podendo significar tanto a noção de “excelência do caráter” (em Aristóteles), quanto a ideia de uma “dignidade moral” (em Kant). Outra observação, como dito acima, é que esta noção é apresentada de forma diferente (para cada um) na intenção de responder a perguntas diferentes. No caso da “resposta” de Aristóteles, a virtude será ligada a um certo modo de conquistar a vida boa, a felicidade. Em Kant, devido à necessidade de conter as inclinações, a virtude é apresentada na conquista da dignidade moral, mediante esforço ao longo de toda a vida, é o que mostra o enfoque do comentário de Klagge (1989, p. 2-3).

Surge a necessidade de se optar por uma destas duas perspectivas filosóficas, ou seja, de se escolher qual condição é mais adequadamente descrita como virtuosa. Optamos aqui pela explicação fornecida por Aristóteles, o que não nos isenta de investigar o posicionamento kantiano. Nosso intuito neste segundo capítulo da dissertação, é trazer como contraponto ao que assumimos aqui como a “moral grega”, em sua mais alta expressão na ética aristotélica, a filosofia prática kantiana, que parece propor uma espécie de rompimento com o pensamento clássico, formulando uma compreensão da moralidade tida como mais condizente com uma certa concepção do que é a natureza humana. Sendo assim, relativamente às obras deste autor, destacamos três: (i) a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, (ii) a *Crítica da Razão Prática*, e (iii) a *Doutrina da Virtude*. Poderia parecer uma simplificação da estrutura argumentativa da filosofia prática kantiana, estabelecer, para início de leitura de suas obras sobre ética, a distinção empreendida por este filósofo moderno entre princípios empíricos e princípios racionais “puros”.

Entretanto, em uma investigação mais detida tanto da *Fundamentação* quanto, por exemplo, da *Crítica da Razão Prática*, o que se constata é o fato desta distinção estar bem explícita nestes escritos, sobretudo nesta segunda obra de modo fortemente operacional.

A demarcação dos limites e possibilidades destes princípios, o empírico e o racional, não obstante, foi o fator crucial pelo qual Kant buscou estruturar os principais conceitos de seu universo semântico nestes trabalhos sobre a moralidade humana. Na *Fundamentação* (1785), com efeito, temos a impressão de que o filósofo escreve como se estivesse oferecendo, por meio de todo um rigor lógico, uma resposta para um cético moral, ou seja, alguém que estivesse inteiramente disposto e convicto a negar existência aos princípios morais independentes da experiência do mundo sensível: a priori.

Para que isso fique mais claro, antes de penetrarmos nos textos propriamente ditos, basta verificarmos a tese basilar nesta obra, sem dúvida a base para as outras duas, segundo a qual, na busca pelo *princípio supremo da moralidade* tornou-se necessário mostrar sua “pureza”, em termos da racionalidade sem qualquer mescla de elementos a posteriori, e daí a ideia de que uma concepção correta da moralidade não pode ser legítima a menos que tenhamos como fundamento a razão estritamente pura. Na *Crítica da Razão Prática*, de 1788, o foco já não é mais direcionado para a busca do fundamento “válido” da moralidade, o que já havia sido “conquistado”. Em lugar disso, há uma discussão cujo interesse se volta para aqueles já aderentes a princípios morais universais a priori. Kant aqui tenta explorar, de um modo mais ostensivo, as questões relacionadas à razão, não no seu uso especulativo, mas no seu uso prático, apresentando para isso, entre outras coisas, o que chamou de postulados da razão pura (prática), graças à existência da lei moral.

Os postulados são: Imortalidade, Deus e Liberdade. Destes três, o da liberdade seria exatamente aquele que, aos olhos de Kant, diz respeito ao exercício da razão no seu uso prático, mediante a determinação da vontade independentemente dos princípios da nossa natureza sensível (e por vezes, como declarou, contra as inclinações). Os resultados e os principais conceitos estabelecidos na primeira destas três obras sobre a moralidade serão claramente importantes para a segunda crítica. No caso da *Doutrina da Virtude* (1797), a noção de dever e de máxima terão uma presença muito marcante na explicação kantiana do que vem a ser a virtude. A *Doutrina da Virtude*, por isso, pode-se dizer sem o inconveniente do exagero, figura como um dos pontos culminantes do pensamento ético kantiano, no sentido de um desdobramento do que havia sido inicialmente considerado nas duas obras anteriores como necessário, em detrimento de outras concepções, aos olhos de Kant, errôneas, em matéria de moralidade.

É importante destacar desde já o fato de que, com relação a um posicionamento crítico por parte dos filósofos antigos, na segunda crítica, duas escolas são explicitamente citadas e comentadas por Kant no que diz respeito às suas premissas centrais, no que existe de razoável nelas ou o que pode ser considerado como inadequado. Não há nenhuma menção à Aristóteles

neste texto kantiano, muito embora o tema da felicidade seja amplamente discutido aí, e como bem sabemos, também seja muito caro para a ética aristotélica. Aristóteles só será citado diretamente na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, quando o filósofo alemão determinará em que consiste, para si, a virtude, mostrando a diferença entre uma concepção moderna e uma antiga. Após definir a virtude em seus próprios termos, volta-se com toda a veemência de seu espírito e tenta refutar a doutrina aristotélica do meio termo, resultando em uma forte clivagem. Na realidade, não se trata de uma refutação. O que lá está posto, grosso modo, se assemelha muito mais a um juízo ou asserção acerca da falsidade de um conceito clássico, cujo comentário, se comparado com a discussão um pouco mais extensa sobre a ética epicurista e estoica, é muito genérico. O que para Kant pode ter sido uma obviedade, merece uma análise mais cuidadosa por parte dos intérpretes de Aristóteles.

Isso significa que a objeção kantiana ainda não foi suficientemente abordada, e isso apesar da crescente reabilitação da ética aristotélica na filosofia moral contemporânea. Sendo assim, este capítulo não será exclusivamente dedicado a uma investigação sistemática das obras kantianas de filosofia moral, o que certamente ultrapassaria os objetivos desta dissertação. O que faremos, daqui por diante, é tentar compreender a ação moral em Kant, mediante os temas transversais destes textos, começando pelo tema do dever moral, passando pela noção kantiana de virtude, e culminando com sua a noção de máxima⁷⁸. Essa ordem justifica-se em função do emprego sucessivo e na discussão, respectivamente do (i) conceito de dever e no estabelecimento do imperativo categórico, de (ii) máxima, em sua possibilidade de universalização, e (iii) de virtude, quando Kant se vale, para defini-la, tanto do dever como da máxima, o que deixa bem claro para nós a interconexão e dependência destes conceitos no respectivo desdobramento de suas obras. A filosofia prática kantiana tem como destaque o papel da razão em toda sua capacidade de abstração, concebendo a moralidade sob a formalidade dos princípios a priori.

78. Howard Caygill em seu livro: *Dicionário de Kant* (2000, p. 226), define a máxima não como, “o princípio pelo qual o sujeito deve agir, mas como aquele pelo qual o sujeito age de fato. Diz respeito às condições subjetivas do sujeito, por vezes sua ignorância ou suas inclinações”. Por outro lado, a ação que o sujeito *deve* praticar radica em um “reino dos fins (a lei prática ou princípio objetivo) com o qual a máxima (que não lhe é naturalmente afim) deverá se harmonizar, sob o risco de sua colisão com o imperativo moral, como será demonstrado na sequência do texto.

Em diversas passagens de sua produção filosófica, se mostra bastante rigoroso quanto à contribuição dos aspectos empíricos da natureza humana na vida moral e na incapacidade de se poder falar em moralidade, de forma acertada, partindo dessa instância. Por este motivo, neste segmento procuramos aprofundar um pouco mais estas posições mostrando alguns pontos conflitantes entre a proposta de Kant e a de Aristóteles. Sendo assim, o filósofo alemão conclama a necessidade de formular uma filosofia moral dando à razão pura total exclusividade. Um dos efeitos de tal abordagem pode ser notado em sua negação de qualquer princípio de obrigação de agir que esteja baseado na natureza do homem- no sentido de tudo que está sujeito a causalidade das leis da natureza- ou nas situações contingentes nas quais este se encontra. Isso não significa, obviamente, que alguém não possa agir com base em suas inclinações e tendência sensíveis, interesses próprios ou buscando sua felicidade: definida por Kant como a soma das inclinações. Vale dizer, contudo, que este tipo de ação será visto como um certo problema por parte do filósofo do Iluminismo. Uma de suas ideias centrais, portanto, é a necessidade de mostrar que a ação moral deverá encontrar respaldo somente em princípios metafísicos, os quais remetem diretamente às luzes da pura razão.

No que se refere ao campo da moral, a parte onde se discute os princípios associados à nossa natureza empírica, será denominada de *Antropologia Prática*, a parte correspondente à razão em si mesma, uma *Metafísica dos Costumes*, dividida entre a *Doutrina do Direito*, e a *Doutrina da Virtude*. Diante desta divisão oferecida pelo próprio filósofo, certos traços de sua ética podem ser compreendidos no escrutínio do texto onde teve como pretensão estabelecer o que poderia ser considerado como o princípio fundamental da moralidade, assunto desenvolvido, como frisado acima, nas três divisões da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Kant inicia este seu trabalho admitindo a subdivisão da filosofia antiga no campo das ciências: a *Física*, a *Ética* e a *Lógica*. Este recorte se constitui numa das principais bases para sua argumentação na *Fundamentação*. Separa, então, a materialidade da formalidade de todo conhecimento racional. Formalmente falando, enquanto nos relacionamos com “a forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos”⁷⁹, estamos no campo da *Lógica*. Se partirmos, porém, para o estudo do conhecimento racional sob o pressuposto de sua materialidade, duas são as possibilidades do conhecimento humano: (1) das leis da natureza, (2) Ou das leis da liberdade (liberdade como exercício da razão pura prática, capaz, segundo Kant, de determinar a nossa vontade).

79. FMC, p. 103.

A primeira denomina-se, segundo Kant, *Física* ou *Teoria da Natureza*, a segunda, e é o que nos interessa aqui, chama-se: *Ética* ou *Teoria dos Costumes*. Desta distinção seguem-se, portanto, duas ordens existentes: uma ordem moral, e outra ordem natural, inconfundíveis. Kant insiste em explicar, como por vezes Aristóteles também o fizera, que em suas lições deve-se manter um olhar atento precisamente para não confundirmos e transpormos certos conceitos pertencentes a diferentes campos de análise inadvertidamente. Uma coisa são os princípios tirados da experiência empírica (poderíamos falar de experiências mentais) o que não é o caso da *Lógica*, da *Filosofia natural*, e tampouco da *Filosofia moral*, neste último caso, até ao ponto em que esta:

Tem de determinar, não as leis da natureza como objeto da experiência, mas as da vontade do homem enquanto afetada pela natureza, prescindindo das leis pelas quais tudo acontece, mas interessada nas leis, segundo as quais, tudo *deve* acontecer⁸⁰.

Deste modo, a ética para Kant, enquanto restrita ao seu diferencial, possui uma parte empírica, antropologicamente falando, e uma parte pura, a *Moral*, propriamente dita. O ser humano, por este ângulo, é considerado como ser racional e, por conseguinte, devendo ser capaz de, por meio desta faculdade, conceber leis a priori, regras e deveres que de modo algum admitem exceções (são imperativas). A natureza das ações moralmente boas será igualmente discutida neste esquema conceitual e articulados neste sistema com o conceito de dever (*pflicht, sollen*) e, em outro momento, com a ideia de virtude. O mau moral sendo a atitude de tomar algo diferente da *lei moral* como suficiente para determinar a vontade.

A ideia de dever em Kant ocupa um lugar central em sua filosofia prática, remontando até mesmo à crítica estoica da ética clássica, quando da substituição daquela da ideia de um “sumo bem” por uma outra noção tida por mais idônea, qual seja, a de “retidão da ação”, ou de ação de acordo com a razão reta. O que isso indica é que não são as consequências da ação que estão em pauta. O que está em jogo, é na verdade, a disposição do agente, disposição esta da qual procede exatamente sua “retidão”, e o motivo deste teor de sua eticidade pode ser encontrado primeiro na ênfase do pensamento protestante: mais na intenção da ação do que nas obras; segundo, em teorias do direito natural com sua preocupação com a “razão reta”.

80. FMC, 1984, p. 103

Quando Kant discute a noção de dever, portanto, está seguindo até certo ponto uma tradição investigativa das ações humanas desenvolvida já nas lições de filosofia das universidades prussianas. Um dos expoentes do mundo intelectual do seu tempo, certamente foi Christian Wolff, e essa informação é pertinente pelo motivo explicado a seguir. O texto de Wolff cujo título é: *Pensamentos racionais sobre as ações e omissões do homem para a promoção de sua felicidade*, de 1720, trazia em seu conteúdo, de acordo com Caygill (2000, p. 96), um modo de tentar relacionar uma revisão da ideia estoica do dever com o conceito de sumo bem (supostamente) atribuído a Aristóteles. A primeira parte consiste em uma discussão deste sumo bem com relação à ação humana em geral e alguns obstáculos para estas ações, considerando-se que devem estar de acordo com o direito natural, estes obstáculos são pelo menos três: os sentidos, a imaginação, e as afecções.

Na segunda parte, o tema se volta para os deveres do homem para consigo mesmo, e na terceira, os deveres do homem para com Deus. Finalmente, na derradeira parte, o assunto trata dos deveres dos homens para com os outros. “Essa obra” comenta Caygill, “deu origem a uma escola wolffiana de filosofia prática, cuja literatura incluía os textos de Wolff, que Kant, ao fazer amplo uso, tomou como base para suas lições sobre ética”. Isso indica que sua filosofia reflete, em larga medida, um pensamento compartilhado em seu tempo, com as devidas nuances interpretativas entre um ou outro tratamento de certos temas filosóficos. A partir destas fontes é que o filósofo prussiano, em seus estudos e na preparação de suas lições, pôde desdobrar os assuntos para melhor ensiná-lo ao seu público: “Kant desenvolveu essa filosofia prática durante os comentários que dedicou a esses textos em suas aulas e, assim, a sua ênfase sobre o ‘dever’ é, em alguns aspectos, parte da tradição da filosofia prática prussiana”, completa o comentário no mesmo lugar.

Esse tipo de concepção da ideia de dever toma como uma de suas bases, como haveremos de ver ao longo deste capítulo, uma separação muito semelhante a platônica entre um mundo inteligível, como “fonte” da moralidade, e um mundo sensível do qual jamais se poderá extrair o princípio orientador das ações de agentes morais, enquanto seres racionais. A observação a seguir indica que Kant, então, se compreendermos este aspecto de sua obra moral, ao ratificar esta “distinção entre ‘dois mundos’” não reserva qualquer mérito aos objetos externos, o que inclui a participação dos desejos humanos ou das emoções.

Alguns de seus intérpretes, na iniciativa de atenuar uma certa má impressão ou consequência deste expediente kantiano, buscaram responder qual o motivo desta restrição, ou seja, da ideia de que elementos empíricos, a princípio, não contribuem em sua filosofia prática.

Allen Wood (1999, p. 11), destacando esta ‘antinomia’ das faculdades:

Alega que nenhum de nossos desejos empíricos está naturalmente em harmonia com o que exige a moralidade, além disso, nem educação, nem *os hábitos são capazes de gerar um seguro acordo entre razão e inclinação*. Esses pontos representam uma importante tese empírica controversa sobre a natureza humana: dada a natureza de nossa inclinação ela seria incapaz de realizar o que a moralidade lhe demanda⁸¹

Como então podemos agir moralmente bem, já que não existe, como se pode acompanhar neste comentário, um modo de estabelecer um liame verdadeiro entre estes dois mundos da existência humana? É o que acrescenta Klagge (1989, p. 2), quando justifica a abordagem kantiana, mostrando certos aspectos ligados à “pergunta” que buscara responder:

Ao compreendermos a questão a que Aristóteles pretende responder, fica claro que Kant, em sua caracterização da virtude, bem como da dignidade moral, não está tentando responder ao mesmo problema. Sua questão, em síntese, é a de que tipo de caráter é mais digno de valor moral. Enquanto podemos ser felizes como aqueles que vivem bem e facilmente, kantianos são mais propensos a dar mais valor àqueles para os quais a vida boa não é “fácil”⁸².

Pode-se compreender, a partir do que foi dito, que nem os hábitos e nem uma educação moral poderão tornar os desejos sensíveis harmônicos com as demandas da moralidade. No comentário acima, esta seria uma constante dificuldade (desejo *versus* intelecto) com a qual o agente deverá conviver. De todo modo, permanece a funcionalidade da divisão entre uma ordem moral e outra natural. Cada parte da natureza humana fixada em uma das duas, a razão na primeira, as inclinações, na segunda. Na compreensão preconizada por Kant, o princípio da moralidade encontra-se a priori nos poderes racionais dos agentes morais, sendo, por esse motivo, descartada qualquer outra fonte. Pode-se observar os reflexos desta compreensão ética no conceito de virtude para este filósofo, considerando uma extensão regular do seu aporte teórico estruturante da *Fundamentação*, nos meandros de seus escritos éticos posteriores.

81. Claim that none of our empirical desires is naturally in harmony with the demands of morality, and further, that neither education nor habituation is capable of creating a dependable accord between reason and inclination. Taken together they amount to a highly controversial empirical thesis about human nature: our nature does not permit of an inclination to do what morality demands of us.

82. Once we understand the question Aristotle is trying to answer, it is clear that Kant, in his characterization of virtue and moral worth, is not trying to answer that same question. Kant, briefly, is trying to answer a question more like: What kind of character is most deserving of moral esteem. While we may be happy for those who live well and easily, Kantians are more likely to esteem those for whom a good life is not an easy one.

Por este fio condutor, para que estejamos à altura daquilo que a moralidade exige de nós, a virtude seria o fator positivo de superação dos obstáculos para a realização de ações motivadas pelo dever e fundadas em princípios morais. Mas que “embaraços” são estes (para que sejam “enfrentados”) e como podem ser superados? Embora não se trate aqui desta parte de sua filosofia, na *Crítica da Razão Pura* ou primeira crítica, há uma passagem (indiretamente) esclarecedora deste aspecto da virtude em Kant. O filósofo alemão diferencia a lógica pura da lógica aplicada, pela presença de elementos empíricos na primeira e sua ausência na segunda, observando os aspectos não cognitivos como escolhos:

A lógica geral e pura está para ela (a lógica aplicada: sob as condições contingentes, e dadas só empiricamente) como a moral pura, que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral, está para o que é propriamente a doutrina das virtudes, que examina essas leis em relação aos obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão mais ou menos sujeitos, (CRP, A 55).

Dentro desta articulação, o conceito de dever parece realmente estar localizado no cerne da filosofia moral kantiana, sobretudo se atentarmos para esta cisão empírico/ não empírico. O *princípio da ação* moral não podendo, de modo algum, estar associado com nossas emoções, por exemplo, muito menos relacionado ao sentimento de prazer. Seguindo por esta via, a *Fundamentação*, como sugere o termo, tem sido considerada a obra na qual Kant buscou uma espécie de demarcação de sua concepção moral com relação às demais formulações históricas. Tomando esta obra como texto base para explicar o que é a moralidade para Kant, alguém poderia chegar à conclusão de que a moralidade teria a ver, neste autor, apenas e nada mais, com os seguintes atributos: a universalidade, abstratividade e formalidade, o que implicaria numa atitude fortemente *intelectualista*, prescindindo, portanto, de toda realidade externa como determinante da vontade.

Diferente disso, tal precipitação por parte do intérprete é identificada por Oliveira (2004, p. 449), ao asseverar que é esta “porção ‘esquecida’ da sua ética abordada exatamente nos estudos acerca da natureza humana (*Antropologia*), que traz para o debate da moral os dados empíricos, que muitos de seus leitores consideravam totalmente excluídos”. Buscamos discutir a ética kantiana, por isso, apresentando estas dicotomias como fundamentais. A questão que se impõe é se de fato podemos chegar a estas conclusões atribuindo um completo antagonismo da razão para com a parte desejanse da natureza humana.

Para responder a esta questão seria necessária uma análise mais acurada de sua *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798), cuja observação poderia dar uma visão mais completa da evolução do seu sistema crítico e ético. Para os limites aqui propostos, devemos observar algumas consequências de uma leitura baseada na *Fundamentação*, no que concerne ao papel da razão e do dever moral, sob o signo de um princípio orientador das ações. Podemos indagar em que medida esta obra nos concede uma imagem do que realmente importa para Kant em matéria de moralidade. Já nas páginas de abertura, uma pergunta é formulada para o leitor: “Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma *pura* filosofia moral?” Ao que poderíamos questionar: depurada de que?

Prossegue Kant “(...) que seja inteiramente depurada de tudo que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia?”, e poderíamos igualmente replicar: Porque haveria de ser assim? E o filósofo põe textualmente, como que respondendo à pergunta: “Que tenha de haver uma tal filosofia ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais”⁸³. Se perguntarmos ainda pelo devido valor destas leis morais, saberíamos que a princípio não há margem para qualquer relatividade, pois “toda gente tem que confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”⁸⁴. O que nos leva a inferir com isso que Kant concebe a razão prática, do ponto de vista do valor moral de nossas ações, isto é, cuja validade seja extensiva a todo ser humano, desconsiderando, enquanto fonte da qual possa brotar o valor moral destas ações, a importância situacional, ou seja, a ocasião que nos possibilita agir, realçando, ao invés disso, seu caráter apriorístico, e não os próprios objetos.

Tomo este termo significando que a razão aqui deve abstrair completamente da experiência, pois para valer universalmente tem de valer, não avaliando os casos particulares eles mesmos, mas sim apenas a formalidade da lei. É o que Kant introduz pois, segundo ele, “como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”⁸⁵. O dever moral se impõe de tal forma que a vontade não poderia ser determinada ou estar condicionada por nada do que nos afeta pela via do mundo externo, daí a ênfase nas “fontes a priori”, no incondicionado, opondo-se frontalmente a uma teoria moral na qual a ‘razão prática’ pressuponha uma relação direta com as nossas paixões.

83. FMC, 1984, p. 104.

84. FMC, p. 104.

85. FMC, p. 123.

Por isso, a ação deve pautar-se pela lei moral, independentemente do que reclamam as nossas inclinações, ou seja, nunca por princípios materiais. Se isso ocorrer, ou seja, que o agente realize ações fundadas em suas inclinações, está agindo não como um ser humano no mais alto rigor da palavra, mas como escravo de suas paixões, preso, em vez de livre, em sua animalidade (menoridade?). Cabe aqui uma breve observação. No tocante a esta vertente ética, por vezes denominada de deontológica, “Este sistema insiste na ideia de deveres que podem ser determinados previamente e que os agentes morais precisam aplicar a todas as situações em que se encontram”, como bem comenta Zingano (2013, p. 21). Ao contrário da ética utilitarista, por exemplo, no *dever*, o ato é avaliado em direção, não aos seus resultados ou consequências, mas ele é baseado nos princípios e regras tomados como critério. Em outra ocasião, uma nova declaração por parte de Kant parece bastante esclarecedora:

O princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem [sensibilidade] ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência (...) num mínimo que seja, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral. (FMC, p. 104).

Kant distinguiu: (i) ações contrárias ao dever; das (ii) ações conformes ao dever, que do ponto de vista externo nunca saberíamos qual a real intenção motivadora da ação. Podemos pensar com o exemplo dado pelo autor, em um comerciante que decida não aumentar o preço de suas mercadorias a um cliente inexperiente, mesmo com o movimento do negócio sendo grande (o que talvez seria um estímulo pressionando-o a agir assim para maximizar o lucro), mas que mantém o preço de modo que tanto uma simples criança como qualquer outro freguês possa comprar. A pergunta é, segundo Kant: ele agiu *por dever* ou *conforme o dever*? Na *Crítica da Razão Prática*, o autor faz algumas advertências que precisamos ter em mente, quando contrasta a legalidade das ações com a moralidade das intenções: (i) conformidade externa (jurídica) ou (ii) interna (moral).

A resposta do filósofo é que, embora a consequência naquela ocasião possa ter sido “útil ou favorável” para o dono do negócio, não é o bastante para acreditar que a ação foi feita por dever ou por princípio, é possível que tenha sido movido por outra tendência: motivada pelo interesse, a este interesse ele denomina: *intensão egoísta*.

Novamente, do ponto de vista do observador, não é possível saber exatamente qual a intenção do agente, e este problema será destacado ao observar o seguinte: “Na verdade, apesar do mais agudo exame de consciência, não podemos encontrar nada fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício”⁸⁶. É por isso que para ele, normalmente alegamos razões muito mais nobres para justificar nossas ações do que aquelas pelas quais de fato agimos. Com base nesta primeira ilustração, como seria um exemplo oposto, cuja ação tivesse de fato, segundo Kant, valor moral? Antes de responder esta pergunta, do que foi dito até este ponto, é preciso ter diante dos olhos certos objetivos desta obra. Para Almeida (2009, p.22), relativamente à *Fundamentação*, “uma de suas características é dizer como não devemos agir, caso seja a nossa intenção respeitar a moralidade”.

Allen Wood, em nova contribuição (1999,12), além de reconhecer que o texto kantiano de maturidade sobre ética é a *Metafísica dos Costumes* (1797), comenta o fato de uma atenção “desproporcional” sobre a *Fundamentação*, pelo simples fato de que, “o propósito de Kant neste pequeno livro não é uma exposição exaustiva de sua teoria ética, mas uma tentativa de identificar e obter o princípio fundamental sobre o qual um sistema ético poderia ser alicerçado”⁸⁷. Sendo assim, este autor destaca ainda o aspecto propedêutico deste texto, em vez de uma palavra final de sua teoria ética.

A partir destas observações, é importante atentarmos para o propósito expresso pelo próprio Kant. Observa-se um teor fortemente “demarcatório” no seu objetivo, em suas próprias palavras: “A presente *Fundamentação* nada mais é, porém, do que a busca e a fixação do princípio ‘supremo da moralidade’ o que constitui por si só no seu propósito uma tarefa completa, e bem distinta de qualquer outra investigação moral”⁸⁶. Com relação à questão anterior, do exemplo de ação por dever (que possuem genuíno valor moral), encontramos o exemplo do “não suicida”, comenta Kant:

Quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva, contudo, a vida sem a amar (supondo com Kant que conservar a vida seja um dever), não por inclinação ou medo, mas por dever, então sua máxima tem um conteúdo moral. (*FMC*, p. 113).

86. *FMC*, 1984, p.119.

87. Kant intends this little book not as a complete exposition of his ethical theory but only as an attempt to identify and secure the fundamental principle on which a system of ethics might be based. (*FMC*, 1984, p. 106).

Com base nisso, tudo indica que esta validade da ação deverá ser assegurada, independentemente da natureza humana sensivelmente ou empiricamente considerada, pois: desejos, emoções, inclinações ou sentimentos, enquanto móveis, seriam inválidos, engendrando maldade, no lugar da bondade: a parte empírica não entra na moralidade. Na segunda parte deste capítulo, veremos como estas formulações levaram o filósofo alemão a uma objeção à ética de Aristóteles mediante o emprego sistemático e estratégico da noção discutida no final desta citação: máxima (*maximen*).

Falemos a partir de agora da visão aristotélica da ação. A filosofia prática de Aristóteles parece estar voltada para a noção de hábito na constituição moral. Diferente do filósofo moderno, é notório que em Aristóteles outros condicionantes necessários para o bem agir devem ser inseridos, como a experiência e as circunstâncias da ação, sem excluir o papel de outros bens externos apontados pelo filósofo, mas apenas limitando este escopo para construir este argumento. Deste modo, não o dever, mas a virtude como hábito é que ocupará um lugar de destaque em sua ética. Falar das virtudes morais equivale a admitir junto com o autor da *Ética a Nicômaco* uma parte da constituição humana que não necessariamente deverá ser suprimida ou mesmo superada como se fosse um empecilho para a ação moral, mas de um constitutivo que uma vez educado e não subjugado (falo dos desejos, por exemplo) poderá contribuir, sem contradição, para o exercício da racionalidade prática.

Sendo as virtudes éticas provenientes da parte da alma passível de acolher os ditames da reta razão, podemos localizar naquela os aspectos que não poderiam estar desvinculados do mundo dos fenômenos contingentes e externos a nós, das emoções, do desejo e do sentimento de prazer. Aristóteles não divide, como Kant o fizera, o homem enquanto *fenômeno*, onde causas estranhas possam determiná-lo graças a sua natureza física, e o homem quanto *noumenon*, ou seja, sem que estas mesmas causas o determinem como se houvesse um “eu incondicionado” diante dos fenômenos.

Este paradigma da moral não será estipulado a partir dos deveres para as ações, devendo ser aplicáveis nas mais diversas ocasiões da vida. Não há aqui nenhuma espécie de regras, leis ou deveres morais no sentido radical dos termos: um algoritmo no qual possamos basear nossas condutas. A avaliação da ação moralmente boa é realizada na consideração do caráter dos agentes morais, e este caráter, segundo Aristóteles, é constituído pelos hábitos, em uma ou outra direção, como resultado de nossas escolhas e decisões voluntárias. Para formação do bom caráter deve-se agir bem, o que também significa que a razão de modo algum atua sozinha ou isoladamente na determinação da ação.

Neste caso, Aristóteles, no tocante à ação, apresenta outros traços para além da *pura razão prática*, quais sejam: um olhar correto das particularidades que acompanham os fatos da ação e uma sensibilidade moral para podermos avaliar o que é moralmente relevante, ou o próprio mérito da ação nas respectivas condições dadas. O destaque é conferido à qualidade inerente do agente moral. Sobre o fator determinante do seu bem agir, sugere a sua percepção bem exercitada do ponto de vista prático. Prático pelo fato de que o interesse nesta investigação não se reduz de modo nenhum ao âmbito teórico, não que certos conhecimentos não tenham o seu devido lugar, mas sim, como observa Aristóteles, porque: “A presente investigação (seus tratados éticos) não visa como as outras ao conhecimento teórico, pois não estamos investigando para saber o que é a virtude, mas sim para nos tornarmos bons”⁸⁸. E o que significa tornar-se bom nesta acepção? Para Aristóteles, dado que felicidade está, ou melhor, depende da ação virtuosa, nossos hábitos serão imprescindíveis.

Para Kant, de maneira alguma a ideia de hábito poderia receber a mesma atenção que em Aristóteles e veremos a seguir a razão disso. Em Aristóteles, segundo M. Burnyeat (2010, p. 157) entre outras de suas contribuições, “o que é exemplar é sua apreensão da verdade, segundo a qual, a moralidade advém em uma sequência de estágios com dimensões cognitivas, e (sobretudo) emocionais”. É inevitável não admitir, com este autor, o primado de um critério de habituação dominante na filosofia moral aristotélica que não busca prescindir dos objetos em direção aos quais de fatos agimos relativamente aos assuntos éticos, sem descartar nossas “inclinações e tendências da sensibilidade”.

Evidentemente esta habituação envolverá os riscos subjacentes à nossa condição humana (*demasiadamente humana*), deflagrada, não na inteligibilidade formal dos princípios a priori, mas na incontornável imprevisibilidade dos fatos (contingência) nos quais somos efetivamente lançados, daí a necessidade da deliberação em Aristóteles relativamente, não ao “tempo lógico” da razão pura, mas graças a uma dimensão imponderável (indeterminação) que envolve a existência humana tal como ela é entendida pelo estagirita. Este aspecto foi bem captado por Aubenque (2003, p. 188) ao mostrar que,

A deliberação representa a via humana, ou seja, mediania, aquela de um homem que não é completamente sábio nem inteiramente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem totalmente absurdo (...) por isso, a deliberação [segundo Aristóteles, ao contrário do dever moral] é, pois, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa, ou seja, virtuosa.

88. EN II 2 1103 b 26- 27.

Esta fragilidade se torna mais visível quase sempre na dinâmica do convívio, na esfera das relações sociopolíticas permeadas de conflitos e repleta de dilemas advindos da própria situação “exposta” da vida humana, onde mesmo o indivíduo estando “apto” a agir bem, verá que, de fato, vários fatores escapam ao seu controle e fogem ao poder. Em outras palavras, muitos dos constitutivos valiosos para a vida boa estão sujeitos à ação de agentes externos. É nesta consciência que aprendemos com o filósofo uma certa compreensão desta fragilidade da vida humana no horizonte prático. Não obstante, para o estagirita, não se pode pensar o surgimento da virtude moral sem o hábito: a experiência (fenomênica) é imprescindível. Diz Aristóteles: “A virtude moral é produto do hábito”⁸⁹. Esta frase parece simples, mas contém um elemento-chave. Ao explicar o que “são” as virtudes morais, mostrando que para isso o hábito é imprescindível, Aristóteles constrói um dos mais pujantes e intrigantes pontos de resistência às objeções kantianas, de acordo com o qual, não é possível derivar a moralidade da experiência, e note-se que a felicidade, central para a ética das virtudes, é, segundo Kant, ela própria, um conceito empírico: a soma de nossas inclinações.

Com base nisso, uma das linhas de argumentação deste nosso trabalho é exatamente uma abordagem crítica da moral deontológica inspirada na “moral grega”. Neste seguimento, com Aristóteles, o aperfeiçoamento humano em termos de excelência torna-se um processo de atividade contínua, pois no máximo a natureza nos torna capazes de agir bem ou mal e não será lutando contra ela, por assim dizer, ou negando sua realidade que chegaremos a ser felizes, e muito menos, bons. Segundo o filósofo: “Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”⁹⁰, tornando-se, como será visto no terceiro capítulo, uma disposição. Ao comentar esta passagem Vergnieres (1998, p. 82), salienta o seguinte fato,

Tanto na *Ética a Nicômaco*, quanto na *Ética Eudêmia*, o *ethos* aparece como forma particular de disposição (ἔξις) significando uma maneira estável de ser, uma disposição adquirida. Por isso ela difere da “potência natural” como no movimento natural da pedra para baixo e no movimento natural do fogo para cima. Sendo assim, se a experiência não é um conhecimento dos princípios universais, nem por isso ela será mera repetição rotineira.

Em Kant, como haveríamos de explicitar, os desejos não poderiam cumprir o mesmo papel desempenhado aqui no texto de Aristóteles.

89. EN II 1 1103 a 15.

90. EN II 1 1103 a 25.

Isso ocorre em razão da não confluência da habituação, nem de princípios racionais e empíricos, e além disso, pelo fato de o sentimento de respeito à lei moral e o dever serem dados sempre como princípios orientadores das ações. Para Kant, os hábitos pressupõem uma ação meramente mecânica, ou mesmo heterônoma, uma frequência de repetições sempre dependente, para a ação moralmente boa, de uma instância capaz de suplantar um possível princípio determinante de ações fundado na sensibilidade. Desta forma, o intelecto não seria dependente, para o seu pleno funcionamento, da instância desejante, que segundo Aristóteles, seria responsável por estabelecer os “fins” das ações. Ora, falar de hábitos envolve o reconhecimento de um processo em que o agente se desenvolve gradativamente, onde aprende a sentir prazer com certas coisas em detrimento de outras, a buscar certos objetos e relações e a evitar outras, e que em determinado momento seu caráter começa a se definir para uma ou outra direção caracterizando-se finalmente em função de suas escolhas.

A ideia de que ser determinado a agir por algo que não seja o intelecto propriamente dito não seria o caso. Dizer que o desejo “põe” os fins, e não a razão, como na filosofia moderna aqui discutida, é outra forma de expressarmos o que Aristóteles havia observado no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, no ponto em que afirma que os “primeiros princípios” no caso dos assuntos éticos, procedem da experiência pela via do hábito, reiterando mais tarde no sexto livro, a possibilidade de os mesmos, responsáveis pelos “fins” da ação, serem corrompidos caso o agente adquira uma disposição fora da justa medida. Em outras palavras, isto pode significar que à luz do teor da ética aristotélica seria razoável sustentarmos a seguinte premissa: a prática leva ao conhecimento, e não que um conhecimento ou saber prévio possa garantir a moralidade das ações, o que, além disso, estaria mais próximo do intelectualismo socrático. A ética aristotélica, com efeito, traz em seu bojo a tese, segundo a qual os fins da ação não necessariamente encontram-se em primeiro plano. Não que o filósofo descarte a “investigação” dos fins de uma vez por todas. Em sua discussão acerca da virtude moral, como teremos oportunidade de ver, esta responde pela *retidão* dos fins.

Entretanto, devido ao modo como Aristóteles explora o conceito de deliberação e escolha, não dos fins, mas somente relativamente aos meios: as coisas que conduzem aos fins, a razão, neste caso, nem por isso assumiria uma característica meramente instrumental. As duas formas de compreender o ato moral, em uma, na qual ele se realiza efetivamente no “estabelecimento” dos fins e não dos meios (Kant) e na outra, na impossibilidade da deliberação e da escolha dos fins em si mesmos, mas apenas os meios (Aristóteles), surge como uma situação a ser analisada no próximo capítulo desta dissertação.

No próximo capítulo, discutiremos o conceito de escolha deliberada (escolha dos meios) e quais as implicações deste conceito na ética de Aristóteles. Por enquanto, uma explicação possível para não atribuímos uma razão apenas instrumental em Aristóteles, estaria no fato da abertura para aquisição de uma certa natureza moral através da livre ação para este pensador. Da formação de nossa natureza, “responsável” pelos fins aos quais perseguimos, enquanto agentes livres para a prática de certos atos em detrimento de outros, segundo Aristóteles, somos os responsáveis. Isso quer dizer que no estágio inicial da vida humana nada está fixo ou fixado para o bem ou para o mal, ainda não está, por isso, formada em nós uma disposição moral boa ou má, não nascemos virtuosos ou viciosos, embora ambos estejam em “nosso poder”.

Tal propensão passa a ser incorporada quando passamos a praticar atos em um certo sentido e uma vez (mas não em caráter definitivo) “fixa” a disposição, podemos dizer, em linguagem aristotélica, que o que vale para o vício aplica-se igualmente para o seu oposto, onde, “A virtude diz respeito a prazeres e dores, que tem crescimento e corrupção -sem ocorrer do mesmo modo- pelas coisas de onde surgiu”⁹¹. Em um momento da vida passamos a agir de acordo com a respectiva disposição adquirida graças ao feixe incontável de atos praticados neste mesmo sentido, e que estão em nosso poder. Por conseguinte, a virtude (como resultado do hábito), não está menos ou mais em nosso poder do que o vício, em outro passo, “as disposições seguem as diferenças das atividades.

Portanto, habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância”⁹², declara Aristóteles. Antes de passarmos para o próximo seguimento, devemos frisar que Kant distingue -como já fizemos breve referência- o dever em dois tipos: *Deveres de direito* ou jurídicos (do ponto de vista da externalidade das ações, fundadas, portanto, na sua legalidade) e *Deveres de virtude* ou éticos (do ponto de vista da interno ou ‘intencionalidade’ das ações, e por isso, a partir de sua moralidade). Os primeiros podem ser impostos por leis externas, quanto ao segundo grupo, somente podem ser impostos pelos próprios agentes. Esta divisão alude às ações feitas “de acordo com” o dever, por um lado, e ações praticadas “por” dever, por outro. O que é preciso reter do que foi observado até aqui, é que há um princípio orientador das ações morais, e que este tem como sua fonte, segundo Kant, a razão, em sua maior expressão -e daí a nomenclatura corrente na literatura: deontologia- no conceito de dever.

91. EN 1105 a 15.

92. EN 1103 b 21- 25.

Na próxima seção, veremos como Kant, com base nessas premissas, contestou o princípio da ética aristotélica de que a virtude moral é por definição um meio termo.

2.2. A Objeção kantiana ao princípio do meio termo de Aristóteles.

Tendo visto este conflito entre uma teoria moral na qual a experiência é imprescindível para a formação da vida moral e outra, que a princípio sugere o contrário, a partir deste quadro teórico podemos avançar e abordar a objeção de Kant ao princípio do meio termo aristotélico. Como afirmamos no capítulo inicial, a mediedade, tomada em termos quantitativos, normalmente encontra sua justificativa em passagens da *Ética a Nicômaco* nas quais Aristóteles havia proposto o esquema de excesso, falta e meio termo, assinalando que a virtude estaria entre dois vícios extremos e opostos entre si, nessa leitura, situada em um ponto intermediário quantitativamente estipulado. Um problema aqui é se Aristóteles estava falando de forma apenas metafórica ou de modo literal, considerando estas interpretações como excludentes. Para Howard Curzer⁹³, em um artigo onde aprofunda o debate sobre esta temática contra uma outra intérprete⁹⁴, o que Aristóteles expressa em sua *Ética* acerca da doutrina do meio termo não parece ter sido indicado metaforicamente. Tomando como exemplo as virtudes da coragem e da temperança tenta mostrar uma certa plausibilidade em aderir à doutrina literalmente, reconhecendo, por isso, as contribuições de um outro autor⁹⁵.

Assumindo que todas as virtudes morais têm em comum o caráter de serem essencialmente mediedades⁹⁶, o esquema tripartido teria como propósito estruturar as virtudes morais dando um conteúdo filosófico para o referido conceito, como tivemos oportunidade de mostrar na lista das virtudes morais presente na *Ética Eudêmia*. Ocorre que, a passagem utilizada por Curzer para sustentar seu posicionamento filosófico, pelo menos, restrita a estas divergências, teria como motivação explicar que de fato há diferença entre virtudes (disposições louváveis) e vícios (os excessos que destroem e impossibilitam o pleno florescimento humano) tudo isso dentro de um contexto de imprecisão, ou seja, o que as virtudes realmente são, depende de critérios *a posteriori*, o que não se reduz aos universais.

93. Curzer, H. *A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean* (1996).

94. Hursthouse, R. *A False Doctrine of Mean* (1981).

95. Urmson, J. *Aristotle's Doctrine of the Mean* (1980).

96. EM II 6 1107 a 6-7, a expressão é precisamente, “διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης: “Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas segundo o nem e o melhor, é um ápice”.

Deste modo, em sua análise da doutrina do meio termo, no intuito de defender uma leitura não metafórica, mas quantitativa literal, Curzer destaca alguns pontos. Um deles é o fato de que as virtudes são na verdade traços de caráter que dizem respeito a diferentes esferas ou mesmo partes da vida humana. Estas várias feições humanas, na medida em que são tidas como virtudes, nos permitem agir e sentir com relação ao tempo oportuno, aos objetos certos, com as pessoas e objetivos certos e da maneira correta. Estes parâmetros não são apenas esses cinco, mas, como salienta, dependendo da virtude em questão, podem ser mais, menos ou diferentes. Em terceiro lugar, no uso da passagem onde Aristóteles afirma que o erro se dá de muitos modos, enquanto o acerto, de apenas um, explica que a virtude, em todos os casos, acerta em termos de ações e emoções, nos respectivos parâmetros. Para dar apoio às suas formulações, cita uma conhecida passagem da *Ética a Nicômaco*,

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo.

Destas proposições iniciais, extrairá duas outras as quais atribui a Aristóteles: (i) Desfazendo a visão comum de que a virtude teria como oposto apenas um só vício, apresenta, na verdade, pelo menos dois: um pelo excesso, ou outro pela falta. (ii) Em seguida, de que a quantidade certa em cada parâmetro é que é o meio termo, a virtude sendo assim um ponto médio para todo “padrão” tomado para avaliar as ações e emoções. Os vícios, como a passagem permite compreender, englobam o que extrapola, ou seja, são falhas em termos de ações e paixões.

Segundo este comentador, surge a dificuldade de conciliarmos a afirmação atribuída ao estagirita, de que para cada virtude existiriam apenas dois vícios que lhe são opostos, como aquela em que afirma que muitos (mais de dois) são os modos de errar, um só o de acertar. Em sua resposta, para Aristóteles, “(...) existem muitas formas variadas de vício, mas nem toda ação errada constitui vício”⁹⁷ (Curzer, 1996, p. 131). Outra questão que poderíamos levantar é se o vício consiste rigorosamente em errar pelo excesso ou em errar pela falta simplesmente, ou se haveriam outras qualificações.

97. “(...) There are many varieties of each vice and not all ways of going wrong constitute vice”.

Quanto a este ponto, no mesmo lugar responde o comentador:

O agente pode incorrer tanto em excesso ou falta em relação a cada parâmetro. Pequenos erros não contam como vício. Mas, uma disposição de caráter para escolher e agir mais firme e com excesso com respeito a qualquer parâmetro é vício, e escolher e agir de forma errada e em falta com relação à disposição relacionada a qualquer parâmetro é outro vício⁹⁸.

Para Curzer, então, estamos sujeitos a incorrer, no que se refere aos parâmetros das ações e emoções, tanto em um certo grau de excesso, quanto em um certo grau de falta, o que, no entanto, não constitui por si só em vício, pelo menos quando se tratam de falhas dentro de níveis toleráveis, em que podemos nos reconhecer como dispostos a realizar estas mesmas ações do modo devido, neste registro, “(...) não é censurado quem se distancia de certo somente um pouco (da virtude), seja para mais ou para menos, mas quem se distancia para além da medida é que não passa despercebido”, assim o vício seria uma evidente *desmedida*. (EN II 9 1109b 18-19). De todo modo, parece que uma vez adquirida uma disposição contrária à virtude, as ações correspondentes serão sempre perpetradas sem atinar com o que é “justo”. Para uma aplicação literal da leitura quantitativa, nos oferece como exemplo uma análise da virtude da coragem que passamos a esboçar. A coragem, conforme o autor do referido artigo, é a virtude relacionada com duas outras emoções: o medo e a confiança. Estas emoções, porém, não se referem aos objetos em relação aos quais poderíamos ser levados indiscriminadamente a temer ou a sentir confiança.

Tomando como referência o texto do sétimo capítulo do terceiro livro da *Ética a Nicômaco*, reitera que a pessoa que enfrenta e teme as coisas devidas, pelo motivo certo, da maneira certa e na ocasião certa, sendo confiante nas condições pertinentes, é corajosa de fato. Corajosa, com efeito, não por agir amparada por alguma regra ou preceito previamente estipulado, para de um modo formal cumprir um certo dever de coragem, que pudesse ser reconhecido e experimentado fora do devido momento oportuno, o que não exclui a presença da razão ela mesma, como escreve Aristóteles, “O corajoso sente e age de tanto de acordo com o mérito da situação como dirigido pelo princípio racional. Pois o “fim’ de toda atividade é de acordo com a disposição de caráter”⁹⁹.

98. “People can go to excess or defect with respect to each parameter. Minor errors do not amount to vice. But a disposition to choose and act more seriously wrongly and to be excessive with respect to any passion parameter(s) is one vice, while wrong choice and action plus a deficient disposition with respect to any passion parameter(s) is the other vice”

99. “(...) for the brave man feels and acts according to the merits of the case and in whatever way reason directs. Now the end of every activity is conformity to the corresponding state of character” EN III 7 1115 b 20.

Uma outra forma de verter o sentido pretendido neste texto, é dizendo que o “sentir e o agir, por parte da pessoa corajosa, é *de acordo com* o mérito das situações que reivindicam do agente, algo tanto da sua sensibilidade, quanto de sua racionalidade, e que o fim destas ações condiz com a respectiva disposição moral adquirida pelo hábito” (Tradução de Mario da Gama Kury, de 1985). Com relação à coragem, por isso, ela consiste, entre outras coisas, em “acertar” nestes parâmetros, no que diz respeito às emoções de medo e de confiança.

Comparada com o excesso: a temeridade, e a deficiência: a covardia, a coragem, embora se relacione com os “mesmos” objetos destas duas disposições, é um meio termo no sentido de que implica em se relacionar de modo adequado com os modos de avaliação das ações e emoções. Esta avaliação não ocorre, e nem poderia ocorrer, de acordo com Aristóteles, fora do momento certo em que as disposições podem (e devem) se manifestar. No caso da virtude da coragem por exemplo, sua manifestação ocorrerá efetivamente no contexto da guerra. Por isso, é preciso achar condições a posteriori nas quais a virtude possa de fato vir a se fazer visível. Não temos como estabelecer como o agente deverá agir, isto é, *saber* o que é a virtude da coragem, neste exemplo, de forma prévia desconsiderando as ações plasmadas em circunstâncias concretas. Parece que a ideia de virtude, conseqüentemente, não é tratada por Aristóteles como sendo um conceito universal (à semelhança das máximas em Kant), muito menos uma luta na qual a razão tende a vencer, permanecendo os desejos avessos a ela,

Virtudes não são apenas disposições para agir de um certo modo particular, mas também para sentir de uma certa maneira. Agir virtuosamente, não é, como pensava Kant, agir contrariamente à inclinação; mas é agir a partir de uma inclinação constituída pelo cultivo das virtudes. Uma educação moral, assim, é uma educação sentimental¹⁰⁰.

Como se pode observar nesta citação, investigar a ética aristotélica requer o esforço em saber como se dá essa “educação moral”, pois se fossemos perfeitamente guiados pelos desejos em direção à finalidade da nossa existência, Aristóteles sustentaria uma espécie de “ética do prazer”, posto que o objeto do desejo é o que é prazeroso. Por outro lado, se o pleno exercício da razão pudesse estar em jogo em sua filosofia prática, não haveria necessidade de se considerar o papel do desejo, desde o *De Anima* II-III.

100. Virtues are dispositions not only to act in particular ways, but also to feel in particular ways. To act virtuously is not, as Kant was later to think, to act *against inclination*; it is to act from inclination formed by the cultivation of the virtues. Moral education is an 'education sentimentale', MacIntyre (2007, p. 149).

Como já indicado, em Kant, a definição de virtude está fortemente associada aos seus fundamentos da moralidade ou não parece deles se afastar, e que normalmente são expressos por dois conceitos caros para sua filosofia prática: *dever e máxima*. Podemos formular duas questões neste caso: (i) o que é a virtude para Kant; (ii) qual é o teor de sua crítica à ética aristotélica? O exercício da virtude nesta vertente se dá pelo reconhecimento da existência de impulsos contrários à lei moral presentes na nossa natureza humana.

Tais impulsos acabam por se configurar como possíveis entraves ao cumprimento do dever, porém, para Kant, pode ocorrer que a inclinação “acompanhe” o que “manda” o dever (Aristóteles, por sua vez, reserva dois tratados sobre o prazer em sua *Ética* (i) livro VII 12-15 e (ii) livro X 1-5), isto é, a ação realizada independentemente da exigência imediata das inclinações, ligadas ao mundo externo e a sentimentos particulares. Kant por vezes contrasta nossa natureza com a natureza de seres providos de uma certa “pureza” no campo dos sentimentos. Na ausência de uma “retidão da vontade”, a necessidade de se valer dos poderes do intelecto é realçada por uma ideia de “pureza da vontade”.

Na *Crítica da Razão Prática*, (p. 44, 45) o autor se reporta ao fato, por ele defendido, de que deveres e imperativos só cabem a seres humanos e não a seres possuidores de uma “santidade da vontade”. Nesta vontade, as inclinações necessariamente coincidiriam com a lei moral, o que não é o caso em seres humanos que pertencem a “dois reinos”. Por essa razão, falar de máximas, dever, e obrigação, só pode fazer sentido em tais naturezas em termos do permanente conflito instaurado entre as suas faculdades. Havíamos discutido a relação entre a razão e as paixões em Aristóteles, de como é possível que se instaure um certo desacordo entre as demandas das diferentes partes da alma humana com base em seu pensamento ético, sem, contudo, dar aquela explicação por definitiva. Com isso, reconhecemos em parte como o filósofo de Estagira tende a compreender as possíveis interações entre o intelecto e o desejo humano, interação aparentemente inexistente na filosofia prática kantiana.

Há em Kant, assim, um tipo de *constrangimento* no qual a pessoa que se põe a agir encontra em sua própria natureza humana, mesmo racional, prazeres e interesses que segundo o professor prussiano podem induzir este agente a transgredir a lei moral, e que, por vezes, a obediência a esta mesma lei se dá com muita relutância, ou seja, a pessoa se vê “pressionada” pelas inclinações.

Na *Crítica da Razão Prática*, (1985, p. 100), além da alusão a uma ideia de vontade isenta de conflitos, o que não é o caso de agentes humanos enquanto no uso de sua razão prática, há uma passagem onde assinala este constrangimento:

A virtude, sendo assim, surge como disposição moral em (na) luta, que incumbe o agente a observar o dever, não com base em alguma inclinação espontânea, ou da santidade: uma suposta posse de uma plena pureza das disposições da vontade.

Dentro desta tensão entre a razão e os desejos, podemos questionar: até que ponto é possível avançar nesta situação reduzindo as ações humanas a um receituário de máximas prescrevendo-nos como devemos agir? Com relação a Kant, seria oportuno agora atentar para a noção de virtude em sua obra: *Metafísica dos Costumes*, na segunda parte intitulada de *Doutrina da Virtude*. Podemos iniciar a investigação desta obra com uma das passagens referentes ao esforço que o agente deverá despender para cumprir o dever moral, tendo em vista algumas forças que oferecem resistência nesta realização. Dirá Kant (2003, p. 224): “Impulsos da natureza, envolvem obstáculos na alma do ser humano ao seu cumprimento do dever e forças (por vezes poderosas) que a ele se opõem, ao que ele precisa avaliar que é preciso resistir e subjugar pela razão”. Neste jogo de forças, estes impulsos, ou fins das inclinações, podem se insurgir contra o dever moral e por vezes subjugar o intelecto como podemos notar neste trecho da obra de Kant.

Ao agente kantiano, neste sentido, não é dada a alternativa de, mediante uma educação dos afetos no intuito de fazer convergir naturalmente o interesse da razão com o “interesse” das inclinações, não há uma cooperação no bom sentido, mas um embate constante. Pode ocorrer, contudo que “(...) as inclinações sensíveis dos seres humanos (que) os tentam para fins (a matéria da escolha), podem contrariar o dever, ao passo que a razão pode deter sua influência somente mediante um *fim moral* instaurado contra os fins da inclinação” como é dito por Kant na *Doutrina da Virtude* (2003, p. 225). O pano de fundo aqui é o fato de que este filósofo, embora em algumas passagens os exemplos fornecidos possam assim dar a entender, não está interessado em desenvolver uma teoria descritiva, ou seja, sobre como os indivíduos agem. Sua abordagem é, na verdade, normativa, significando com isso que ao chegar ao conhecimento do que é a lei moral tratar-se-á de dizer como os indivíduos *devem* de fato agir. E é nesse pressuposto que a própria noção de ética para Kant está invariavelmente restrita a uma teoria moral que tende a prescindir seja dos “meios” em vista dos “fins” pretendidos, o que seria heteronomia, seja da soma das inclinações, que responde pelo nome de felicidade. “Por esta razão” reitera o filósofo, “a ética também pode ser definida como o sistema dos *fins* da (produzidos pela) pura razão prática” (p. 225).

E tendo por base esta asserção, segundo a qual, sua concepção ética está ancorada em um sistema dos “fins” da pura razão prática, a virtude intervém na dinâmica da consecução da realização do dever de todo ser humano racional, observados os obstáculos e “empecilhos” para esta finalidade. Obstáculos reconhecidos pelos agentes que, ao agirem, projetam suas ações sob o fundamento dos deveres morais. A virtude se mostra, então, muito mais como um tipo de esforço no enfrentamento dos estímulos contrários aos poderes puramente racionais do que como uma certa espontaneidade das ações quando o agente não vivencia qualquer conflito por parte de seu intelecto ao lado de suas emoções tidas por invariavelmente irracionais, e portanto, fora da moralidade e liberdade humanas.

Neste aspecto de “combate” da razão frente aos desejos sensíveis, pode-se dizer que de algum modo Kant se pronuncia a respeito da natureza humana não metafísica, ou empírica, como necessariamente incapaz de levar-nos a realizar nossa finalidade enquanto seres humanos. Se a natureza humana tivesse de estabelecer espontaneamente outro “governante” da vontade que não seja a própria faculdade da razão, no sentido de que em todo ser organizado sua constituição para o fim a que se destina, seja para sua conservação, sua felicidade ou seu bem-estar, é nele como um princípio capaz de dirigir o excelente desenvolvimento de seu ser, segundo Kant, o “instinto natural” seria o melhor candidato para isso. Contudo, observa que aprova à natureza prover-nos de instintos naturais por um lado, mas também do intelecto, por outro, e é deste último que depende a moralidade.

Por este motivo, diferente da visão aristotélica, estaríamos impedidos de formular a ideia de uma virtude desta parte que não participa e de modo algum poderá vir a tomar parte no “reino dos fins”. A razão neste sentido, deverá, enquanto governante da vontade, ter condições de produzir, segundo Kant, uma *boa vontade em si mesma*¹⁰¹. É a razão, como uma espécie de causalidade livre nos seres racionais, que deve, somente ela, determinar a vontade ou este deve ser o propósito último e de maior importância pelo qual fomos assim designados pela natureza. A ideia de vontade racional, como veremos em outro ponto, inexistente na ética aristotélica. Esse seria um ponto crucial desta discussão quando verificamos a atribuição de um conceito de vontade em Aristóteles.

Neste caso, a ênfase tenderia a pesar mais sobre os poderes racionais, em detrimento da contribuição da parte desejante.

101. FMC, 1984, p. 111.

102. “Even the notion of virtue is defined by Kant in terms of the constraints and difficulties that a finite will like ours must face, and so it does not fit the notion of metaphysics in its purest sense”, Ameriks e Höffe, 2009, p. 9.

A ideia de virtude com a qual Kant se defronta, neste caso, parece não se coadunar com este pressuposto puramente abstrato pelo qual a razão opera incondicionalmente. Isso ocorre pelo fato de que sempre que solicitada, há juntamente uma ideia de “força” o que também está associado aos desejos humanos. Por isso, é possível sustentar que sendo de naturezas opostas (razão pura e inclinações) a virtude é o que possibilita o efetivo domínio coercitivo da faculdade desejante, e que por isso mesmo deve imperar autonomamente, de tal modo que, “Mesmo a noção de virtude é definida por Kant em termos de força e dificuldade que uma vontade finita como é a nossa enfrenta”¹⁰².

Ela é vista como essa forma de força que engendra uma aproximação sempre dificultosa entre o que nos exige o desejo, por um lado, e o que exige a necessidade do dever moral, por outro, uma vez que os fundamentos da moralidade se encontram apenas dentro dos limites da simples razão pura prática, na estrutura deste “intelectualismo moderno”. Se pensarmos que a finalidade da natureza humana, apesar dos instintos, das inclinações e de toda a nossa faculdade da sensibilidade, tenha de encontrar apenas na razão o sentido pretendido pela natureza, por mais que estejamos dispostos a, mediante a virtude, cumprir o nosso dever, estaremos sempre em busca de um ideal de perfeição moral, o qual, entretanto, enquanto seres humanos assim constituídos, jamais poderemos atingir. A virtude teria aqui, segundo Kant, um papel no progresso moral, pois, como observa na segunda crítica: “Estar seguro do progresso até ao infinito de suas máximas e da firmeza das mesmas num avanço permanente, eis o que é a virtude, o que de mais elevado pode operar uma razão prática finita” (CRP, 1984, p. 45).

Mas ponto de vista conceitual, haveria aqui uma proximidade com a virtude em Aristóteles, admitindo a nossa imperfeição inicial?

Em Kant, há o fato de a vontade não estar e nem poder ser diretamente influenciada pela lei moral, e de que não agimos inicialmente “por” virtude, mas com vistas à virtude. Quando isso ocorre, isto é, quando a nossa vontade é guiada pela lei moral, o que temos é a bondade, caso contrário, temos a maldade: tomar outra coisa diferente da lei moral como princípio capaz de governar a vontade. Em Aristóteles, a noção de uma razão capaz de guiar as ações independentemente dos desejos, colide com suas lições sobre a importância dos hábitos e de uma educação sentimental, mesmo que inicialmente nosso caráter não esteja definido para o bem ou para o mal: parece que para este filósofo, não há intelecto prático sem a colaboração efetiva da parte desejante da alma. A virtude em Kant envolveria um esforço de nossa parte em direção a este mesmo ideal na esfera da moralidade das ações humanas, muito embora estejamos longe de alcançá-lo.

No caso de Aristóteles, encontramos o agente moral diante da finalidade de suas ações: a vida boa. Estas ações, se forem realizadas de acordo com a virtude encaminharão o agente necessariamente para a felicidade, como um tipo de “perfeição” de seu ser. A diferença residiria no fato de que em Kant o ponto de chegada desta espécie de “progresso” por meio da virtude não será uma harmonia dos princípios que regem a nossa natureza humana. Como dissemos na nossa introdução, essa seria uma perspectiva da bondade moral na qual sempre será necessário um esforço por parte do agente para não ser arrastado pelos desejos.

Na direção desta observação, virtude e máximas morais surgem como fatores imprescindíveis nessa tentativa de busca progressiva do aperfeiçoamento moral, como assinala O. Höffe (2009, p. 155) no capítulo destinado à justificação do papel das máximas, em: *Kant's Moral and Legal Philosophy*,

Virtude sempre representa esforço para a perfeição, e jamais o alcance da perfeição, ela mesma. Mas se a virtude é em vista de um progresso constante como Kant a concebe, então ela deve valer-se de máximas. Este progresso, na visão de Kant, não é realizado pela adoção, por parte de agentes humanos de cada vez mais máximas de virtude, mas por meio da firme persistência nas máximas que eles já teriam formado, agindo exatamente conforme exige o conceito de máxima, apesar das dificuldades relacionadas, a saber, mostrando força de vontade na busca e na realização daquelas máximas¹⁰³.

O que nos leva outra vez a indagar sobre o porquê deste esforço constante onde a virtude deve ocupar um lugar proeminente, apesar da ausência deste conceito na discussão pela busca do princípio supremo da moralidade no decorrer da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No lugar da virtude, os conceitos articulados ostensivamente nesta obra são os de dever e máxima, além dos imperativos em suas diferentes modalidades. Pode-se constatar que posteriormente, na evolução de seu sistema ético e filosófico, a noção de virtude se tornou muito mais operacional em sua argumentação. Um dos motivos, podemos supor, seria o da necessidade de se compreender este progresso moral à luz da consideração da impossibilidade da obtenção, finalmente, de uma vontade determinada exclusivamente (moralmente) por motivos racionais.

103. Virtue always represents striving towards perfection, and never an *attainment* of perfection itself. But if virtue is to evince ‘constant progress’ as Kant puts it, then virtue must avail itself of maxims. This ‘progressus’, in Kant’s eyes, is not accomplished through human beings’ adopting ever more virtuous maxims, but through holding fast to the virtuous maxims they have already formed, through doing precisely what the concept of a maxim demands, despite the difficulties this imposes, namely, through showing strength of will in the pursuit and realisation of those maxims.

Sendo assim, levando em conta as dicotomias presentes em sua ética, cabe-nos optar (i) pela nossa humanidade, frente aos desejos, em direção à liberdade e a autonomia, governados pelos princípios da razão, ou, em vez disso, (ii) viver heteronomamente, isto é, entregar-se ao sabor dos desejos e paixões e exigências das inclinações. Destas alternativas, segundo Kant, a virtude vem no auxílio da primeira em detrimento da segunda. Isso significa ter uma disposição firme para realizar aquelas ações que jamais poderão ser ou estar independentes da nossa vontade enquanto “autônoma”. Neste sentido, para o filósofo de Königsberg, na *Metafísica dos Costumes*, 2003, p. 247), a virtude é definida como “(...) força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever.

“Força de qualquer tipo” destaca na sequência, “pode ser reconhecida pelos obstáculos que pode superar, e, no caso da virtude, esses obstáculos são as inclinações naturais”. Ao propor sua ética a partir da ideia de máximas morais Kant não negaria o fato de existirem máximas fundamentadas em inclinações, como se máximas só pudessem servir como princípio graças à sua formalidade intrínseca? De fato, aponta pelo menos dois princípios capazes de determinar a vontade: máximas e a lei moral. Para entendermos melhor, dentro desta divisão, devemos fazer uma outra, como sugere o comentário no texto: *O Problema da Motivação moral em Kant*. De acordo com Souza, existiriam máximas *materiais* e *formais*: “Se uma ação realizada por dever tem de estar desprovida de todo elemento empírico, podemos concluir que a máxima de uma ação moral tem de ser formal e não material” (SOUZA, 2009, p. 55).

Este tipo de máxima é assim determinado no intuito de satisfazer a condição de uma ética universalista. O prazer, as emoções e afetos, as intenções e tendências subjetivas, devido à sua irredutibilidade à universalidade são postas de lado como fundamento da moralidade. Diferentes pessoas, devido às suas respectivas particularidades agindo motivadas por seus interesses e desejos, agem por *máximas materiais*, o agente virtuoso kantiano, em contrapartida, se vale de um tipo de máxima jamais passível de ser medida em termos de níveis de envolvimento ou graus de adesão, (para mais ou para menos em uma escala contínua, por exemplo) mas em máximas adequadas, segundo Kant, à objetividade da lei moral, cuja fonte não pode ser outra, a não ser apenas a razão pura (*reinen vernunft*). Pensando na aplicação deste expediente à noção tripartite aristotélica: excesso, falta e meio termo (lugar da virtude), para cada uma destas três possibilidades haveriam três máximas completamente distintas entre si (neste caso, máximas materiais). Nenhuma variação de grau poderia ser operada neste sentido. Isso pode sugerir a existência de dois diferentes modos de demarcar o território da virtude.

Um deles, no qual a virtude consiste em uma mediedade (perspectiva aristotélica), e outro cujo critério seriam as máximas formais. Isso será discutido mais adiante.

Neste horizonte, relativamente à sua objeção dirigida contra a moral aristotélica, dirá Kant na *Doutrina da Virtude* (2003, p. 246):

A distinção entre a virtude e o vício nunca pode ser procurada no grau em que alguém acata certas máximas; deve ser, ao contrário, procurada somente na qualidade específica das máximas (formalidade), sua relação com a lei. Em outras palavras, o famoso princípio de Aristóteles que situa a virtude entre dois vícios é falso.

Façamos alguns esclarecimentos a respeito desta passagem de suma importância nessa dissertação. Para Scherer (2011), no segundo tomo da *Metafísica dos Costumes*, a saber, na *Doutrina da Virtude*, o autor informa sua metodologia, que consistirá em dividir os princípios universais da metafísica dos costumes no tratamento da doutrina pura da virtude. Com isso, o trecho citado acima compõe o segundo princípio neste tratamento. Isso ele opera na tentativa de estabelecer a diferença entre a virtude e o vício de uma forma que se afaste radicalmente, ou melhor, definitivamente do modelo apresentado no aristotelismo clássico. A relação da máxima com a lei exclui por inteiro a contribuição positiva, no caso da virtude, da materialidade na ação moral, razão pela qual sua teoria dos “reinos, inteligível e sensível” na terceira parte da *Fundamentação* -simultaneamente ocupados pelo homem- desempenha aqui um papel preponderante:

O segundo princípio estabelece a diferença entre a virtude e o vício que, segundo Kant, não se encontra ‘no grau de cumprimento de certas máximas, mas somente na qualidade específica destas (na sua relação com a lei). Ao se referir ao grau de cumprimento das máximas de virtude, Kant está afirmando que seu entendimento difere do de Aristóteles que concebe a virtude como o meio termo entre dois vícios contrapostos, como por exemplo, ‘a boa economia como meio entre dois vícios, a prodigalidade e a avareza’. Desse modo, os vícios, para Kant, se fundamentam em máximas contrárias às máximas da virtude, isto é, constituem-se por intenções opostas à lei moral e necessitam ser combatidos através de um esforço por parte do ser humano, visto que a sua vontade não coincide, na grande parte das vezes, com a lei moral, graças à presença no ser humano tanto *no* mundo fenomênico, quanto *no* domínio noumênico, ao mesmo tempo.

É provável que Kant tenha se baseado exatamente na mesma passagem que mais tarde seria importante para outros comentadores para a leitura da doutrina do meio termo estritamente quantitativa, como o já referido Curzer. A influência desta crítica nos comentadores contemporâneos da filosofia moral de Aristóteles, seria outro possível caminho a ser traçado. Para os nossos interesses, passaremos a tratar do critério de distinção entre a virtude e o vício, que julgamos a princípio ser, em Kant, a *máxima*.

É razoável supor então, que a objeção kantiana ao meio termo seria um dos maiores reflexos de sua própria concepção do que é a razão prática, como escreve Kant:

Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa do que razão prática, e se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente (lei moral) e subjetivamente (máximas formais) necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom, (FMC, 1984, p.123).

Um ponto que devemos analisar, é se negar o meio termo nas virtudes morais seria apenas um outro modo de dizer que a parte não racional da alma (o conteúdo empírico) não colabora de forma alguma para uma ação moralmente correta. Boas decisões seriam, na verdade, aquelas afastadas do desejo, mas oriundas do puro intelecto: “O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível (*reino dos fins*)”¹⁰⁴.

Note-se que o filósofo de Koningsberg parece realizar uma interpretação do que denomina “*doutrina da virtude*” em função de uma tese/leitura muito própria, e que constrói sua teoria moral gerando uma profunda incompatibilidade com o sistema aristotélico, ao introduzir uma noção aparentemente incongruente ao sistema de Aristóteles. O que sugere que a noção estranha aqui é a própria noção de vontade, tal como acima caracterizada. Ao prescindir do recurso à experiência, Kant estaria rejeitando o pressuposto deste autor a partir da constatação de que não se pode, mediante a leitura da *Ética a Nicômaco*, precisar exatamente a diferença entre a boa e má disposição moral: virtude ou vício. A partir destas observações, temos mais condições de reconhecer o que torna a doutrina do meio termo um “obstáculo” a ser simplesmente desqualificado, pois Kant não reserva muitas linhas para justificar esta postura. Tal economia deixa evidente que sua crítica não se realiza no reconhecimento de uma contradição ou inconsistência interna dentro sistema filosófico aristotélico. Na realidade, ele parte de um ponto absolutamente externo, com base na compreensão, no campo da moral, da irrelevância de um conteúdo experiencial a posteriori, mas de que independentemente deste conteúdo um princípio transcendental deveria ser eleito como realmente capaz de fornecer uma regra formal de ação em termos éticos.

104. FMC, 1984, p. 156.

Para empreender sua objeção a Aristóteles, portanto, recorre à sua noção de máxima como princípio subjetivo da ação contendo a intenção do agente e cuja função é prover um fundamento puramente racional para as ações. Recapitulando alguns pontos observados até aqui, partimos da ideia de um princípio capaz de orientar as ações para que estejam de acordo com os critérios da moralidade. Com isso, buscamos mostrar que não se pode falar de moralidade fora da dimensão humana, no sentido da presença da pura racionalidade, por assim dizer. E que se a moralidade não pode estar fundamentada na experiência, mas a priori, isto é, na razão, para que sejamos considerados como agentes morais, a parte empírica da nossa natureza deve ficar de “fora” quando se trata de determinar a vontade.

Em segundo lugar, apresentamos a objeção à ética aristotélica como um modo de aplicação desta concepção ética ao privilegiar somente o intelecto na moralidade, e não o ser humano integralmente considerado: o que Kant sugere é que nada fora dos limites intelectuais poderia fornecer uma explicação do que é o próprio agente moral. Do comentário feito à citação referente ao meio termo de Aristóteles como critério para diferenciar a virtude do vício, outro fato relevante é que dos três princípios empregados no tratamento de uma doutrina pura da virtude, dos quais mencionamos apenas o segundo, na visão de Kant, os três em conjunto têm como objetivo mais amplo oporem-se diretamente ao que denominou de “apotegmas antigo”. Para o seu intento, na realidade, aqueles em geral e este segundo em particular, são três as máximas que tratam de modo científico da doutrina da virtude. As “máximas” antigas, por outro lado, de acordo com o filósofo alemão, correspondem às seguintes outras sentenças, ou “máximas” da filosofia grega: (i) Há somente uma virtude e um vício; (ii) A virtude reside na observância da *mediedade* entre dois vícios contrapostos; e (iii) Tal como a prudência, a virtude tem de ser apreendida por meio da experiência.

2.3. Máximas morais e o critério de distinção kantiano

Neste subtítulo sobre as máximas morais, seguiremos com o mesmo modo de abordagem dos conceitos deste filósofo, trazendo partes de seu texto, complexos como se pode atestar, os quais buscamos comentar ao longo do desenvolvimento de nosso trabalho. Kant, então, insere sua noção de máxima, conceito muito propalado nos escritos éticos, mas que também pode surgir em seus escritos acerca da filosofia teórica, e que trouxemos para esta discussão pelo devido à sua importância no esclarecimento de pontos igualmente imprescindíveis na interpretação e do significado de sua razão prática, e poderíamos acrescentar, pura. E se o *dever* se relaciona com a objetividade das leis morais, posto que só ações por dever possuem valor moral, excluídas as ações meramente conformes e que lhe são contrárias, a máxima, por sua vez, trará

ou não o conteúdo moral das ações praticadas, embora não julgue as ações particulares elas mesmas, mas sempre as máximas pelas quais as ações são realizadas, o que equivale a dizer que, diferente de Aristóteles, nunca os hábitos terão primazia em sua ética. Em uma de suas definições, o conteúdo das máximas traz a ideia de que ela, do ponto de vista do sujeito, refere-se ao modo como este de fato realiza suas ações, isto é, pressupondo suas condições, e segundo Kant, muitas vezes de acordo com sua ignorância ou suas próprias inclinações.

A maneira pela qual este mesmo sujeito *deve* agir, considerando uma correspondência entre sua máxima e o princípio objetivo (a lei moral inerente a seres humanos racionais), para Kant, pode ser perfeitamente expressa mediante um imperativo o qual “ordena” categoricamente. Há, de modo muito claro, uma separação entre a máxima pela qual o sujeito age, e a lei moral, por isso, diz o filósofo ser a máxima não o princípio pelo qual o sujeito deverá pautar suas ações ao agir, mas o que do ponto de vista de sua individualidade, aquilo que torna suas ações algo de factual, de concreto, ao passo que o princípio sempre fixo e com o qual jamais poderemos estar em plena sintonia, como seres humanos, é a lei prática. É por isso que, de acordo com Kant, “Os imperativos têm, pois, um valor objetivo, e são totalmente distintos das máximas, enquanto princípios subjetivos” (CRPr, p. 30). Esta diferença entre um princípio subjetivo e um princípio objetivo, se olharmos atentamente para seu texto, não será a primeira, nem a última. Neste trecho, o que é enfatizado e realçado é a necessidade de que a máxima tenha uma certa qualidade, posto que há um modo (correto, e moralmente válido) pelo qual o sujeito “*deve*” agir.

“Deve”, no sentido de que as ações, enquanto moralmente válidas, têm de ser reguladas por uma espécie de padrão. Este padrão avaliativo estaria expressamente consignado na segunda parte da citação acima. Neste plano, a máxima pode ou não ser moralmente válida, o que se pode verificar pela sua conformidade ou não conformidade com a lei moral, segundo Kant, esta última sim, objetiva. Sua não conformidade indica que as condições subjetivas do sujeito estão sendo postas como um “critério” (falso), o que contrasta com o critério da racionalidade da máxima de ações morais (verdadeiro). Do que poderíamos depreender que, quanto às máximas das ações, sempre que estiverem fundadas nas condições subjetivas não cognitivas, para Kant, teríamos um falso critério de distinção de ações que “deveriam” ser moralmente boas, mas constituem heteronomia.

Em contrapartida, sempre que a máxima de minhas ações atinar com o que requer a lei moral, para moldar sua qualidade, terei um critério verdadeiro (autonomia), e, portanto, realmente moral, supondo que minhas máximas nunca estarão ou serão naturalmente harmônicas

com a lei moral. Esta interpretação é decisiva para compreensão da crítica de Kant ao meio termo de Aristóteles, feita anteriormente. Seria bom verificarmos agora uma passagem estratégica de Kant, após termos feito estas primeiras e modestas observações. O que faremos em dois momentos, em um dos quais forneceremos a citação, e no segundo, exemplos de máximas comportando, porém, mais uma distinção, ou seja, tanto contendo um critério falso (sem conteúdo moral), e máximas como um critério verdadeiro, o que na linguagem kantiana, lemos como tendo um conteúdo moral. Em suas palavras,

Máximas são o princípio subjetivo da ação e têm de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, um imperativo¹⁰⁵.

A presente passagem contém muitas informações valiosas para o entendimento do conceito da ação em Kant. O fato de a máxima ter validade subjetiva poderia, à primeira vista, gerar a suspeita de que graças a isso, supondo a universalidade como correlata da objetividade, ela deveria ser classificada como inadequada. Mas note-se bem que o que o filósofo diz acima não necessariamente implica em que, por ser um princípio subjetivo, logo deverá dar lugar ao princípio objetivo, a lei moral. Do ponto de vista normativo, nem todos tendem a estar enquadrados em sua concepção de moralidade.

No diferencial de sua concepção moral, algo pode dar a entender, a princípio, que o sujeito não poderá agir a menos que seja por meio de máximas, que antecedem as ações, do que decorre algumas questões que serão vistas adiante. A questão premente é que toda ação moral, ou melhor, ação que *traz* um conteúdo moral é regida por uma máxima distinta de qualquer outra que deixe de comportar um conteúdo moral, e isso pode ser explicado em virtude da presença ou ausência das nossas inclinações, de um lado, ou do dever moral do outro. Antes de verificarmos os possíveis exemplos, parece razoável admitir com Rüdiger Bittner (2004, p. 7) que no seu artigo: *Máximas*, explica que a diferença específica da máxima é sua subjetividade.

105. FMC, 1984, p. 129.

Deste modo, argumenta que com sua validade subjetiva, quer dizer, enquanto *meu* princípio, ela deve reger apenas o querer e o agir englobados dentro dos limites da esfera deste mesmo princípio excluindo-se por assim dizer, o agir e o querer dos outros, que extrapolam o referido espectro. Uma situação problemática captada por Bittner, considera a explicação da máxima por oposição à lei moral como inadequada, mesmo apesar do fato de a distinção ter sido feita por Kant. Ora, não é obscuro que a “distinção” entre dois ou mais conceitos não necessariamente implica em oposição entre eles. Ainda que a distinção entre a faculdade desejante e a faculdade racional corrobore esta premissa em Kant, em outros autores como Aristóteles, diferenciar razão e desejo parece não resultar em uma clivagem definitiva.

O ponto destacado no comentário ao conceito kantiano é simplesmente a constatação de uma circularidade, visto ser a moralidade explicada por um certo conceito de vontade, e o fato desta explicação depender de uma ideia de vontade guiada por máximas. Além desse ponto, mesmo que “toda” máxima esteja dentro dos limites de meu querer e de meu agir, nem por isso os princípios em função dos quais me ponho a agir serão efetivamente máximas, a menos que eu tome esta ou aquela máxima como minha regra. Assim, a regularidade de minhas ações aferidas por um certo observador, não necessariamente indica a incondicionalidade destas mesmas ações.

Pode ocorrer que esta “regularidade” seja na realidade advinda de algo que não preencha a noção de máxima, de modo que no comentário de Bittner, na sequência do anterior: “a máxima vale para as ações não como uma lei objetiva de coisas, mas enquanto eu a queira, antes de mais nada, como a lei objetiva válida das ações, em que a regra existe apenas em virtude de eu querê-la enquanto tal”. Sua própria validade é, assim, transmitida subjetivamente” declara R. Bittner. Isso poderia significar que esta subjetividade da máxima é mais extensiva do que a limitação de seu domínio parece indicar. No caso dos exemplos dados por Kant, em um deles afirma que a ocorrência de uma atitude caridosa poderia soar como um dever, que existem muitas pessoas com tal disposição tão compassiva e desprovidas de vaidade ou interesse, e que por isso sentem um grande prazer em espalhar alegria nos outros e de se alegrar com o contentamento dos demais, em função de sua atitude caridosa.

A respeito disso, esta ação por mais “conforme ao dever” possa parecer, segundo o filósofo, surpreendentemente:

Não tem nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com as inclinações por exemplo, o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta

o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever* ¹⁰⁶.

A máxima figura como um critério falso na determinação de ações pela presença de um conteúdo material justamente como “base” para as ações, o que impede sua universalização. A máxima, neste caso específico, figura como um critério falso para determinação de ações simplesmente pela presença de um conteúdo material justamente como “base” para as ações, o que é um escolho para a possibilidade de sua universalização. A situação se inverte, de acordo com o filósofo, no exemplo de um tipo de filantropo, caso este homem esteja despojado de toda e qualquer compaixão pela sorte alheia, e mesmo assim fosse capaz de perpetrar suas ações em prol destes desventurados, mesmo estando mais ocupado com seu próprio infortúnio do que com o alheio, para Kant, se nestas condições em que nenhuma inclinação lhe serve como estímulo para ações, se “ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral”, afirma o filósofo¹⁰⁷. Neste delineamento, pode-se recorrer a algumas passagens significativas, onde o filósofo moderno acrescenta que:

Uma ação praticada por dever tem seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas [na verdade] na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada¹⁰⁸.

Fica claro aqui sua recusa de todo tipo de concepção ética utilitarista, na qual o que está em jogo é a maximização da felicidade e o afastamento do sofrimento, mediante uma espécie de “cálculo” da razão na busca dos meios necessários para esse fim em particular. Como bem expressa seu apriorismo, no lugar da importância de se apoiar no valor de um objeto externo ao próprio indivíduo. E em terceiro lugar, visa mostrar que a faculdade desiderativa, conquanto seja “ativa” nos seres racionais, juntamente falha por completo em termos da determinação do valor moral das ações. Neste sentido, a consideração da máxima teria como função dar ao agente -mesmo empiricamente condicionado- a conformidade de sua vontade (que para Kant é a *razão prática*) com a universalidade que exige a lei moral pela natureza própria dos seres racionais._

106. FMC, p. 113.

107. FMC, p. 104.

108. FMC, p.114.

Em outro ponto, destaca o filósofo,

(...) se uma ação realizada por dever deve ‘eliminar’ a inclinação e todo objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que lei objetivamente, e, subjetivamente o puro respeito por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações¹⁰⁹.

Via de regra, máxima é um conceito pervasivo nas obras de Kant de cunho moral, e designa o modo pelo qual o agente estabelece um princípio de ação para si próprio -subjetivamente- cuja representação seja universalizável, isto é, que também seja perfeitamente compatível com uma possível “legislação universal”. Querendo dizer com isso que serão desconsideradas para ações moralmente boas as nossas inclinações, interesses, e tendências da sensibilidade, mas que determinada ação deve ser consumada unicamente por puro respeito pela lei prática: o dever, e, “uma ação realizada por dever” observa Kant, “tem seu valor moral (...) na máxima que a determina”¹¹⁰. Muitas são as passagens atestando a máxima como um tipo de critério por meio do qual o agente poderá racionalmente realizar suas ações. Kant não está dizendo que uma e a mesma máxima moral tenha de valer para pessoas diferentes, ou que diferentes pessoas têm de se valer exatamente da mesma máxima, pelo fato de ela ter de servir como princípio universal. Kant está chamando a atenção para o fato de que a razão, por vezes, se encontra em conflito com a faculdade desejanse -nunca se sabe ao certo quando alguém age em *conformidade* com o dever ou se age *por* dever. Por esse motivo, necessário seria estabelecer uma ação moral sob a formulação de um procedimento seguro e bem determinado, e não “vacilante” como o *princípio do meio termo*.

Esta dualidade, o filósofo explica em sua nota textual que a máxima é o princípio subjetivo do querer, “(...) o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática”¹¹¹. Para Kant, como podemos notar pela passagem acima, entre a virtude e o vício haveria um critério que os distingue: a máxima. Sendo a mediedade como critério de distinção entre a virtude e o vício, para este autor, totalmente irrelevante: na verdade uma verdadeira ficção. No texto, o filósofo se refere ao “famoso princípio de Aristóteles”.

109. FMC, p. 114.

110. FMC, p. 114

111. FMC, p. 115.

Kant pode estar alegando que este “princípio”, por se tratar de algo conhecido popularmente entre os “apotegmas antigos”, seria, por esta razão, algo fadado à variabilidade, à contingência, sem fundamento firme. Portanto, algo meramente situacional -incompatível com os requisitos e princípios do seu apriorismo- ou historicamente superado. Kant utiliza em alemão a palavra *grundsatz*, que significa regra ou critério, mas que aqui, associada à palavra *belobte* (famoso ou elogiado), poderia ser traduzido como preceito ou “máxima” (de Aristóteles) difundida no período medieval nos escritos de Tomás de Aquino.

Alguns traços que refletem este modo de conceber a moralidade podem ser identificados desde a antiguidade pelas seguintes proposições: (i) Em Ovídio, *Metamorfoses*, “Irás com máxima segurança pelo ‘meio’ do caminho”; (ii) Em Horácio, *Sátiras*, “O excesso de qualquer coisa se torna vício, nos nossos assuntos há uma ‘certa medida’, neste mesmo sentido, “limites estabelecidos além dos quais ou aquém dos quais inexistente lugar para o direito”. E novamente em Horácio, nas *Epístolas*, onde se lê, “Felizes os que se mantêm na ‘mediania’. E prossegue: “sabedoria insensata, equivalente à perversidade, a que busca ser virtuosa além da medida apropriada”¹¹². Estaria Aristóteles propondo certos preceitos, formulados independentemente das particularidades e circunstâncias nas quais o agente está posto? Precisamos, por enquanto, abreviar esta resposta para compreendermos melhor a máxima como critério de distinção entre o que seria uma boa e uma má disposição moral. Ao estabelecer uma máxima para realizar uma ação moralmente boa, esta deverá satisfazer, como vimos, o critério da universalidade possível, o que serve para assegurar uma coerência do que pode ser exigido para todo agente racional sem que aja qualquer tipo de incoerência entre seus princípios. Em sua nota explicativa da crítica ao princípio do meio termo, na *Doutrina da Virtude* (2003, p. 247) tomando a boa administração como uma mediania, estabelece como vícios, pelo extremo, a prodigalidade (excesso no que se refere ao consumo dos recursos próprios), e pela falta, a avareza (como um tipo de defeito contrário em relação à prodigalidade).

Dentro deste exemplo, Kant busca demonstrar a impossibilidade de determinarmos o que é a virtude pensando nesta “como tendo surgido de uma gradual redução da prodigalidade, por poupança, ou por aumento de gastos pelo avarento, como se esses dois vícios, movendo-se em direções opostas, se encontrassem na boa administração”, o que se configura como uma leitura em termos de quantidade, para mais ou para menos em uma linha contínua.

112. O tradutor da *Metafísica dos Costumes* cita estas passagens como a tradução em acréscimo, de outras citações feitas por Kant em língua latina que remetem diretamente à ideia da mediania, tida em grande apreço pelos antigos, entre elas MC, 2003, p. 246, “*medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus; medium tenere beati; insani sapiens nomen habeat.*”

Do mesmo modo ocorre com o vício, pois este, segundo Kant, não pode ser jamais definido pelo fato de estar além, ou pelo fato de estar aquém da virtude, porém, prossegue, “Diferentemente disso, cada um deles possui sua máxima distinta, que necessariamente contradiz a máxima do outro”. Sobre estas duas passagens, o filósofo comenta que definir a virtude em termos de mediedade não passa de uma sabedoria apenas superficial, considerando este princípio como indeterminado, pergunta Kant, “Pois quem especificará para mim essa mediania entre os dois extremos?”.

É nesse sentido, que a máxima surge como um critério de distinção mais determinado, segundo Kant, do que o princípio do meio termo defendido por Aristóteles. Será isso mesmo? E como foi destacado acima, sua objeção traz como lição que é a relação da máxima, ou melhor, a qualidade da máxima: sua relação com a lei, que será relevante como critério de distinção entre a virtude e o vício.

É provável, remetendo agora ao que falamos sobre dois tipos possíveis de máximas: materiais ou formais, que esta relação da máxima com a lei, que para Kant, é exatamente o que exhibe sua qualidade, deva ser encarada à luz da concepção moral moderna de “colocar os fins” das ações, assim, na segunda seção da *Fundamentação* (p. 139), destaca, “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *reino dos fins*”. O que levanta a questão do problema das máximas não universalizáveis: materiais. De acordo com Kant, ao determinarmos o fim de uma ação em particular sob a base de uma máxima eivada de interesses sensíveis, ou tendo como fruto inclinações nas quais, dois ou mais agentes embora “racionais” poderiam entrar em imediato conflito entre si, haveria uma flagrante contradição no terreno ético, algo que não se coaduna a uma “legislação universal” como Kant assinala da segunda seção em diante.

Neste caso, pensando na estrutura dos exemplos fornecidos pelo filósofo, poderíamos perfeitamente imaginar um indivíduo que “deseje” tornar a avareza um fim para si próprio, pensando com isso estar se afastando de uma atitude pródiga. O avaro, assim, estaria se restringindo ao uso pleno e “lícito” dos próprios recursos, confiando unicamente no prazer da posse dos mesmos. O pródigo, por sua vez, embora seja reconhecido pelo modo excessivo com o qual procede com seus próprios recursos, poderia tomar como uma máxima (materialmente falando) o mero uso destes bens, e isso como um tipo de fim de suas ações. Deste modo, a falsidade atribuída ao famoso princípio aristotélico que situara a virtude na mediedade entre dois vícios, explica Kant, reside no fato de que o verdadeiro modo de separar a virtude do vício

é em consideração da máxima. Máximas deste tipo, isto é, fundamentadas em princípios empíricos não podem jamais ser ampliadas em lei universal, podendo, ademais, como ônus, ocorrer contradições no uso de máximas sem verdadeiro conteúdo moral. Por isso, tal como no exemplo da mentira, como veremos mais adiante, de acordo com o qual, posso pensar em certas vantagens oriundas de uma falsa promessa, mas não posso, enquanto ser capaz de representar o dever, querer efetivamente uma lei universal da mentira, sem obviamente cair em contradição. O mesmo parece valer nestes exemplos, tanto da avareza, quanto da prodigalidade, pois não posso conceber de forma coerente uma lei universal seja da primeira, seja da segunda. Na passagem em que assinala o critério da máxima, Kant (MC, 2003, p. 248) explica, dizendo que:

O que distingue a avareza (como um vício) da parcimônia (como uma virtude) não é o fato de que a avareza leva a parcimônia “longe” demais, mas que a avareza possui um princípio totalmente diferente (a máxima), [não tanto] o de colocar o fim no economizar no gozo dos próprios recursos, mas na mera posse deles, ao mesmo tempo negando-se qualquer desfrutar deles. De modo idêntico, o vício da prodigalidade não deve ser buscado no gozo excessivo dos próprios recursos, mas na máxima ruim que torna o uso dos próprios recursos o fim único, sem cuidado pela preservação deles.

A virtude, por essa razão, conquanto “mova” o agente por “inteiro”, não está associada, como em Aristóteles, ao mundo dos fenômenos contingentes com os quais nos relacionamos pela nossa percepção sensível, em termos não somente de receptividade, mas também em termos da atividade deliberativa, cuja incidência recai não sobre os “fins”, mas sobre “as coisas que conduzem aos fins”. Kant propõe as máximas morais sob a ideia de um “eu” autônomo frente ao mundo fenomênico. Faz parte dessa concepção de autonomia do “eu” a própria noção de vontade racional. É a crença em algo assim que permite excluir a noção de hábito e de educação sentimental do âmbito da virtude. Com isso, ao admitir o conceito de máxima tal como propusera, parece ter afirmado em sua moralidade uma perspectiva de liberdade enquanto liberdade interna do agente, tendo toda a sua efetividade na medida em que não busca fundar ações fora qualquer outro princípio estritamente formal.

As máximas formalmente consideradas, neste sentido, passam a contar como o que indica a diferença entre a bondade e a maldade moral. Se a distinção entre a virtude e o vício não pode ser procurada no grau em que o agente acata certas máximas, mas na qualidade desta máxima: sua relação com a lei, deve-se ter em mente o significado desta última asserção. Em outros termos, que significa a conformidade da máxima com a lei moral?

É neste ponto que o imperativo categórico se torna pertinente na filosofia prática kantiana, na medida em que haveria uma espécie de procedimento racional para que o agente reco-

nheça suas próprias ações como guiadas por critérios universais de ação. Do que também podemos inferir que a virtude aqui envolve a firme resolução de agir como se a máxima de nossas ações pudesse ser convertida em uma lei universal da natureza, o que só poderá ocorrer, segundo Kant, na adoção de máximas formais, em detrimento de máximas materiais. Ao contrário destas últimas, as primeiras extraem sua “validade” pelo fato de estarem todas elas em harmonia dentro de uma legislação (como citado acima, “reino dos fins” de agentes racionais) da própria vontade.

Neste pressuposto, racionalidade e sensibilidade apresentam-se como dois princípios de determinação da vontade humana. Enquanto humanos, se não somos diretamente determinados pela lei moral (daí a necessidade de se pensar as máximas morais), podemos, por outro lado, ser “autores” das leis às quais devemos nos submeter, neste caso, tal obediência pode ser considerada como de fato uma espécie de constrangimento moral: e a “submissão” de uma vontade enquanto humana (imperfeita por não estar naturalmente submetida à lei moral) à lei moral não é outra coisa senão uma obrigação.

Quando falamos do imperativo kantiano, a ideia aqui é da possibilidade da validade formal da máxima¹¹³, uma espécie de teste de adequação desta à lei moral. Esta lei, por sua vez, é condensada no que ficou conhecido como imperativo categórico ou imperativo moral, que se impõe a seres que, embora providos da faculdade da razão, não possuem, segundo Kant, uma vontade perfeitamente boa (devidamente submetida à lei moral) em razão da natureza empírica de suas inclinações: do seu pertencimento à esfera da causalidade natural ou empírica. Podem, no entanto, representar a ideia do bem. Um imperativo, por isso mesmo, não valeria, de acordo com o filósofo, vale relembrar, para uma “vontade divina”, mas apenas para seres humanos.

Na *Crítica da Razão Prática*, as máximas são vistas como sendo princípios práticos. Uma questão que é se o agente, uma vez ciente de sua racionalidade, seu “dever” e suas “máximas”, seria capaz de ser “vencido” pelos desejos, que, não obstante, não participam da moralidade. Veremos isso em outra ocasião. Com base nisso podemos afirmar que toda máxima é um princípio prático, mas nem todo princípio prático é uma máxima válida para uma ação moralmente boa, máximas são mais “restritivas”:

113. “Máximas”, segundo Bittner (2004, p. 11), “diferente de ‘propósitos’, estão submetidas à prova moral direta da universalidade possível”. Propósitos não trazem um conteúdo moral, máximas podem ou não trazer um conteúdo moral”.

Princípios práticos são proposições que contém uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou leis práticas, quando essa condição é reconhecida como válida para a vontade de todo o ser racional¹¹⁴.

A máxima, no que se refere à sua validade, como um princípio prático deverá se adequar ao procedimento relacionado com o Imperativo Categórico Kant apresenta uma teoria moral de modo inteiramente formal na qual as máximas jamais poderão entrar em contradição com os princípios universais válidos para todo ser humano em geral. E fornece um exemplo. Suponhamos um sujeito em apuros financeiros, e que por isso recorra a uma falsa promessa de pegar um empréstimo e pagar no futuro. Segundo Kant, poderíamos até imaginar os resultados imediatos desta prática, e as possíveis consequências desta escolha, mas a pergunta final é se é possível efetivamente “querer” uma lei universal da mentira, obviamente, sem cair em contradição. Quer dizer, intuímos que a própria ideia de “promessa” seria absurda neste caso, “por conseguinte”, declara, “a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destituir-se-ia a si mesma necessariamente”, por inconsistência interna ou contradição lógica, (FMC, 1984, P. 116).

No exemplo em questão, o referido procedimento para “testar” as máximas capta uma contradição com o imperativo moral, segundo o qual, deve-se agir, “Apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2007, p. 129). “Querer” aqui não teria o sentido de fazer efetivamente que minha máxima se concretize em lei universal, mas, no lugar disso, da nossa representação da lei adequadamente relacionada com a *qualidade* da nossa máxima (diante da objetividade da lei moral) em sua relação com a lei, como no trecho de sua objeção a Aristóteles. A impossibilidade de conversão da máxima em lei universal, em razão da contradição desta no procedimento do Imperativo Categórico, deve levar à sua completa rejeição. Este contraste entre universal e particular é frequentemente encarado como um indício de diferença entre uma ética deontológica e uma ética “particularista”. Na ética aristotélica certamente existem menções a certa universalidade e este seria um outro ponto não discutido por enquanto.

Um outro modo de pensarmos a universalidade na ética de Aristóteles seria analisando a estrutura da ação por meio do *silogismo prático* (Alasdair MacIntyre. *Whose justice? Which Rationality*, 1988).

114. CRPr, 1995, P. 29.

Seguindo em diante, no agente virtuoso kantiano, pelo fato de ter sempre que prestar atenção a esta qualidade específica de sua máxima: sua relação de adequação (não necessária) com a lei, que é expressa por um imperativo, através do qual torna-se possível a realização de uma ação exclusivamente por dever, a despeito de suas “tentações” fisiológicas e desejos, a bondade moral envolve a noção de virtude como força, esforço e luta. Algo que não se dá de um modo natural, em razão de uma suposta fissura permanente entre o que exige a faculdade do desejo e o que exige faculdade da razão. A faculdade desejanter, por esse motivo, no que concerne ao âmbito da moralidade, permanece restrita à heteronomia.

Nos capítulos seguintes há uma discussão sobre o papel das faculdades humanas relativas ao estabelecimento dos “meios” (como heteronomia em Kant, e exercício do intelecto prático, em Aristóteles). E se pensarmos que só há mediedade, segundo Aristóteles, no âmbito das virtudes morais, mostrando como a razão atua na esfera das emoções na determinação da justa medida, diz o comentador: “A doutrina do meio termo é uma parte importante da verdade sobre a bondade moral”¹¹⁵. Resta saber como a virtude em Aristóteles, enquanto meio termo, pode encontrar sua relevância em sua ética, depois desta forte oposição do filósofo moderno. Neste intuito, inserimos neste ponto em diante o conceito de mediedade na determinação da virtude como uma possibilidade além da leitura quantitativa, em conexão com a noção de escolha deliberada (προαίρεσις). Veremos se esta ideia de uma “luta”¹¹⁶ deixa de ser um problema à luz da ação do virtuoso em sua ética e outros pontos que merecem nossa atenção. Buscamos neste segundo capítulo discutir três ideias básicas em Kant, articuladas entre si: o dever, a virtude, e as máximas. O primeiro está frequentemente associado com o aspecto formal da moralidade e a ética kantiana recebe o título de deontológica exatamente em função da presença e da importância deste conceito.

Na sequência, falamos da noção kantiana de virtude, e o que se pode constatar é a impossibilidade de pensarmos, segundo Kant, na ideia de virtude, em contraste com a concepção aristotélica, separada do dever. O dever, concebemos aqui como o princípio orientador das ações humanas enquanto humanas, isto é, desvinculadas de qualquer condicionante de nossa natureza não-racional.

115. “The doctrine of the mean is an important part of the truth about moral goodness”, Hardie (1965, p. 157). 116. Desdobramentos desta concepção de esforço moral podem ser encontrados na obra: *A Religião nos Limites da Simples Razão* (2008, p. 55), onde se lê, “O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também virtude (...) por isso, a virtude neste sentido adquire-se pouco a pouco e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta”. Ademais, um trabalho que remete a este fato intitula-se: *Mediania e luta: A virtude em Aristóteles e Kant*, (PINHEIRO, 2010).

Kant por isso, demarca sua ética das abordagens anteriores e na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mostra que segundo seu sistema filosófico moral não é de modo algum defensável que a experiência possa se constituir como “fundamento” da moralidade. E é com base nestas premissas que inserimos a discussão sobre a virtude pela qual o agente moral torna uma ação moral realizável, e esta não é outra coisa a não ser a *força da ação* por puro dever. O agente, por sua vez, enquanto pertencente a um reino dos fins, ao agir, estabelece a priori para si, máximas de ação. Estas máximas, na medida em que envolvem os interesses mais imediatos e estão ligadas às inclinações dos agentes, são máximas materiais, e por isso não têm nenhum valor moral, pois podem estar em contradição com outras máximas. Ao lado destas, porém, encontramos aquelas máximas mediante as quais ao submetê-las ao teste do imperativo moral, ou seja, desde que possam valer como uma lei universal, em um reino dos fins, poderão ser escolhidas como um princípio subjetivo do nosso querer cuja qualidade esteja de acordo com a lei moral objetiva. As máximas, desde que tomadas na possibilidade de sua universalização, devem sempre preceder as ações. Desde modo, buscamos articular a discussão da ética kantiana a partir destes três eixos conceituais, mostrando como o dever requer para sua plena realização a virtude, e que segundo Kant, a virtude não é outra coisa senão a qualidade com a qual o agente resolutamente e de modo firme estabelece para si máximas visando o cumprimento de sua obrigação moral.

Podemos salientar o fato de o virtuoso kantiano estar muito mais próximo do que Aristóteles concebera como sendo o continente. Este é aquele que age de acordo com a razão, embora reconheça desejos e impulsos contrários. Por isso, precisa subjugar-los para que sua ação seja moralmente boa, esforçando-se em luta permanente “contra” e apesar deles. Tal conflito estaria completamente ausente no virtuoso aristotélico, na medida em que neste, razão e desejo pudessem finalmente estar harmonizados graças a um processo de habituação, engendrando uma disposição virtuosa? Veremos isso um pouco mais adiante. De todo modo, provavelmente a afirmação aristotélica de que uma das “partes” da alma: nutritiva e vegetativa, não comparece na virtude humana, seria aceita no intelectualismo moderno. Ocorre que, esta, ao lado da sensibilidade, comum aos animais, segundo Kant, também estaria fora dos limites da moralidade, este sim circunscrito, ao que parece, nos limites da razão pura razão prática.

3. Disposição de agir, Diferença específica e Escolha Deliberada segundo Aristóteles.

3.1. Disposição de agir: a virtude quanto ao seu gênero (ἕξις).

Nosso objetivo neste último capítulo da dissertação é propor uma leitura buscando compreender se a mediedade (μεσότης) pode ser recebida como um conceito relevante na ética aristotélica concernente à determinação da virtude em detrimento do vício, tendo em mente as questões relacionadas com a leitura quantitativa apresentada no primeiro capítulo e discutida no segundo. Para isso, algumas passagens serão cruciais tanto da *Ética a Nicômaco* quanto da *Ética Eudêmia*. É necessário, no entanto, recapitular alguns pontos que foram tratados até aqui para que possamos ter uma visão mais coerente da conexão das partes iniciais deste texto com essa última seção. Iniciamos este percurso mostrando o vínculo estreito que há entre a virtude e a felicidade, a virtude e as diferentes partes da alma humana, e em terceiro lugar, mostrando a ideia do *meio termo* nas ações e emoções pelo viés quantitativo. Vimos que a virtude seria uma condição necessária para a felicidade, mas não suficiente, dada a forte e quase incontrolável contingência inerente às circunstâncias nas quais as ações são perpetradas.

Vimos também que o assunto se restringe à felicidade em escala humana e o que está sob investigação filosófica não é a virtude do corpo (a saúde) mas a virtude da alma. Assim, a felicidade fora considerada como uma atividade da alma, atividade que no mais alto grau seria identificada como o bem para o homem. Após este exame, trabalhamos o tema da alma e suas diferentes partes. A virtude foi ali identificada como sendo uma certa disposição quando uma das partes da alma assume a função de “comandar” ficando ao encargo da outra parte -inclusive isso seria considerado a exata designação de seu “bom” estado- “ouvir” e acatar os ditames da primeira. No que se refere à função “mais elevada” para o homem, dissemos que é a atividade da alma de acordo com a virtude, deixando para o presente momento outras considerações sobre a função mais específica atribuída pelo filósofo a cada uma destas partes da alma, ou seja, sobre qual delas seria responsável por “estabelecer os fins” da ação, ou pela busca dos “meios” em vista dos “fins” da ação, assunto que retomaremos no presente capítulo. A alma, neste caso, seria imanente ao corpo, não havendo em Aristóteles, por isso, a ideia de alma com uma natureza “separada” da matéria do corpo humano, por essa razão também dissemos que ela é tida como o princípio de vida. Nesta sequência, o tema da mediedade foi apresentado pela ótica da leitura quantitativa com um entendimento de “meio” aritmético entre o excesso e a falta.

Contudo, em nota na página 41, ficou muito claro um certo papel operado pelo princípio racional na “prescrição” desse meio termo, descartando-se, por esse motivo, uma concepção de

que deveríamos sentir as emoções moderadamente como se fosse apenas isso que está em jogo nas passagens das *Éticas*. Na passagem da *Ética Eudêmia* referida acima, surge algo que será posteriormente retomado na *Ética a Nicômaco* que é a diferença entre o meio termo relativo à “coisa” e o meio termo relativo a “nós”. Enquanto o primeiro remete diretamente a um contexto matemático (da aritmética), com o meio termo relativo a nós está indicado ali que ele é, respectivamente, o (i) “melhor”, (ii) “é como a ação e a razão ordenam”; e que (iii) “em todas as partes (‘o meio’, não somente no sentido daquilo que se afasta dos vícios, mas do que envolve o intelecto prático) produz as melhores disposições”. A expressão completa é mais precisamente, “ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον: τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος. πανταχοῦ δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἔξιν”¹¹⁶.

Por isso, a mediedade além de sua possibilidade de expressão na explicitação da estrutura das ações humanas, quando aplicado ao campo da filosofia prática, segundo Aristóteles, não poderá ser reduzida à abstração matemática. Esta tese aristotélica nos leva a pensar em uma racionalidade voltada (e ajustada à) vida humana incluindo, em um sentido forte, a nossa sensibilidade, e deste modo a virtude incluiria uma ideia de alma que torne as ações possíveis, sem eliminar o trabalho do desejo e das emoções. E este é um ponto bem delicado dado que uma retomada da ética aristotélica no contexto contemporâneo teria como uma de suas tarefas principais enfrentar o problema da ausência de uma “vontade racional”, tal como pressuposta na modernidade pelo racionalismo kantiano, como vimos no nosso segundo capítulo.

Se houver uma tal “vontade racional”, ou seja, aplicando-se esta tese ao aristotelismo, o resultado seria encontrarmos nele uma razão “autônoma” frente à parte não racional da alma criando uma separação não somente “técnica”, mas realmente necessária entre a razão e o desejo. Outra consequência é que isso torna sua tese da possibilidade da bondade moral centrada nos hábitos, infundada. À luz destas considerações, veremos que Aristóteles, não obstante, trabalhou o tema da ação dando um lugar importante para a razão. Ao fazê-lo, porém, teve como procedimento não a afirmar como o único princípio capaz de orientar as ações humanas para o bem. Ao que parece, a razão também poderia estar perfeitamente a “serviço” do mal.

116. EE II 3 1220 b 28- 30.

Com efeito, sendo o “bem” e o “mal” direções possíveis e abertas para os agentes humanos, podemos levantar aqui a seguinte questão: se a ideia de “vontade racional” tem como prerrogativa a determinação das ações humanas sem a efetiva participação da nossa parte sensível (supostamente heterônoma, ou seja, “presa” à causalidade da natureza), e se é isso um grande escolho na leitura kantiana da ética grega (pelo menos) na vertente do aristotelismo, teríamos que mostrar como e porque esta “vontade racional” não faz sentido (na verdade não existe) no tratamento da *Ética* realizado por Aristóteles. Parte desta tarefa foi cumprida quando mostramos o papel dos hábitos no capítulo anterior. Como outra possível forma de confrontar a ideia de uma vontade racional no intuito de encaminhar esta dificuldade, recorreremos a um dos conceitos centrais de sua *Ética*, e que passamos a analisar: a disposição: ἔξις. Isso se justifica se considerarmos como uma proposição aristotélica o ensino, de acordo com o qual, (i) devemos atentar para nossa maneira de agir se quisermos compreender a formação do nosso caráter, e (ii) a de que importa investigar qual caráter devemos favorecer em nossa formação moral, admitindo que nossa conduta não será senão o reflexo da natureza da nossa disposição de agir, encarnada em nossa prática cotidiana. Neste sentido, diferente da ação vista sob a ótica kantiana, aqui no aristotelismo ético, a finalidade de nossas ações depende da formação da nossa disposição de caráter e coincidirão com elas. No formalismo moral, por outro lado, os atos deverão identificar-se com o dever moral cuja expressão subjetiva e restrita à razão parece remeter ao conceito de vontade.

Poderíamos supor, ademais, que a relação (conformidade ou contrariedade) entre as faculdades racional e desiderativa em Aristóteles no que se refere à pessoa dotada de virtude, pode estar relacionada ao conceito de *mediedade*. As disposições viciosas poderiam, todas elas, serem identificadas como formas de “injustiça” e desmedida, pois compreendê-la em termos quantitativos parece não ser um caminho viável para a formulação, como já assinalado, de regras prévias para cada caso específico e um dos motivos seria devido a um certo nível de formalidade, assim, “A definição de virtude como uma disposição que jaz no ponto médio entre deficiência e excesso está obviamente enraizada em alto grau de abstração e generalidade sendo por isso, um tanto vaga”¹¹⁷. Já que não se trata de um conselho prático, de um dever, ou de uma máxima de ação, seria preciso (i) discutir melhor a definição de virtude (como uma disposição, EN II 4- 6) e (ii) propor uma versão da doutrina com maior alcance empírico. Além da virtude, pode-se questionar igualmente sobre a natureza do vício em Aristóteles.

117. Rapp (2010, p. 420).

É comum iniciar seus argumentos considerando exatamente o sentido contrário do conceito a ser analisado, no presente caso, porém, afirma, “Devemos considerar o que é a virtude”, (τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον)¹¹⁸. Segundo Aristóteles, e como já fora respondido, dos três estados gerados na alma, a disposição¹¹⁹ corresponde ao que é a virtude no que se refere ao seu gênero. Emoções se relacionam com prazer e dor; capacidades possibilitam a afecção das emoções; disposições dizem respeito ao fato de nos portarmos bem ou mal emocionalmente. A qualidade moral, como será mostrado, não pode ser determinada pela “posse” das emoções em si mesmas, muito menos em função de nossa capacidade de (para) senti-las, ou seja, do que se pode concluir (diferentemente da posição kantiana, pelo menos nos assuntos éticos), que elas não são menos humanas do que a razão o é, quando falamos em linguagem aristotélica da moralidade da ação. Apesar disso, no mesmo contexto em que a disposição é identificada como gênero da virtude, é interessante que outra categoria moral surja para mostrar que não somente virtude não é emoção, mas tampouco os vícios (κακία) são, pois, “(...) não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções, mas nos dizemos em função das virtudes e dos vícios”¹²⁰. Linhas antes o filósofo teria dito que portar-se com relação a cólera forte ou fracamente seria portar-se mal, ao passo que portar-se de modo moderado, bem, e igualmente com as demais emoções. As virtudes, então, não são emoções, mas envolvem-nas, no sentido do modo certo de lidar com elas, pois acrescenta, “Além disso, encolerizamo-nos e tememos independentemente de uma escolha deliberada, ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada”¹²¹. A virtude e o vício, por isso, equivalem ao modo pelo qual estamos dispostos a agir voluntariamente, por escolha, e, portanto, dizem respeito ao que está em nosso poder. No início do livro II, no entender de Aristóteles, a virtude moral resulta do *hábito*, de ações reiteradas em uma determinada direção, o que conseqüentemente irá (certamente, mesmo que a pessoa não se dê conta disso, porém em algum momento no tempo) engendrar uma disposição boa ou ruim: virtude ou vício. Se as emoções fossem boas ou más por natureza, e igualmente as capacidades, possuindo-as, seríamos por natureza bons ou maus. Será isso mesmo?

118. EN II 5 1105 b 20.

119. Conforme a orientação de Gobry (2007, p. 74) em seu Vocabulário Grego da Filosofia, o presente termo nos remete a duas referências principais no corpus aristotelicum, quais sejam: (i) O tratado das *Categorias* (no *Organôn* ou *Tratado de Lógica*) e (ii). *Metafísica* Δ, 20. Para o presente autor, o termo poderia ser vertido em pelo menos três sentidos dos quais adotamos o último: a. Estados, b. Modos de ser, c. Disposição.

120. EN II 4 1105 b 30.

121. EN II 4 1106 a 3-4.

Ideia essa que iria de encontro à afirmação posterior a respeito da voluntariedade das disposições, a bondade ou da maldade: não somos nem naturalmente bons, nem naturalmente maus, mas poderemos ser assim qualificados somente em função da nossa *disposição de agir*. A qualidade do nosso caráter não está, neste sentido, determinada por antecipação e aqui é provável que o desejo surja como um certo problema nas ações desde que a parte não-racional da alma (sua “origem”), cuja virtude é uma disposição mediana, não corresponda ao que demanda o intelecto prático em matéria de ação e emoção, em direção às situações concretas que nos permitem agir. Poderíamos indagar o que está envolvido nesse “agir” para que possamos diferenciar a virtude do vício, uma vez que ambos são reconhecidos pelo filósofo como sendo disposições morais.

Embora o esquema excesso, falta e meio termo tenha sido assimilado a uma doutrina da moderação, indicando que ser virtuoso equivaleria a refrear os desejos e atenuar a força das paixões, a ideia de virtude (disposição) como uma mediedade deve estar ligada ao bom funcionamento da parte não racional da alma, “bom” aqui no sentido de melhor condição, pois, da virtude moral, foi dito ser um “extremo”, sem deixar de ser, ela mesma, um meio termo. Neste sentido, Aristóteles avança para elaborar um maior esclarecimento do fato de a virtude: (i) aprimorar o bom estado e desempenhar bem a função daquilo mesmo de que é virtude e (ii) ser a disposição graças a qual o homem bom desempenha bem sua função¹²². É neste ponto que o leitor pode ficar surpreso com o fato de que, para o filósofo, dizer que a virtude é uma disposição supre parte da dificuldade deixando em aberto uma explicação sobre qual tipo de disposição é a virtude. Segundo Aristóteles, saberemos isso quando soubermos o que ela essencialmente é (II 6), o que será visto na segunda parte deste capítulo. Por enquanto desenvolveremos o tema das disposições morais. Algumas passagens da *Ética Eudêmia*¹²³ são correlatas neste sentido, quais sejam: (i) “Temos estabelecido que a virtude é esse modo de ser que nos torna aptos a realizar os melhores atos e que nos dispõe o melhor possível em direção ao maior bem, sendo o melhor e mais perfeito o que está de acordo com a razão”; (ii) “todos defendem que a virtude torna reta a razão”; (iii) “Ora, se a razão ou a virtude são a causa de toda retidão, se não é a razão, então o fim, ainda que não os meios que levam ao fim, será reto em função da virtude”.

122. EN II 5 1106 a 15- 25.

123. EE II 5 1222 a 7; 1227 b18; 1227 b 34- 35. “(i) se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón”; (ii) todos defienden que la virtud hace *recta* la razón”; (iii) “Ahora bien, si la razón o la virtud son la causa de toda rectitud, si no es la razón, entonces el fin, aunque no los medios que conducen al fin, será recto gracias a la virtud”.

Em cada uma destas três passagens a virtude está ligada respectivamente: a) ao fato de realizarmos as melhores ações; b) estar ligada ao exercício da razão; c) E ser responsável pela retidão dos fins das boas ações. A realização das melhores ações está, desta forma, associada ao exercício racional cuja retidão e bondade residem nas disposições adquiridas mediante hábitos constituídos por ações realizadas voluntariamente e por escolha. Do que foi visto agora, parece que ao contrário da virtude, o vício leva inevitavelmente ao erro, tanto em matéria de ação quanto de emoção, embora, neste caso, o aparato do raciocínio teórico, possa não ter sido de todo comprometido ou prejudicado. Sendo assim, se a felicidade consiste na atividade da alma de acordo com a virtude, só pode ser uma disposição *da* alma:

É comum às disposições, por assim dizer, o fato de as possuímos integradas dentro de nós, adquiridas, ‘agarradas’, ‘gravadas’ como uma impressão em nossa alma. Do mesmo modo que a pedra é tomada com a mão e pela mão, possuída, agarrada, assim também estes ‘hábitos’ ou ‘disposições habituais’ são contidas na alma e pela alma¹²⁴.

Uma discussão mais detalhada da disposição $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ seria, em todo caso, necessária; tendo em vista que assim como todo homem é “um animal” mas nem todo animal é homem, ou toda estrela é um corpo celeste, mas nem todo corpo celeste é estrela, ou ainda que toda faca é por definição, um objeto de metal e cortante, mas nem todo objeto cortante de metal é uma faca, assim também, e com mais razão, nem toda disposição é uma virtude, embora toda virtude (quanto ao seu gênero próximo) seja uma espécie de $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$, da alma humana: ou boa (neste caso) ou má, em função de nossas decisões. Nas mesmas situações -tomando o saber produtivo e o artístico como exemplos- se “formam”, segundo o autor da *Ética*, bons e maus construtores, bons ou maus citaristas; o mesmo se dá (com as devidas restrições) com as disposições morais. Uma vez constituída a disposição, as ações serão de acordo a ela. Agindo corajosamente tornamo-nos corajosos, e graças a esta disposição (pela experiência) somos cada vez mais habilitados de engendrar ações corajosas, e o mesmo vale para as outras virtudes morais. O vício em sentido oposto, é como algo que nos afasta do bem humano e da felicidade. Ocorre, decerto, que sendo o homem o “princípio” de suas ações, virtude e vício não se constituem involuntariamente, por esse motivo ele pode ser qualificado como um agente, por se modificar por uma “causa motora” que lhe é propriamente interna.

124. Araiza (2014, p.156) “É común às disposiciones, por así decir, el que, las poseemos dentro de nosotros integradas, adquiridas, agarradas, signadas como una impronta en el alma. Así como la piedra es tomada con la mano y por la mano, asida, agarrada, así también estos hábitos o disposiciones habituales, son tenidas con el alma y por el alma”.

Enquanto a proposta de que a ação envolve a noção de “vontade racional” se vale de uma ideia de homem no qual a retidão de suas ações se restringe à sua razão pura, em Aristóteles, o ser do agente passa pela realidade de que este contém uma matéria cujas afecções podem ser aferidas em virtude de sua alma: o homem é um animal político, que, ao contrário dos deuses, “padece” nas relações uns com os outros, isto é, enfrenta situações que lhe permitem pensar, sentir e agir, vale-se de sua sensibilidade. Apesar disso, o que realmente determina a virtude para Aristóteles? É deste último conjunto de passagens da *Ética Eudêmia* (mas não apenas destes) que surge o seguinte problema: A virtude não é diretamente identificada com as emoções, no entanto, ela engloba o elemento desiderativo da alma humana, no sentido da possibilidade de nos portarmos bem ou mal com relação às nossas paixões. Precisamos esclarecer melhor como a virtude, deste modo, vai gradativamente (mediante aos bons hábitos) se integrando em nossa alma. Outra questão é saber como esta disposição, enquanto virtude moral, de acordo com o filósofo, se constitui como aquilo que (dissemos antes) torna “reto o fim” de nossas ações. Com isso em vista, a princípio, o elemento “diretivo” de nossas ações surge como essa disposição da alma impossível de estar separada da nossa natureza empírica (algo muito distinto da noção de *dever e máxima* tratados no capítulo anterior), cuja formação e operação investigamos a título de uma ἔξις: como uma disposição da alma “aberta” à ação.

Como se formam as disposições na alma humana? Vimos acima algo muito significativo para compreendermos a ação em Aristóteles. É a sua recusa de que os assuntos éticos possam de algum modo ser reduzidos a categorias abstratas ou puramente intelectuais distantes da realidade prática, o meio termo nas ações e emoções, por esta razão, difere do meio termo da “coisa”, que como vimos, é classificado nos moldes da Aritmética. Isso não equivale dizer que o estagirita oponha conhecimento ou teoria e prática. Na verdade, significa dizer que ele confere à prática uma certa anterioridade relativamente ao conhecimento. Isso serve como pano de fundo explicativo para suas muitas analogias com as técnicas como exemplos de práticas que vão passo a passo gerando uma propensão capaz de favorecer a realização da respectiva atividade.

É algo que, como frisado pelo filósofo, sempre aprendemos fazendo. Esse “fazer”, ao que tudo indica, tem a possibilidade de ser instaurado em nós. É assim que passamos de um estágio em que realizamos certos movimentos, sem que estes movimentos sejam executados graças a uma arte que esteja efetivamente presente em nós, para um estágio no qual aprendemos pela prática uma técnica, e o que realizamos a partir desta “retenção” do “saber fazer” já não é por obra de um comando externo ou pelo acaso, mas pelo respectivo saber que se “imprime” dentro de nossa alma em função da prática.

O conhecimento, neste caso, tem “início” não propriamente pela aplicação da dedução, mas em virtude da própria experiência. Deste modo, devido ao tempo em que passamos a “fazer” algo “bem”, é justamente esta qualidade que se instala em nós, e a recíproca é verdadeira, e isso se aplica isso no caso do saber produtivo bem como no caso da dimensão prática. O bom artista, neste caso, desfruta de uma disposição de alma tendo em vista o fato de realizar sua atividade (pouco importa qual seja ela) com base na “verdade” inerente àquela arte, isto é, de modo condizente com a natureza do seu ofício. Neste caso, em que pese a diferença apontada por Aristóteles entre “fazer” e “agir” (sendo o “fazer” baseado em um “método”, e o “agir”, por “escolha”) permanece a necessidade de um “raciocinar com retidão”, relacionado com o verdadeiro, e prescindindo, por isso, de uma falsa maneira de dispor da razão na ação de produzir alguma coisa, e sem que haja a necessidade de este algo existir ou não. Neste pensamento, a “Arte é uma disposição concernente ao ‘fazer’ envolvendo um raciocínio verdadeiro, enquanto a falta de arte (ἀτεχνία) é uma disposição (qualidade da alma) relacionada com um falso modo de raciocinar”¹²⁵.

Embora “fazer” e “agir” não sejam o mesmo, pois não existe um método infalível pelo qual se poderá determinar (a qualquer tempo) a mediedade nas ações e emoções, ocorre algo similar ao “fazer”. Permanece na compreensão do agir, a ideia da verdade ou da falsidade, ou em sentido moral, os conceitos de bondade e maldade, do vício ou da virtude. Assim, não há a menor chance de uma disposição formar-se em nós sem que seja pelo hábito fruto de escolhas sucessivas no decorrer do tempo em que transcorre a vida. Isso parece estar em pleno confronto com uma teoria da ação sob a base de uma *vontade racional* que exclua nossas emoções e desejos, em cujas atividades passamos a experimentar prazer ou dor: o virtuoso, ao agir conforme sua disposição -na medida em que é capaz de ajustar-se em cada parâmetro nos quais o bem na ação pode ser predicado, seja o onde, o como, ou com quem, sentirá prazer; por outro lado, agindo contrariamente a esta mesma disposição, experimentará um sentimento de dor ou pesar. Com o vicioso, a experiência da dor surge na ocasião em que se põe a agir contra sua disposição, e o prazer que lhe concerne -tal como os doentes que não distinguem o bom sabor dos alimentos ou o peso real dos objetos- é fruído na base de um excesso ou de uma falta de retidão, graças à má qualidade de sua disposição para agir como tal, em linguagem aristotélica, ele errará exatamente naqueles aspectos (e padrões) em que o virtuoso acerta, e isso se torna manifesto na prática: o vicioso não tem o “nobre” como alvo final.

125. “Art is a state concerned with making, involving *true* reasoning, and lack of art on the contrary is a state concerned with making, involving a *false* course of reasoning”, EN VI 4 1140 a 20- 24.

É a experiência que favorece tanto a aquisição quanto o aperfeiçoamento de uma boa ou má qualidade da alma sempre que é possível decidirmos nas situações particulares (cada uma das quais contribuirá na formação de uma ou outra disposição) em que agimos. Ao falarmos aqui de “experiência” queremos designar não os atos tomados isoladamente e de forma meramente aleatória, mas um feixe de ações cujo conjunto assentimos deliberadamente e que recolhemos dentro do nosso ser, e isso nos leva a entender a importância dos hábitos (bons costumes) no tratamento da ética aristotélica, no sentido da formação de um ambiente (político) que estimule ações virtuosas e que desfavoreça a prática da perversidade moral (vícios). Enquanto as “coisas” do mundo são como são e não sofrerão alterações que estejam fora de sua natureza intrínseca, nós, por muito menos de mil ou dez mil vezes que leiamos um texto, adquirimos familiaridade e uma disposição para a leitura, o mesmo, segundo Aristóteles, não se dá nem com a pedra, cuja natureza é sempre a busca da parte mais ínfima da superfície, nem com o fogo, cuja tendência (em virtude de sua natureza) é se projetar para as regiões mais altas.

A diferença é que somos responsáveis pela nossa disposição e conseqüentemente pelas atividades que dela procedem, sem abstrair da nossa função desiderativa. A partir do momento em que uma disposição se torna mais e mais fixa, ou em outras palavras, na medida em que o caráter adquire uma certa feição, poderíamos esperar desta pessoa atitudes cada vez mais concretas e condizentes com esta sua qualidade de caráter, a expectativa, neste sentido, é que se conduza bem sem ser por obra do acaso, mas com plena consciência de seus atos. “A dizer a verdade”, afirma Heller (1983, p. 227), quanto mais desenvolvida a disposição, mais concreta é a possibilidade e menos importante é o papel do ‘acidental’ no processo de realização”.

Se este for o caso já que a virtude moral, sendo a melhor condição da parte não-racional da alma foi associada por definição no livro II a uma disposição voltada para o campo prático, o que é uma disposição habitual? Uma resposta exaustiva exigiria mais do que esta dissertação pretende responder, mais é possível traçarmos um argumento para oferecer uma explicação razoável. Sobre o papel da experiência, podemos ler nos *Segundos Analíticos* (18), algo pertinente ao que temos exposto. Trata-se de um trecho da obra em que o autor realça a importância da experiência na constituição das “ciências”. Na passagem a seguir, podemos perceber com mais clareza qual é o papel da sensação para o estagirita:

E é manifesto que se falta algum sentido necessariamente faltará alguma ciência, qual será impossível adquirir, se é verdade que aprendemos ou por indução, ou por demonstração, mas a demonstração se efetiva por meio dos universais, a indução a partir dos particulares, e é impossível contemplar os universais a não ser por indução [...] e é impossível que seja feita a indução sem ser por meio da percepção, [...]

pois, tampouco é possível adquirir ciência a partir dos universais sem a indução, nem por meio da indução sem o auxílio da percepção¹²⁶.

A sensação ou percepção (αἰσθήσις) surge aqui como requisito fundamental para toda ciência (qualquer tipo de conhecimento, seja lógico, técnico ou prático) e mesmo para aquisição das virtudes morais enquanto boa disposição da alma. Na realidade, é a experiência habitual que produz as “ciências” às quais se instalam em nós como um conteúdo adquirido pela prática. A sensação é a faculdade mediante a qual a alma tem a propriedade de receber dentro de si a forma dos objetos sensíveis sem a sua matéria (*De Anima*, 424 a 17).

Do mesmo modo que a cera é capaz de “receber” a forma do anel sem (a matéria) o ouro ou sem o bronze, ou o olho de “perceber” e distinguir as diferentes cores, porém, sem a matéria dos objetos que afetam os sentidos, assim ocorre com a alma. Por essa razão, a ἕξις designa a disposição habitual (algo mais duradouro do que um simulacro de “disposição”, mais efêmera como sentir calor ou estar gripado) graças a qual a alma passa a *ter* ou *possuir* algo. A diferença entre as diferentes disposições é simplesmente que se a disposição é demonstrativa, é ciência, se é produtiva é arte, se é contemplativa é sabedoria, e finalmente se é prática, é prudência. Esta última, segundo Aristóteles: “É uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”: (i) disposição; (ii) acompanhada de razão, (iii) sempre verdadeira; (iv) como não é demonstrativa, é, ao contrário, prática, e (v) referente aos bens humanos¹²⁷.

Para Aristóteles, neste caso, seriam cinco em número as disposições pelas quais a alma declara com verdade ao afirmar ou negar: a arte, a ciência, a sabedoria, o entendimento, e a prudência. Ora, falamos das disposições morais como fatores pelos quais realizamos as respectivas atividades e agora podemos perceber a afirmação do filósofo de que a percepção da verdade nos domínios da ação é realizada pela disposição prática que pressupõe a parte desejante da alma. Então, haveria um nexos necessário entre disposição e prudência? A disposição é somente uma parte da definição dada por Aristóteles daquilo que a virtude é, e nesta parte da definição o filósofo se limita a examiná-la mostrando o requisito fundamental pelo qual podemos ser chamados de bons ou maus.

126. “Y es manifiesto también que si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, la cual será imposible adquirir, si es verdad que aprendemos o por inducción o por demostración, pero la demostración se realiza a partir de los universales, la inducción a partir de los particulares, y es imposible contemplar los universales a no ser por inducción [...] y es imposible que sea hecha la inducción si no se posee percepción, [...] pues tampoco es posible adquirir la ciencia a partir de los universales sin la inducción, ni a través de la inducción sin la percepción”.

127. EN VI 5 1140 b20-21.

O critério pelo qual podemos ser elogiados ou censurados é aquilo que está em nosso poder, e colocamos em curso por meio de uma decisão que seja realmente nossa. A diferença específica das disposições em geral são os diferentes modos em que o “conhecimento” pode se manifestar dentre os cinco possíveis “saberes” listados acima pelo autor da *Ética*. Como foi mostrado em nota 119, o texto da *Metafísica* Δ 20 poderia nos ajudar na compreensão do significado da disposição. Segundo Aristóteles, “O termo ‘hábito, posse, estado’ (ἔξις), significa, num sentido, certa atividade própria do que possui e do que é possuído, como uma ação ou um movimento. De fato, quando algo produz e outro é produzido, entre um e outro existe a ação de produzir”.

Para exemplificar o significado de “disposição” aqui, o filósofo recorre a uma analogia com o ato de estar vestido com uma roupa, neste caso, haveriam no mínimo três entidades pelas quais poderíamos compreender isso. Assim, o ato de “possuir” algo requer mais outras duas instâncias para que se dê a relação dessa “posse”: é necessário que exista alguém que seja capaz de possuir, ou seja, o possuidor. Além deste que denominamos possuidor, deve haver algo que se possui, ou seja, a “coisa possuída”. Do mesmo modo que acontece com as outras formas de “ciência”, não poderia existir o artista sem que este seja aquela pessoa que, de fato, “possua” ou traga consigo na “alma” a arte, e, por conseguinte, esteja muito mais propenso que o não artista a produzir os elementos inerentes ao seu saber. O mesmo se dá com o conhecimento científico, já que não existe em outro lugar que não seja na alma daquelas pessoas que “trazem” consigo o conhecimento “gravado” em suas almas. Deste modo, já que o saber científico deve existir na alma do cientista enquanto possessão, para que se efetive o ato de conhecer, será necessário que haja a pessoa que conhece e o “objeto” capaz de ser conhecido. O conhecimento seria, então, uma espécie de meio termo entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.

Da maneira como acontece no exemplo da cera dado acima (a cera como analogia para a alma humana), observa Araiza (2014, p. 158), “(...) a impressão -como uma possessão- a exemplo do saber gramatical: o gramático é o intermédio entre a cera que recebe a impressão gravada em si e o objeto cuja imagem ou forma ficou gravado nesta cera”. Mas, e no caso da *Ética*? Neste caso, devemos tomar como pressuposto uma comunidade política no interior da qual as disposições podem ser cultivadas, em outras palavras, virtude e vício são modos ou possíveis formas de caráter formado gradativamente graças ao hábito. Como observamos, uma vez formado o caráter, este permitirá que se realizem ações em conformidade com a disposição adquirida, um certo modo de agir dentro da sociedade, que poderá ser virtuoso, como no caso da coragem, da tolerância ou de forma temperante, sem descartar a possibilidade de ações contrárias a estas das muitas outras que poderiam ser listadas aqui: os extremos opostos. O modo pelo qual a disposição moral é constituída, portanto, realiza-se através do que nos

informam nossas emoções e a nossa sensibilidade, pois não parece muito adequado no uso corrente que fazemos da linguagem, ao falarmos do caráter, chamar uma pessoa de “sábio” ou de “perspicaz”, embora a sabedoria não deixe de ser a manifestação de uma certa disposição humana. É na vida em comunidade que temos a oportunidade de agir de modo nobre, de acordo com as virtudes. Tendo dito isso, “Com efeito”, afirma Aristóteles, “ao falar a respeito do caráter não dizemos que alguém é sábio ou perspicaz, mas que é tolerante ou temperante, mas também elogiamos o sábio segundo a sua disposição: chamamos de virtudes as disposições dignas de elogio”, (EN I 13 1103 a 6-10).

É por ser a virtude moral (ou do caráter) engendrada em nós pelo hábito, envolvendo um modo de lidar com nossas paixões e desejos, pois somos propensos a “receber” em nosso ser as referidas disposições dignas de elogio, que seria claramente inviável pensarmos aqui em uma vontade racional pela qual pudéssemos agir independentemente dessa parte não-racional da alma como instância que mesmo não “possuindo” ela mesma o princípio racional, poderá “ouvir” e atender aos seus comandos. Não se trata aqui, portanto, de uma racionalidade apta a produzir imperativos de ação pautados na universalidade de seres humanos racionais. O que encontramos na filosofia prática aristotélica aproxima-se muito mais de juízos e de avaliações operadas pelos agentes em determinadas situações da vida, embora as primeiras linhas do livro II apresentem uma “divisão técnica” entre as virtudes intelectuais e morais, a virtude tem como horizonte, de um modo geral, o nobre e o belo.

Não há, por conseguinte, uma fissura entre (i) “liberdade”: posto que as ações terão sempre a propriedade de estarem “abertas” aos seus contrários, significando que àquilo a que se pode dizer sim, pode-se também dizer o não (gerando o problema da possibilidade de mudança de caráter), e do outro lado da fenda, a (ii) “natureza”; parece que natureza e liberdade não estão em oposição em Aristóteles. Nesta circunstância, e para realçar estas diferenciações, Aristóteles põe como o elemento movente a faculdade desiderativa e não um suposto “λόγος” atuando desvinculado ou contra esta função da alma, mas teríamos que admitir essa possibilidade caso concordássemos com essa “vontade racional pura”. Se aceitarmos a tese de Aristóteles segundo a qual o intelecto, por ele mesmo não move coisa alguma, mas que o que “põe” o agente que age em movimento é o desejo, poderíamos recorrer à outra parte do exemplo anterior na sequência do texto da *Metafísica* Δ 20.

Nele o autor compara a disposição “como um (tipo) de ação ou um movimento” (ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις). Se, como dissemos, o que “gera” o movimento é o desejo e não o “puro intelecto”, é preciso que existam, como no exemplo anterior, três instâncias. O movimento é possível desde que esteja presente algo que “mova” e outro capaz de ser “movido”; o elemento movente, move, ou empurrando ou, pelo contrário, atraindo para si, puxando. Desta maneira, um pode ser chamado de motor, ao passo que o outro chama-se movido, o que se dá entre um e outro é o meio termo, o movimento: que pode ser aqui compreendido como a própria ação humana aberta para bem ou para o mal, a depender do modo pelo qual a pessoa se porta relativamente às emoções. Isso requer certo movimento de modo a possibilitar pelo hábito o surgimento das virtudes ou dos vícios, como nos ensina o filósofo ao dizer que entendemos,

(...) por disposições, aqueles [‘estados da alma’] em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte (excessivamente) ou fracamente (em falta), portamo-nos mal, se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções¹²⁹.

Esta passagem da *Ética a Nicômaco* alude ao exemplo da *Metafísica* se pensarmos no movimento envolvido no ato de sentir as emoções de modo forte ou fraco, que seriam formas inadequadas, ou de um modo moderado, o que seria o movimento a partir de uma disposição que nos torna aptos a encontrar uma justa medida nestas ações e emoções. Por isso, como foi dito no primeiro capítulo, só há mediedade no âmbito das virtudes morais, como condição de máximo bem da parte não-racional da alma que é a sede dos desejos humanos: do querer, dos apetites, e dos impulsos. Em Aristóteles, portanto, a menos que estejamos em “posse” de uma boa disposição, pelo cultivo de bons hábitos, o que requer uma vida cujo florescimento se realize em uma comunidade política (virtuosa), não poderíamos agir bem simplesmente devido à presença e exercício do princípio racional como algo “acabado” em nosso ser. Na realidade, assim como os exercícios (movimentos) excessivos ou escassos tendem a corromper o vigor físico, os excessos em atividades em matéria de prazer são capazes, segundo Aristóteles, de debilitar o “princípio das ações”, embora não seja necessariamente capaz de prejudicar a totalidade do princípio humano orientado para o saber teórico como já exposto brevemente. Sem alegar diretamente que as virtudes morais envolvem a presença da razão, no sexto livro da *Ética* o autor não se furta a comentar que o “princípio” da ação poderia ser “destruído”.

129. EN II 4 1106 a 26-29.

O contexto se inicia quando procura a definição do que é a virtude do intelecto prático. Há uma clara percepção da dificuldade (ou impossibilidade?) de defini-la abstratamente, o que o levou a buscar na realidade da cidade, as pessoas consideradas virtuosas. Estas, na perspectiva da excelência em matéria de ação, são pessoas, de acordo com o filósofo, capazes de deliberar bem sobre o que é bom e sobre o que convém, tanto do ponto de vista ético, referindo-se a si como parte de uma sociedade mais ampla, quanto do ponto de vista político, graças ao qual pode ser chamado de cidadão. Acontece que não se delibera sobre aquilo que não pode ser alterado, ou seja, sobre as coisas que sabemos serem fixas em relação às suas naturezas.

Na sequência do argumento, se deliberamos apenas sobre as coisas sobre as quais podemos interferir e alterar por meio de nossas ações e escolhas, e não sobre as coisas que são como são por necessidade, a disposição moral pela qual agimos bem, conclui Aristóteles, não poderá ser ciência, e tampouco arte (agir e fazer são coisas distintas). Desta forma, as disposições podem ser boas ou más: será virtude quando se referir à qualidade da alma que nos permite “ver” no momento oportuno como devemos verdadeiramente agir, não por uma *máxima*, mas pressupondo o elemento racional.

Por outro lado, a disposição será má (ou viciosa) quando graças a este modo de se portar com relação às emoções, forem tomados como “alvo” -em virtude de um juízo distorcido por esta má disposição- o prazer em si mesmo como um bem, e não como algo resultante de atividades em vista do bem real (e belo).

Na conclusão destas premissas, temos uma ideia da aplicação das analogias da saúde e da ginástica no campo da ética, no sentido de que o melhor estado em que podem estar a saúde e o vigor do corpo não pode ser, nem no excesso nem a falta, pois nesse caso seriam ambas corrompidas a saúde e o vigor, mas na mediedade, como uma espécie de “boa proporção”, para, respectivamente: produzir, aumentar e preservar a boa condição do corpo. Admitindo-se o papel da parte não-racional da alma na constituição do “princípio da ação”, no lugar do intelecto “puro” e determinante das ações, temos, na opinião de Aristóteles, para mencionar a virtude moral no tocante a uma certa classe de prazeres, a seguinte asserção:

Este é o motivo de chamarmos ‘temperança’ por este nome: pois ela ‘preserva a prudência’. O que ela preserva é o julgamento do tipo que temos descrito. Não é qualquer julgamento que os objetos de prazer e o sofrimento pervertem, e.g. o juízo de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente juízos sobre atos a realizar. Pois as causas donde se originam as ações estão no fim que elas almejam, mas as pessoas que tem sido arruinadas falham em ver essas causas -de ver que por causa deste ou deste outro se deve escolher e fazer seja o que for que decide e pratica; pois o vício é destrutivo da causa que dá origem à ação¹³⁰

Deste modo, compreendemos que a proposta aristotélica quanto ao conceito de virtude opera sem excluir o papel desempenhado pela parte da alma pela qual poderemos, uma vez educados para o bem, estarmos desejosos e sermos atraídos. Vemos também que o pleno exercício do princípio racional relativo ao domínio prático não poderia ser comparado a uma entidade imune aos efeitos dos nossos aspectos não cognitivos, mas de alguma forma exige-os para que possamos atuar como agentes virtuosos. E agir virtuosamente seria outro modo de dizer que quando surge a circunstância para manifestarmos a virtude, somos capazes de julgar o mérito desta situação, graças à nossa boa disposição formada pelos hábitos. A ação virtuosa, neste caso, também poderia ser comparada com a “atividade” da visão em que se pode passar da potência ao ato. Pois, assim como a vista “existe” em potência, para que aconteça a atividade da visão propriamente dita, é preciso que o objeto da visão esteja ao seu alcance, ou melhor, é preciso que a coisa “para ser vista” esteja presente. O olho, que está em potência de ver, na presença desse “algo”, vê, isto é, passa da potência ao ato correspondente à sua função enquanto sentido. Enquanto o “bom” olho vê bem, o “mau” olho, por desempenhar mal sua função ou razão principal de ser, vê mal, significando que cumpre mal sua finalidade essencial. O ato da visão requer, supondo a “boa visão”, um bom estado dos olhos e um objeto que lhe esteja adiante para ser visto. Temos assim, entre a vista e seu respectivo objeto, a visão como “ato” intermediário, mediando um e outro extremo, e isso poderia ser uma explicação razoável, ainda que sucinta, da faculdade visual em linguagem aristotélica. Voltando para o caso das ações humanas, diante de uma situação particular da vida podemos ser capazes de “saber” (julgando bem) o que fazer, ou, como o exemplo acima sugere, se a nossa capacidade de agir -na base dos ‘primeiros princípios’- não estiver estiolada, segundo Aristóteles, é como se a ocasião oportuna funcionasse como o objeto da visão, ou como a som para o sentido da audição. Ao despertarem estes sentidos possibilitando, tanto a visão como a audição, despertam, por analogia, o nosso ser para um movimento e uma ação na direção do bem, propício e ao alcance da nossa escolha.

130. This is why we call temperance *sōphrosunē* by this name; we imply that it preserves one’s practical wisdom (*sōzousa tēn phronēsin*). Now what it preserves is a judgement of the kind we have described. For it is not any and every judgement that pleasant and painful objects destroy and pervert, e.g. the judgement that the triangle has or has not its angles equal to two right angles, but only judgements about what is to be done. For the originating causes of the things that are done consist in the end at which they are aimed; but the man who has been ruined by pleasure or pain forthwith fails to see any such originating cause — to see that for the sake of this or because of this he ought to choose and do whatever he chooses and does; for vice is destructive of the originating cause of action, EN VI 5 1140 b 13- 19.

Porém, como ficou assentado que é o desejo que move e que o intelecto só é “movente” quando dirigido a uma finalidade, parece que outra maneira de considerar o homem virtuoso é como alguém cuja disposição lhe dirige sempre para o bem verdadeiro em detrimento do falso (do bem aparente), em matéria de ação. Há uma passagem que poderia nos ajudar a ver como Aristóteles compreende a questão:

Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer (desejo) o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório. (...) o virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver verdadeiro em cada coisa como se fosse um padrão e uma medida delas¹³¹.

Embora nesta passagem o agente em vista não seja propriamente o prudente¹³², ela nos permite compreender que o “homem bom” decide bem ‘segundo a verdade’ do mesmo modo que às pessoas saudáveis o gosto dos alimentos lhes aparece como o que são originalmente: enquanto o saudável é capaz de distinguir entre o “real” sabor e o sabor falso, aos doentes, o sabor real dos alimentos não lhes é evidente, por definição, “oculta-se”. Deste modo, ao homem virtuoso enquanto tal -como o agente que personifica a boa condição da ‘alma’- as coisas que são realmente boas se apresentam realmente como um bem e as coisas más como um mal, razão pela qual decide pelas primeiras e evita as últimas, o que equivale a dizer que pela observância (na prática) de atos diligentes, estas ações acabaram por se tornarem fixas em sua alma, no sentido de não ser negligente para com os objetos próprios e compatíveis com o seu caráter: o belo, o proveitoso e o agradável. Nestes três pontos, sua disposição lhe permite sempre “descobrir” o bem em cada circunstância, ser virtuoso aqui significando alguém cujo modo de ser é diligente e atento, que sente prazer na busca destas coisas e dor ao agir contrariamente a elas. Por isso ele é como um “padrão” e a “medida” para os demais homens da cidade, como o indivíduo “são” o é para o saber médico. Assim como no caso dos doentes, compara Aristóteles, o homem perverso teria como “objetos” de busca: o feio, o danoso e o penoso: a verdade quanto aos bens humanos se “encobre” para estas pessoas.

131. EN III 6 1113 a 25-34.

132. De acordo com Zingano (2008, p. 197) “O homem virtuoso (σπουδαίος) não só age bem, como também apreende as razões de seu agir; ao apreendê-las, ele se torna prudente (φρόνιμος). Aristóteles precisa destes dois termos para mapear com mais exatidão o domínio da virtude: enquanto no prudente é ressaltado o papel da virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, no homem virtuoso, o que é posto em realce é o fato de suas disposições serem virtuosas ou moralmente boas”.

O perverso não é capaz de “delimitar” o bem real nas ações. Além disso, algo deve ser dito em relação à analogia dos sentidos mediante aos quais a alma teria condições de “apreender” a forma dos objetos sem a sua matéria. Na *Ética*, o filósofo expõe que no funcionamento dos sentidos, nós não passamos a ver ou a ouvir graças ao exercício da visão ou do sentido da audição, mas sendo primeiramente “possuidores” destes sentidos, respectivamente vemos e ouvimos. Não passamos a ver no decurso de um período quando os olhos uma vez já habituados, passam a ver melhor. Segundo o filósofo, somos potencialmente capazes de utilizá-los posto que “surgem” em nós naturalmente. Com as disposições, ocorre que, do ponto de vista de sua proveniência nenhuma delas surge naturalmente em nós, como dissemos em outro ponto, o que “temos” de natural são nossas emoções e a capacidade de senti-las.

De todo modo, a questão aqui não é propriamente a aquisição da disposição, mas a atividade constante da alma segundo virtude na formação do caráter. Pensar que se a “definição” de felicidade fosse com respeito à disposição somente, deixaria em aberto sem sabermos exatamente de que tipo de disposição estava falando: virtude ou vício, seria ignorar que tanto para Aristóteles quanto para Platão, o virtuoso “é” feliz e o perverso infeliz, como foi mostrado na referência ao tirano que fizemos no primeiro capítulo. Seria mais adequado pensarmos em um sensível afastamento de Aristóteles da concepção de virtude nos moldes platônicos.

Que ela é uma disposição parece ser aceito por ambos, a partir da admissão de que a virtude humana, como uma espécie de “função”, por certa semelhança com a função dos olhos ou a do cavalo (tal como na *República*), “(...) é a disposição pela qual o homem se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio”¹³³, mas que ela é diferente de um saber teórico não parece estar muito claro se isso seria igualmente aceito no platonismo. Ademais, como foi discutido no livro I quanto à objeção à ideia do Bem, se aplicarmos as teses platônicas aos domínios da ação, teríamos não apenas “graves” aporias, mas dificuldades insolúveis. Tendo isso em mente, devemos analisar melhor a ideia e possibilidade de o virtuoso não enfrentar um conflito entre suas faculdades racional e desiderativa, em que seus desejos e emoções poderão “atender” ao que o intelecto prático prescreve como uma mediedade, razão pela qual, além de definir a virtude como uma disposição de caráter (dada a possibilidade cumulativa resultante de nossos atos), expõe que a virtude é uma mediedade, diferindo, por este “ajuste” dos vícios.

133. EN II 5 1106 a 20- 25.

Existem várias passagens da *Ética a Nicômaco* e da *Ética Eudêmia* nas quais as virtudes morais são tratadas assim, enquanto os vícios são considerados como extremos que deverão ser evitados. Antes de abordá-las vamos recapitular o caminho traçado até aqui. Partimos do princípio de que as ações seguem as disposições que são adquiridas por meio dos hábitos. Os hábitos são ações que, devido à intensidade e frequência com que são praticadas, por semelhança com o que ocorre no campo da arte, geram em nós uma boa ou má propensão de agir em conformidade com a qualidade destas disposições. Assim, da maneira pela qual nos habituamos agir, dependerá a formação do nosso caráter, e daí toda a atenção devotada às ações particulares nas lições de Aristóteles sobre a nossa formação inicial.

Mostramos a inviabilidade da inclusão da noção de uma “vontade racional” no tratamento da ética aristotélica, considerando a virtude moral como o bom estado da parte não-racional da alma humana que, segundo Aristóteles, é produzida em nós pela “boa experiência”, uma vez que as ações estão abertas aos seus contrários, isto é, diante de uma dada situação, posso decidir pelo sim ou pelo não, sem que por isso, disponha de uma *máxima*, um *dever universal* ou de regras preestabelecidas por um suposto intelecto “puro” e estranho à “matéria” humana.

Deste modo, a concepção de alma humana, nos permite compreender a propriedade pela qual as disposições são formadas em nós, após a experiência (memória) como o exercício reiterado de ações em um certo sentido. Não nos tornamos virtuosos em função de um conhecimento dedutivo, mas pela experiência pela via da sensação, o que requer a sensibilidade ao lado da racionalidade, nos quais a alma “recebe” a forma sem a matéria deles como uma espécie de “possessão”, e a constituição do aparato racional, tendo como atributo a “percepção” dos universais.

Observamos, então, que tanto a virtude quanto o vício são disposições, nas quais a virtude tende a favorecer a vida boa, as melhores ações e retidão do “fim” das ações, e que o virtuoso é visto por Aristóteles como a “medida” da pessoa cuja disposição é excelente. O vício, em contrapartida -como uma disposição má da alma humana- e enquanto efeito de ações por excesso ou por falta, afastadas do justo meio, poderia, segundo Aristóteles, “destruir” o princípio” das ações, tornando a razão uma mera “executora” de fins orientados por uma alma perversa, mas não definitivamente. Por fim, e em vista da próxima seção, a figura responsável pela retidão do caráter, no que concerne à virtude moral (como virtuoso) foi o *σπουδαίος*. Para este, a verdade relativa ao bem como o alvo de nossas ações se manifesta, e em direção a isso os seus desejos são direcionados.

Até aqui Aristóteles trabalhou o tema da virtude sob a ótica da pessoa de “bom caráter”, e nada diz a respeito da natureza específica da virtude moral. Entretanto, em certa altura de sua

lição (EN II 5) esclarecerá que o significado de ser um “homem bom (...) ficará mais evidente quando estudarmos de que tipo de natureza é a virtude”, tema que veremos a seguir: a virtude quanto à sua *diferença específica*.

3.2. A mediedade como diferença específica da virtude moral (μεσότης)

O assunto a ser desenvolvido nesta sequência da dissertação parte do princípio de que as disposições, como tivemos oportunidade de ver, são distribuídas em tríades: excesso, falta e meio termo. Destas três direções possíveis em que as ações poderão se manifestar, duas delas são vistas como erro, considerando as diferentes formas pelas quais se pode errar, enquanto uma delas é apontada pelo autor das *Éticas* como o equivalente ao “acerto” em matéria de ação e emoção. Trata-se agora de avançar na compreensão aristotélica da natureza específica da disposição moral.

No percurso seguido por Aristóteles, encontramos algumas noções com as quais já estamos familiarizados, se levarmos em conta a exposição anterior sobre as disposições em que nos referimos a duas formas de mediedade: “da coisa” e a “relativa a nós”. Na explicação da primeira, ela está de acordo com a “proporção aritmética”, ou seja, contrariamente ao modo em que devemos considerar o “meio termo relativo a nós”: os assuntos humanos, no sentido dos assuntos éticos, são irreduzíveis a qualquer técnica, arte ou preceito. No exemplo fornecido, no caso da alimentação, basta pensarmos numa quantidade de comida, tal que ela pudesse ser medida por, digamos, quilogramas capazes de ser ingerida por alguém. Se para essa pessoa, comer dez quilos de carne durante uma semana é muito, é possível constatar que dois quilos, por sua vez, seriam pouco com relação à primeira medida. Tirando uma média entre dez e dois quilos, chegamos facilmente ao valor de seis. Do ponto de vista da proporção aritmética, portanto, as coisas se resolvem quando o universo da questão se mostra suscetível à aplicação do mero cálculo e se pode obter um resultado aplicável em diferentes condições posto que quantidades são, não de carne, obviamente, mas de tudo aquilo que pode ser quantificado, e neste caso, pesado em uma balança e adequado para uma determinada pessoa.

Com base no exposto, prossegue o filósofo, já que seis é uma média entre dez e dois, como o “meio termo da coisa” (pesada, medida, contada), pois supera numericamente e é superada de modo equilibrado, no caso do meio termo relativo a nós, seria incorreto tomarmos esta mesma média como o que é adequado para nós. Com efeito, para uns poderá ser pouco, já para outros, muito, no primeiro caso, para um atleta cuja atividade lhe exige um alto nível calórico, no segundo, podemos pensar num principiante com menores exigências, cabendo àquele que conhece o assunto, enquanto conhecedor do que é praticamente conveniente, a perfeita distinção entre estes dois casos específicos.

Considerando a impossibilidade de aplicação de um tal procedimento no campo das ações e emoções humanas, e tendo estabelecido que os extremos “destroem” o bom estado das coisas, Aristóteles observa que, “(...) a virtude terá em mira o meio termo”¹³⁵. Com isso, temos que a virtude, como algo propício ao “acerto” da meta quanto ao bem humano, a felicidade, nos concede uma informação meramente analítica. Mas isso não é tudo. Há também um aspecto empírico. Este aspecto pode ser visto nos exemplos da construção, da música, da arte do arqueiro, da ginástica e da saúde: analogias que estão ausentes na *Ética Eudêmia*. Nesta perspectiva, pode-se pensar que Aristóteles estaria pronto a afirmar, para quem o indagasse sobre o que é a mediedade, que ela é um preceito moral indicando como se deve agir. Vista por esse ângulo, evitar os extremos seria simplesmente parte da definição, segundo a qual, ela, a virtude, “busca” o meio, ou seja, que não se volta para os extremos, o que é algo meramente conceitual. Como se essa propriedade fizesse parte do próprio conceito de virtude, sem nada dizer a respeito da “experiência” factual das pessoas virtuosas. Analiticamente considerada, a mediedade não teria relevância prática (como o “Bem” platônico), por assim dizer, devido aos inúmeros fatores sobre os quais precisa ter uma boa percepção. Como um “saber conceitual”, saber que a virtude tem em vista o meio termo seria algo completamente trivial, ou uma ideia “conhecida” pelos gregos. Esta concepção, contudo, é apenas uma de duas análises contrárias (falsas) ao princípio aristotélico, deixando fora de cena o papel circunstancial tão importante para a compreensão da doutrina.

A outra estratégia argumentativa consiste em mostrar, ou melhor, dar uma ênfase excessiva para aquilo que, por comparecer no momento em que é expressa a essência da virtude, deveria ser o ponto arquimediano da filosofia prática de Aristóteles, a noção de prudência. Esta seria na verdade, o seu “núcleo duro”, o que deveria ter o primado da interpretação das *Éticas*, ficando a doutrina do meio termo em segundo plano¹³⁴. Ocorre decerto a dificuldade de o intérprete dissociar a prudência da mediedade, embora, como se pode notar nestas vertentes críticas, exista a possibilidade de se falar da virtude, da felicidade e do bem humano sem mencionar a relevância da doutrina.

135. EN II 5 1106 b 15.

134. Hobbes (2004, p. 52): “É possível levantar uma série de objeções contra as argumentações de Gauthier e Barnes, seja a propósito da introdução da noção de *dever* na moral aristotélica, seja a propósito da concepção de mediedade como revelando uma confusão operada por Aristóteles entre juízos analíticos e não-analíticos e entre juízos éticos e metaéticos. O que está essencialmente em questão é, de uma parte, o excessivo acento colocado por Gauthier sobre a prudência, em associação com a recusa da doutrina da mediedade (e o “esquecimento” das circunstâncias) e, de outra parte, a consideração de Barnes da mediedade como um simples juízo analítico que nada pode acrescentar ao nosso conhecimento”.

É nesta lacuna que se insere esta dissertação, na medida em que partimos do pressuposto de que a mediedade se torna relevante na determinação da virtude, em detrimento do seu oposto, o vício, sem incorrer em um conceito inútil, que nada tem a contribuir na leitura do texto do estagirita. No outro desdobramento, como havíamos mencionado, há uma ideia de que Aristóteles recorre a um tipo de “sabedoria popular” ou délfica para exprimir uma ideia com poucas diferenças. Surge assim o tema recorrente de “agir de acordo com o que ordena a regra”: a prudência, ao mesmo tempo em que nos afastamos de tudo aquilo que a contraria, no plano prático. Tendo este horizonte, a menos que olhemos para o “prudente”, jamais saberíamos o que, como, ou quando agir. Na realidade, segundo esta outra parte da estratégia, a prudência seria a própria “medida”, de onde deriva a metáfora de “da ação conforme prescreve a regra”. Veremos isso um pouco melhor mais adiante. Além de precisar o que são as disposições, o presente assunto se desenvolve na perspectiva de que as virtudes foram definidas quanto ao gênero, ficando por compreender o que significa a boa realização das nossas ações, e também qual a contribuição da parte não-racional da alma.

Do que falamos sobre a aplicabilidade do “cálculo” para chegarmos ao meio termo “da coisa”, em contrapartida, certas passagens atestam a dificuldade de atinar com o meio termo relativo a nós, dado que a correção da ação não se reduz a um conhecimento técnico. Aqui na exposição do nosso objeto de pesquisa, temos a mediedade como um tipo de alvo a ser atingido, alvo que, segundo Aristóteles, a aquisição da virtude possivelmente nos permitirá alcançar. Entre a “facilidade” com que o agente pode errar e a “dificuldade” de se atingir o melhor relativamente às ações, onde os erros cobrem uma faixa de “alternativas” mais ampla, temos que, “Por isso um é fácil; o outro, difícil: é fácil desviar do alvo, é difícil o acertar.

Por estas considerações, é então marca do vício o excesso e a falta; da virtude (sua marca), a mediedade”¹³⁶. Nesta passagem, tal como o arqueiro que tem em mira um certo “objetivo”, assim é o agente que ao agir virtuosamente direciona-se para a felicidade, a despeito da contingência envolvida nas ações e das quais não pode se livrar recorrendo a uma análise conceitual aplicável na prática. Aristóteles, como se pode ver, se vale dessa imagem do arco com o intuito de nos informar algo que é inerente à ação. É provável que tenha em mente uma figura muito conhecida no seu tempo, mas que remonta ao período mais antigo.

136. EN II 1106 b 31- 33.

Se recuarmos ao período homérico, vemos que neste autor, aquele que possuía grande habilidade no uso do arco e flecha era Odisseu, o grande mentor da construção do Cavalo de Tróia e que deu aos gregos a vitória contra os troianos. Fato este que serviria para mostrar o êxito e a excelência próprios da virtude, ou, pelo menos, aquilo a que aspira o virtuoso, sem desconsiderar a possibilidade do fracasso e os perigos da empreitada. Como um tipo de recurso, tal como amplamente utilizado durante as batalhas, podemos aspirar a um objetivo ao qual desejamos chegar, estimando juntamente mais ou menos uma certa distância e para isso, esticá-lo ou afrouxá-lo de acordo com esta estimativa, prestando atenção aos nossos movimentos e também na possível instabilidade do alvo: há sempre a possibilidade de falhas, mas o bom arqueiro, *nas mais das vezes* tende a acertar com relativa precisão ao ponto certo, da mesma maneira que o virtuoso evita os atos censuráveis.

Assim, atento e desejoso de manifestar sua disposição, pode manter a intensidade adequada para que este fim não fuja de vista. Semelhantemente, a pessoa virtuosa, embora não julgue ter alcançado a meta final, pelo fato de ter de percorrer a trajetória que é a sua própria vida, se mantêm em curso ajustando-se em termos de ação e emoção para em cada circunstância buscar acertar. Para isso, não basta apenas “saber” como fazer ou até mesmo ser capaz de explicar como se faz, a inteligência, neste caso cumpre uma parte da atividade, a outra parte fica ao encargo da nossa sensibilidade em perceber o tempo oportuno de agir: nem antes e nem depois, mas no tempo certo.

Parece que este tempo é aquele que bem discerne o virtuoso. Essa é uma perspectiva bem diferente do que temos visto na ética de Kant, na qual o procedimento para que “acertemos o nosso bem” restringe-se ao intelecto e às máximas de ação apenas. Isso se torna evidente na própria terminologia empregada na “filosofia grega” para designar esse universo impreciso que ronda as ações humanas, e que, se por um lado nos permite atingir bons resultados por meio da investigação, seja científica ou ética, por outro lado ficamos sempre na suspeita de que temos algo que conquistar, de que nossas flechas podem ir um pouco mais longe, sentimento que nos constrange a reconhecer diferentes graus de precisão em meio à variedade de finalidades. Por isso não é suficiente “saber” o que é a virtude, mas nos tornarmos bons.

No início do capítulo nove do segundo livro, Aristóteles nos lembra que de fato a virtude moral é um meio termo entre dois males, que é assim pelo fato de “mirar” o meio nas ações, porém, longe de ser algo consumado de uma vez por todas graças aos poderes racionais. Na referida passagem podemos ler o seguinte:

(...) é árduo ser bom, pois é árduo determinar o meio termo em cada situação - por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas para quem sabe; assim também, é para qualquer um e é fácil o encolerizar-se,

dar ou gastar dinheiro, mas não é para qualquer um nem é fácil determinar a quem, quanto, quando, em vista do que e como fazer. Por essa razão, o bem agir é raro, louvável e belo¹³⁷.

E na sequência desta passagem, é dito, em um tom de recomendação, que aqueles que têm a justa medida como meta não deverão ser negligentes com o que é mais contrário a si próprio, isto é, lidar com ações e emoções envolverá sempre esse trabalho de percepção do que em nós, poderia gerar uma tendência que comprometa a busca desse bem enquanto alvo: desse “bem agir, raro, louvável e belo”. Parece que agir de forma inteligente, de acordo com Aristóteles, não significa “abater” nossos desejos e emoções com os “dardos” da razão, vista como elemento superior. O que se torna mais plausível na leitura de seu texto é que isso traria infelicidade. A vida boa, ao contrário, estaria em um plano político voltado para o florescimento das virtudes. E esse projeto tem início em uma discussão em torno da ética, inseparável da política, do bem como a finalidade última das nossas ações.

Na direção do nosso tema, a dificuldade parece residir em que estas disposições distribuídas em tríades estão, ao que tudo indica, em estado de permanente oposição, ou melhor, em diferentes níveis de contrariedade. Isso significa que ao se tornar virtuoso, do ponto de vista da coragem, estamos, de certo modo, afastados dos dois extremos possíveis: (i) a temeridade (por excesso) e a (ii) a covardia (por falta). O problema é que estas três disposições são produzidas tendo em vista o “mesmo” objeto, o temor. Devido a este fenômeno, Aristóteles nos ensina que haverá uma certa semelhança entre as disposições, muito embora tenha afirmado, trechos antes, que a virtude moral é um “ápice”. Neste caso, do mesmo modo que o “meio” supera o que é inferior, mas é mais ínfimo comparado ao que lhe supera em grandeza, graças à natureza destas coisas, “(...) as disposições medianas excedem relativamente às faltas, e faltam relativamente aos excessos, tanto nas emoções quanto nas ações”¹³⁸. Disso decorre que ao olharmos para o fenômeno da coragem, e se perguntássemos se ela se parece mais com a temeridade ou com a covardia, não seria difícil concluir que ela se aproxima muito mais da primeira e “repele” a segunda como uma disposição mais contrária em relação ao meio termo que é a coragem. O mesmo se verifica com as outras disposições, mas parece que quem se engana aqui não é o virtuoso, pois, como já afirmamos, ele “vê a verdade” em cada situação.

137. EN II 9 1109 a 20- 29.

138. EN II 9 1108 b 18- 19.

O temperante, por sua vez, em face aos que se tornaram insensíveis, parece intemperante, e insensível com os que, devido aos maus hábitos, formaram um caráter intemperante: o que falha pelo excesso. Não há aqui, como se pode notar, um discurso analítico e afastado da “realidade” da vida, o filósofo, portanto, não parte de nenhum pressuposto diferente da natureza imprecisa que é o campo próprio da ação, mas sua pesquisa filosófica parece se nutrir destes dados que poderiam ser colhidos por meio da metódica observação dos fatos. De acordo com Aristóteles, a causa desta “proximidade” é dupla: (i) pois, por estar um dos extremos mais distante da mediedade, este será o mais contrário com relação ao extremo que guarda maior semelhança com ela, por isso, prossegue dizendo que temos uma tendência natural de contrapor a covardia à coragem, ou seja, por estar a temeridade mais próxima desta virtude. (ii) A segunda causa decorre do que somos mais naturalmente propensos. Sendo o prazer o elemento identificado com aquilo para o qual estamos mais inclinados, se for assim, seria estranho que buscássemos mais o decoro (o que admite como mais difícil), do que sermos naturalmente inclinados à intemperança, que é o vício extremo mais contrário à virtude da temperança (o que admite como mais comum).

Destas considerações a respeito de uma possível “maior” contrariedade com o meio termo, outras consequências se seguirão como um complemento para o estudo da ética. Pois sendo um dos dois extremos mais contrário, e sem um padrão fixo de uma vez por todas para que possamos aferir o que seria uma “correção” moral (fora do prudente), um destes extremos levará o agente para mais longe do que o outro extremo oposto do nosso fim que é a felicidade. Isso é um outro modo de dizer que um deles é, por conseguinte, pior. Se houvesse uma regra prescrita para todos indiscriminadamente (o que não parece ser o caso em Aristóteles, se bem que as emoções são “universais” culturalmente falando, e igualmente a validade da lei se estende a todos os cidadãos de uma determinada cidade), a correção da conduta humana dar-se-ia, na abstração da nossa sensibilidade -desejos e emoções, que não se reduzem senão à particularidade dos atos- na base de uma “vontade racional”, o que não se admite na teoria aristotélica da ação. Na passagem em questão:

Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros para outros. Isto se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro¹³⁹.

139. EN II 9 1109 b 1- 6.

Voltamos à imagem anterior em que, tal como arqueiros, “puxamos” um pouco mais ou um pouco menos nosso “arco” no intuito de chegar ao ponto certo. Todavia, aqui, “a nós mesmos” em uma ou outra direção em vista do nosso bem, na medida em que nossas ações permitem diferentes graus de intensidade ao passarmos da inércia à ação: da deliberação à decisão e desta ao movimento propriamente dito. O termo empregado por Aristóteles é *στοχαστική*¹⁴⁰ e ele teria desaparecido do vocabulário empregado na ética moderna, mas para o estagirita este seria o mais idôneo se quisermos descrever e compreender a natureza do meio termo que é a virtude moral. Se na discussão inicial sobre as virtudes a figura de maior destaque para descrever a pessoa de caráter excelente foi o “homem bom”, quando analisamos a ética aristotélica a respeito do tema da mediedade, encontramos como agente excelente em termos de deliberação, que é o procedimento de investigação mediante ao qual posteriormente a ação se realizará, embora sem a garantia final de sucesso, o prudente.

E é sempre necessário deliberar, pois o terreno moral conquanto não esteja por si só transparente ao agente, este, graças à possibilidade de lidar com a contingência que o permeia, desde que tenha como horizonte o “justo”, saberá lidar com a natureza destas variações, isto é, com a ausência de precisão. Mesmo assim, comentadores tem persistido em argumentar a favor da falsidade, insignificância ou trivialidade da doutrina como critério válido de distinção da virtude com relação ao vício. Por isso, devemos interpretá-la em associação com os outros conceitos que surgem na definição da virtude moral, algo desconsiderado pelos críticos. Um destes conceitos, como teremos oportunidade de articular, é a virtude concernente à “boa deliberação”: a virtude racional que atua no interior das virtudes morais, e que tende a “aperfeiçoar” a parte da alma desprovida de um princípio racional. Aristóteles apresenta a *diferença específica* do seguinte modo:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas segundo o melhor bem, é um ápice¹⁴¹.

Tendo esta passagem como nosso foco, trataremos respectivamente do tema da mediedade e posteriormente da escolha deliberada.

140. Zingano (2008, p. 25).

141. EN II 6 1107 a 1- 7.

Veremos qual a relação da prudência com a mediedade nesta definição, como a virtude do intelecto prático, no intuito saber como ela “delimita” a mediedade. Um dos motivos é exatamente o conteúdo da primeira frase logo no início da discussão a respeito das virtudes racionais no livro VI da *Ética a Nicômaco*, onde se lê, “Dissemos anteriormente que devemos *escolher* o meio termo e não o excesso ou a falta, e que é a reta razão que *determina* esse meio termo¹⁴²”. Observa-se nesta passagem duas coisas: (i) a reta razão e o meio termo não podem ser separados (pelo menos para um exame completo da virtude), (ii) e que a virtude da prudência que delimitará no plano circunstancial, qual a coisa certa a fazer.

Para reconhecermos o que distingue a virtude do vício devemos olhar para as ações realizadas sob a “posse” desta virtude, o qual tem como peculiaridade aspirar e escolher atitudes moralmente boas (delimitadas: o que, onde, como, porque, para quem, com vistas a que) no qual as emoções cooperam plenamente com o exercício da racionalidade, e isso requer “(...) um hábito moral concernente às emoções, estas têm que estar moralmente educadas para que a razão possa bem conduzi-las e lhes dar a reta direção. A razão requer algo previamente burilado para poder atuar, há sempre um ajuste com vistas ao meio termo”¹⁴³.

Podemos notar que o trecho da *diferença específica* é logicamente anterior à períclope selecionada, como foi mostrado em outro ponto, pelos defensores da leitura quantitativa da doutrina do meio termo. Importa entender melhor como as virtudes morais, que são essencialmente mediedades, relacionam-se com a virtude responsável pelo campo prático. Normalmente quando a doutrina do meio termo é ignorada, esta passagem citada acima não é levada em consideração pelos críticos, que pensam a prudência como se ela fosse um tipo de racionalidade pura. Vimos que ela não atuará de modo independente dos aspectos não-racionais da natureza humana, podendo inclusive, tanto ser “preservada”, como vimos na etimologia da palavra “temperança”, como “perdida” uma vez debilitado o “princípio da ação”. Seria negligência, podemos ponderar, omitir os conceitos com os quais o filósofo tece sua trama argumentativa, pois deles depende a compreensão das partes em que se desenvolve seu arcabouço conceitual. Por outro lado, na psicologia aristotélica, a alma humana não estria cindida em dois compartimentos incomunicáveis. Podemos ilustrar isso negando a suposta ideia de que prudência sem virtude do caráter não teria conteúdo, e que a virtude do caráter sem a prudência seria, completamente cega, é preciso ter cuidado com esta dualidade.

142. “Since we have previously said that one ought to choose that which is intermediate, not the excess nor the defect, and that the intermediate is determined by reason”, EN VI 1 1138 b20.

143. Zingano (2008, p. 24).

Isso é notado por Bodéüs (2004, p. 81) ao afirmar: “A prudência é precisamente o **elo** que faz a unidade das diversas virtudes morais e lhes assegura uma tonalidade racional, enquanto são de fato virtudes do caráter, o qual não detém em si mesmo a razão”. Considera-se assim, que a justa medida -desde que se trata das virtudes da parte irracional da alma -não deve ser compreendida sem conexão necessária com a virtude prática, relacionada, por sua vez, com a noção de “disposição de escolher”. A referência, não a uma entidade metafísica como a ideia do bem, mas a alguém capaz de bem deliberar seria um avanço em direção a uma variação empírica, como uma reação a uma versão meramente conceitual da virtude, negando, além disso, o intelectualismo moral.

Nesta variação empírica do meio termo relativo a nós, o virtuoso, ao deliberar bem, tende a saber lidar com o ambiente variável próprio do escopo da virtude da boa deliberação, precisamente como o arqueiro é capaz de raciocinar e sentir de que modo deve levar a efeito a sua arte. Com base na asserção de que o prudente tem como propósito a “delimitação” da mediedade, poder-se-ia objetar o fato de que, caso haja algum padrão para qualificarmos a virtude, se estiver disponível, ele não seria outro, a não ser a própria *φρόνησις*. Algo que poderia favorecer esta suposição podemos ver ao se referir ao caráter situacional das decisões tomadas pelo prudente, considera a sua decisão como o referencial imediato para sabermos como agir. No entanto, já vimos que o padrão e a “medida” das ações moralmente boas é, segundo Aristóteles, o *σπουδαίος*. Mas, por que razão não é este que comparece na definição do que a virtude é essencialmente? O que sabemos é que o prudente é o que bem delibera, e que não deliberamos sobre os fins, eles mesmos, mas somente sobre os “meios” que levarão aos fins. Se isso é assim, caberia à virtude moral “estabelecer” somente os meios? Precisamos analisar melhor o problema: (i) qual o papel deste ‘justo meio’ como expressando a essência da virtude, associada à prudência, na definição quanto à sua diferença específica?

O problema pode ser apresentado como se segue. Em Aristóteles, a discussão dos “meios” e dos “fins” é apresentada no livro II da *Ética a Nicômaco*, em torno da análise da estrutura da ação no exame da virtude moral: a excelência da função desejante presente no princípio anímico. Cabe lembrar que é neste ponto da lição que ele afirma que o (bem) “agir é segundo a *reta razão*”. A parte desejante é responsável por “estabelecer os fins”, cabendo à virtude do intelecto -excelência da razão prática-, a “investigação” sobre os meios.

Por conseguinte, a relação entre “meios” e “fins” em sua ética, passa pela compreensão dos diferentes papéis das partes da alma humana.

Em outros termos, pensar as noções de “meio” e “fim” no caso da ação, envolveria saber de que forma o desejo “põe” os fins, e como a razão se relaciona com os meios, neste caso, de que forma ela poderia participar da “constituição dos fins”. Com base nisto, devemos pressupor a possibilidade de uma certa cooperação na “divisão” do trabalho entre a razão e o desejo, alguma conexão entre os elementos da alma, ou uma dessas partes teria um papel preponderante?

Se diferentes pesos forem dados a cada uma destas partes, o resultado seria uma polaridade quase intransponível, que em Aristóteles não parece ser o caso, já que, no lugar de escolher entre o primado do aspecto desiderativo, ou pender para a suficiência dos poderes do intelecto, o filósofo parece ter escolhido o caminho entre os extremos como podemos ver na definição acima. De um lado, o bom funcionamento da parte desejante da alma foi expresso como uma mediedade, sem deixar de ser, quanto ao bem e o melhor, um *extremo*. De outra parte, a virtude capaz de concretizar o bem na ação -mediante uma clareza quanto ao que pode ser realizado de melhor, no plano do que está ao nosso alcance- é aquela que o prudente traz dentro de sua alma, como uma mistura de bondade moral e inteligência prática. É preciso, por isso, compreender a doutrina para aprendermos certos aspectos da virtude prática.

Outro fato importante pode ser inferido das palavras do filósofo ao dizer que para se tornarem prudentes cumpre atender ao requisito da experiência. Por isso, não se aprende a delimitar o momento oportuno diante das situações como uma lição matemática que o professor nos ensina, mas que esquecemos com o passar do tempo ou graças a aquisição de uma outra informação mais interessante e que por isso se sobrepõe a ela. Esta lição, ao que parece, devido à sua natureza estritamente intelectual poderá ser “perdida” no decurso dos anos, e devido ao caráter deste conhecimento, vale dizer, de sua relação meramente técnica com a alma humana, ele não guarda nenhuma relevância moral. É perfeitamente possível, (mas completamente indesejável) que alguém utilize de seus conhecimentos na busca pelos “melhores” meios para realizar um fim que vá de encontro à bondade moral. Tal possibilidade não ocorre no caso da virtude dianoética em função da qual a mediedade é delimitada e a virtude finalmente torna-se manifesta nas ações.

No primeiro caso, estamos diante da “habilidade” ou da “astúcia”. Mas, como se poderá atestar, mesmo essas duas qualidades estando presentes no agente, a menos que sejam acompanhadas de um “bom caráter”, serão consideradas uma certa ausência de ingenuidade, pela presença de um tipo “artimanha”.

Ora, isso está restrito a um recorte bem estreito da realidade, tão precário que estes acabam tropeçando mais cedo ou mais tarde: trata-se da razão em vista de um fim essencialmente mau.

E, ao contrário do vício, como fator que “encobre” a felicidade com um bem para nós, o fim da ação percebido a partir da virtude dianoética referente aos bens humanos, é visto como um fim (bom) em si mesmo. É por esse motivo que esta virtude requer as virtudes individuais como a coragem e a temperança por exemplo. Ela não nasce em nós em função de nossa capacidade de operar muitos raciocínios, mas tem início quando a parte desejante de nossa alma se torna gradativamente (por um processo de educação) capaz de atender ao intelecto, que deste modo poderá se aplicar na consecução de um fim em um momento particular da vida: a busca pelo bem, o belo e o nobre.

Assim sendo, a experiência surge como um fator crucial no desenvolvimento das virtudes, razão pela qual Aristóteles faz um breve comentário sobre este assunto estar mais voltado à ação do que propriamente ao conhecimento, e que os jovens imaturos, por serem inexperientes quanto aos fatos da vida, não farão muito proveito destas lições. Estas aulas, serão úteis, outrossim, para aqueles que agem e desejam segundo a razão. E o que faz com o que o desejo seja conforme a razão, como mostrado, é o hábito. Uma outra alusão aos inexperientes, ocorre no livro VI 8, ao observar o fato de que os jovens de fato se tornam geômetras, ou mesmo “hábeis” nos assuntos da matemática. Ou seja, estes são capazes de acertar o meio termo relativo à (s) coisa (s) deste gênero, mas, devido a sua pouca experiência nos fatos da vida, são incapazes de encontrar o meio termo relativo a nós relativo às virtudes. Isso significa que a mediedade relativa aos assuntos humanos não exclui a universalidade do discurso sobre ação. Falamos frequentemente sobre: “casos particulares”, “circunstâncias da ação”, ou “situação específica”, o que poderia perfeitamente dar a entender a ausência de universalidade na ética de aristotélica. Será isso mesmo? A ênfase nestas expressões quase como que sinônimas retornando em diferentes momentos, não seria a recusa de universalidade, por um lado, e a aceitação de uma particularidade restrita, por outro?

Na realidade, a explicação oferecida pelo filósofo, segundo a qual, os jovens não podem ser considerados “prudentes”, está, como será visto em seguida, associada ao conhecimento dos universais. Os jovens, por isso, quando comparados aos “homens de experiência”, tem muito menos “contato” com os fatos da vida (*os princípios*), que necessariamente demandam tempo. Estes fatos (propícios ao “surgimento” do intelecto prático) não podem ser conhecidos teoricamente, ou melhor dizendo, universalmente. Se a disposição prática se forma por meio dos particulares, como consequência, o agente será “sábio” com mais razão, no âmbito das circunstâncias que são objeto de uma percepção muito peculiar, não no sentido vulgar.

Ora, isso ocorre sem que o “saber” dos universais seja excluído da ação. Ter ou conceber um fim como bom, então, é somente um lado da moeda. O outro lado, é a capacidade de concretizar esse bem na busca daquelas coisas que realizarão esse “bem” praticamente, e parece

que este é o caso da virtude que comparece na definição sob investigação filosófica: que habilita o agente a “desfazer” a indeterminação da parte da alma não-racional, mas que “põe” os fins, determinando qual a coisa certa a fazer, graças ao seu caráter e razão. Mas não parece que os meninos de tenra idade sejam de todo privados de condições mínimas de entender do que se trata o presente assunto. O que é bom a ser realizado na prática manifesta-se aos homens de experiência, da mesma forma, supõe-se, que a “essência” dos objetos é acessível aos jovens aprendizes das disciplinas do mesmo gênero da matemática.

Universalidade e particularidade na ação prudencial parecem andar juntas, já que o universal é gerado pela percepção (nos hábitos), e o particular, supondo a generalidade do fim concebido como bom pela parte desejante. Esta é uma das formas de discutir a possibilidade da universalidade nesta temática. Outro modo de ver isso é na passagem que se segue à definição da virtude moral. Nela, o autor escreve que nem toda ação e emoção admite mediedade, pelo fato de estarem elas mesmas em relação direta com uma lista de vícios que provavelmente foi abreviada. Esta inserção do que poderíamos chamar de uma “universal negativa”, de modo algum deve ser vista como um motivo para que tenhamos um conselho moral semelhante a um imperativo kantiano como se poderia julgar.

Aristóteles pretende mostrar que incorrer nos excessos ou nas faltas (leitura quantitativa) não são os únicos modos de errar, introduzindo a ideia de que devemos atentar para a qualidade das próprias ações, posto que a serviço de um caráter perverso e buscando os meios em vista de um fim assim estabelecido, alguém poderia alegar que está buscando o “justo” (buscando acertar) nas circunstâncias particulares. Pois são exatamente nestas e em nenhum outro lugar, onde o caráter e a inteligência, como que unidos, podem se manifestar. Por esse motivo, no caso das ações e emoções que não admitem mediedade, o filósofo se pronuncia com as seguintes palavras,

Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra; tampouco o bem ou o não bem a respeito destas coisas está no praticar adultério (aqui como um tipo de ação) com a mulher com quem, quando ou como se deve, mas o simples cometer qualquer um deles é errar¹⁴⁴.

Uma pessoa que estimasse uma tal possibilidade em termos éticos, estaria em flagrante incompreensão deste ponto.

144. EN II 6 1107 a 14- 1.

No absurdo, segundo Aristóteles, em que, no caso dos vícios nas ações e emoções, não ter compreendido o que havia explicado nas lições prévias, ou seja, de que a virtude é um extremo e não uma ação ajustada ao conveniente, mesmo que este fosse uma ação intrinsecamente má. Aristóteles, possivelmente se expressando em um tom de ironia adverte exibindo o resultado desastroso deste raciocínio ao dizer (talvez provocando risos em sua audiência) que haveria mediedade do excesso e da falta, excesso do excesso, e por último, como resultado “lógico” deste erro, falta da falta. Tais emoções e ações são completamente descartadas como válidas do juízo do prudente, sem que para isso ele tenha que praticá-las. Como falado acima, ele também “sabe” deste tipo de universalidade. Pois destaca a natureza interna destas emoções e ações viciosas em si mesmas, e restritas que estão por serem elas um mal e não os seus excessos ou faltas mesmo “fora” das circunstâncias em que poderiam se manifestar. Na realidade, estes vícios se revelam nas pessoas que trazem a perversidade entranhada em suas almas. Mas, como estávamos argumentando, como poderíamos compreender os papéis das partes constitutivas da alma?

Segundo Aggio (2017, p. 180), “É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo, a saber: o objeto de desejo enquanto fim da ação não é nem dado por uma natureza inata boa ou má, nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal”. Por isso, as questões associadas aos “meios” e aos “fins” podem ser expressas pelo problema da filosofia prática de Aristóteles de saber quais as condições de possibilidade dessa “comunicação” do intelecto com a parte não racional. Podemos levantar a seguinte questão: Por que, segundo Aristóteles, os “meios” e os “fins” devem atender aos critérios do bem humano? Por que a virtude requer razão e desejo? Encaminhando a questão, o tema da virtude fora trazido para o cerne da análise para captar o significado da felicidade, como declara o filósofo: “(...) dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, teremos uma melhor visão da felicidade”¹⁴⁵, é possível, então, que ter “meios” e “fins” moralmente bons como *tese* na ética, equivaleria a um afastamento daqueles desacordos que poderiam se instaurar no interior da alma humana e subvertê-la: vimos que em Kant, o virtuoso, como aquele que age segundo a razão mas contra os desejos estaria muito mais próximo do continente aristotélico. E isso não é pouca coisa, dado que a virtude, mesmo não sendo condição suficiente para a felicidade, é condição imprescindível para ela.

145. EN I 13 1102 a 5.

146. (...) for virtue makes the goal correct, and practical wisdom makes what leads to it correct, EN VI, 12, 1144a7-9.

Desse modo, “direcionar” as ações humanas para a aquisição da virtude significa “preservar” o que há de melhor em nós e abrir o caminho para a vida boa, seguem-se duas passagens concernentes ao ponto discutido acima, a saber, o papel das diferentes virtudes com os meios e os fins. A primeira encontra-se no sexto livro da *Ética a Nicômaco*, e diz assim, (i) “Enquanto a virtude produz o *alvo correto*, a prudência produz *os meios* para tal alvo”¹⁴⁶;

A segunda passagem ,é quando afirma: “βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη”, o que dá como texto: “Não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins”¹⁴⁷. Ilustrando isso, “(...) queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente as coisas que nos tornarão saudáveis”, comenta o filósofo¹⁴⁸. Com isso é “explicada” a divisão do trabalho entre a virtude do caráter: sede do desejo, e a virtude do intelecto prático, ou seja, entre os “meios” e os “fins”, pois ambos convergem na explicação da natureza da virtude.

Em paralelo a este comentário, para Angioni (2009, p. 192), a menos que a prudência - virtude prática- participe dos “fins” da ação, ela seria mera destreza dos meios. Aliás, como esclarece, inexistente o termo “meio”, e devemos falar “as coisas relativas ao fim”. Para que a prudência tenha, como declara, “valor moral intrínseco” deve de alguma forma comparecer no “fim” de forma participativa. O que pode parecer, a princípio, uma compreensão um tanto racionalista da ética de Aristóteles, se levarmos em conta a característica do intelectualismo moral de postular a moralidade no tratamento “dos fins” da ação, ficando reservado aos meios uma utilidade moralmente neutra, inerente à técnica.

Por esse motivo, Kant teria separado a ética da política, colocando a prudência (*klugheit*) ao lado desta, por oposição ao terreno da liberdade humana afirmando que este se refere à moral. Apesar disso, para justificar a participação da prudência nos fins propõe o seguinte: Aristóteles, ao afirmar que a virtude moral “põe” os fins, em se tratando da faculdade desejante e tendo o belo, o bem e o nobre em perspectiva, encontramos um alto grau de indeterminação, desejos e emoções sendo eminentemente vagos (como um alvo instável), daí sua conclusão de que essa *imprecisão* deve ser solucionada pela atividade do intelecto prático que incide sobre os meios em vista da realização plena do fim posto, o que se dá em uma certa circunstância da vida, no tempo certo, por isso o filósofo havia mostrado a dificuldade em concretizar o “bem”.

147. EN III 5 1112b 12- 13.

148. EN III 4 1111 B 27- 28.

Uma analogia que nos auxilia na compreensão desta relação é entre a universalidade da lei e a particularidade do caso concreto, assunto discutido no quinto livro da *Ética* por meio da noção de *epieikéia*, como observa: “(...) o equitativo é justo, mas não o justo legalmente falando, porém, uma correção da justiça legal. A razão é que toda lei é universal, mas não é possível, em alguns casos, fazer uma declaração universal que seja correta”¹⁴⁹. Com efeito, “intelectualismo” seria um outro nome para os críticos da doutrina da virtude moral.

De fato, preferem uma leitura da ética aristotélica atribuindo à razão um papel crucial na representação dos fins, negando este papel ao desejo -como gênero da parte não-racional, tendo como espécies: o querer, o impulso e o apetite. Nessa vertente, seus proponentes enfrentam a dificuldade de contornar as passagens anteriores e outras, a saber, na *Ética Eudêmia*, quando propõe em tom interrogativo, “A virtude produz o ‘fim’ ou os ‘meios’ que conduzem a ele? Estabelecemos que ‘ela produz o fim’, posto que não se trata de um silogismo nem de um raciocínio, senão que de fato, isso deve ser tomado como um princípio”¹⁵⁰. No outro trecho o motivo é:

Porque a virtude preserva o princípio (das ações), mas o vício o destrói, e nas ações, o fim é o princípio, como são as hipóteses na matemática, porém em nenhuma das duas é a razão que ensina os princípios, mas é a virtude, uma vez adquirida pelo hábito, que nos faz atinar com o princípio¹⁵¹.

Vemos aqui um certo paralelo entre o “agir” da ética e o “demonstrar” da “teoria”. Comparada com a “verdade” no saber teórico, seja matemático ou científico- nos quais os primeiros princípios servem como ponto de partida, *indemonstráveis* em si mesmos e que nunca são tomados como objeto de raciocínio, caso o desejo, como parte da alma que estabelece os fins tenha um papel prioritário ao da razão, na medida em que, segundo Aristóteles, caberia à razão buscar apenas os meios já estabelecidos pela função não-racional -origem não demonstrada do princípio da ação- poderíamos compreender o motivo pelo qual o prudente como o que bem delibera, fora trazido para o cerne da definição- e que, “Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins”¹⁵².

149. EN V 10 1137 b 11-14. “(...) that the equitable is just, but not the legally just but a correction of legal justice. The reason is that all law is universal but about some things it is not possible to make a universal statement which shall be correct”.

150. EE II 11 1127b 25-26.

151. EE VI 8 1151 a 13-18, “(...) porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis em matemáticas, ni allí es la razón la que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio”.

152. EN III 5 1112 b 11-12.

Esse modo de apresentar a estrutura da ação humana, agora porém, dando mais relevo ao desejo, foi a interpretação privilegiada por Moss (2011), que em seu texto: “*A virtude torna reto o fim*”, apresenta uma leitura com o objetivo de confrontar o intelectualismo, considerando as passagens sobre o fim -o alvo posto pela faculdade desejanste, como suficientes para sustentar suas premissas em três pontos: (i) na divisão do papel do intelecto e do desejo, (ii) na analogia entre o raciocínio prático e o teórico e (iii) na anterioridade lógica dos “fins”: da virtude do caráter no início da educação dos afetos à formação da “reta” razão.

Além disso, o que poderia depor a favor desta leitura seria o fato de que no *Tratado sobre alma*, não é o intelecto o elemento “movente”, mas no lugar de uma suposta *vontade racional*, nos moldes kantianos: capaz de determinar a ação autonomamente, quem move, isto é, o princípio capaz de pôr o agente em movimento é o desejo, no referido passo, “(...) o desejo é o que move, e o pensamento move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação (...) não move sem o desejo”¹⁵³. A inquietação dos críticos da doutrina, observa a autora, é o inconveniente dessa tentativa de aceitar as passagens nas quais Aristóteles mostra o papel da parte não-racional da alma no “pôr” os fins, o que aproximaria Aristóteles da teoria moral de Hume. Neste caso, seguem-se dois resultados indesejados: (i) a prudência seria “trivial” do ponto de vista ético, seria mera destreza; (ii) o trabalho de “estabelecer os fins” da ação ficaria a cargo do desejo, o que estaria mais próximo de uma tese bastante oposta ao intelectualismo: seria um tipo de naturalismo ou um hedonismo, ambas discutidas criticamente no projeto ético aristotélico.

A comentadora assinala, ademais, o erro da identificação do “não-racional” com o “não-cognitivo”, pois na visão de Aristóteles, o caráter poderia estabelecer nossos fins porque ele é mais do que uma força conativa ou totalmente avessa à cognição, algo necessariamente oposto ou recalcitrante à racionalidade. Como vimos, concernente ao papel da razão e do desejo, em que, segundo Aristóteles, a primeira incide sobre os meios e o segundo seria responsável pelos fins, é preciso dizer que a virtude tende a assumir o estatuto de uma categoria ética em vista do melhor desempenho das funções humanas. Aperfeiçoamento que envolve a instrução, a experiência, o tempo, e principalmente os hábitos. Trata-se de uma série de meios em vista de um fim, que é a aquisição da virtude em vista da vida boa, da felicidade: o bem maior para o qual tendem as nossas ações. Por isso, ao relacionarmos as noções de “meio” e de “fim”, devemos ter em mente os critérios da bondade moral como aquilo que nos projeta para o bem: a harmonia, e nos afasta do mal: a sedição da alma.

153. *De Anima*, 433 a 27.

Neste caso, não seria correto dizer que o filósofo realiza uma dicotomia incomensurável entre o racional e o empírico nos assuntos éticos. Ele nos ensina em dois passos que, (i) “Da parte intelectual e prática, o bom estado é a verdade de acordo com o desejo correto”¹⁵⁴, (ii) que “(...) não é possível ser prudente [buscar os meios corretos] sem ser bom [estar na mediedade entre o excesso e a falta nas emoções e ações]”¹⁵⁵. Ao propor a virtude como condição para a aquisição da vida boa, é provável que uma de suas intenções seja enfrentar conflitos da alma cujas figuras emblemáticas são representadas pelo acrático, o perverso, o ardiloso, e em certo sentido, o continente (o virtuoso em Kant).

Todos eles, de algum modo destoam da medida que é alcançada pelo virtuoso. São esses os possíveis quadros produzidos por uma conduta marcada, seja pelo excesso, seja pela falta no sentido de uma *ausência* de concórdia na alma humana, sendo justamente sua superação o fator necessário para a aquisição da vida boa. Estas figuras ilustram uma ausência de parâmetros como uma condição desfavorável para o florescimento das virtudes, e é na orientação no sentido contrário da infelicidade que o filósofo apresenta drama do fracasso moral nos assuntos do *saber prático*, ao tratar do fenômeno da acrasia, da maldade, e da mera destreza dos meios em vista de um mero desejo.

Falamos em outro ponto do continente e do acrático. Falemos da figura do “*deinótes*”, aquele que é hábil no cálculo dos meios mais eficazes em vista de um certo fim, independente se esse fim é bom ou não. Foi basicamente assim, isto é, retirando a prudência do campo da ética, (como um complemento do comentário acima), que Kant a interpretou, como uma destreza ou habilidade em alcançar certos fins no mero cálculo dos meios, associando esta virtude ao *Imperativo Hipotético* e desvinculando-a da moralidade, o que não seria o caso em Aristóteles, para o qual a razão, em sua dimensão prática, sendo essencialmente deliberativa, nem por isso perde sua relevância moral, na medida em que é capaz de atuar no “interior” da alma desejante. Na sequência, o perverso (κακός), diferente do que poderíamos imaginar, também delibera, acontece que delibera “bem” sobre fins maus, e, por conseguinte, não supera o bem aparente. Por outro lado, uma bela expressão das partes da alma em comunicação pode ser vista na passagem referente à *escolha deliberada*: “διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική”, ela é “um raciocínio desejante ou desejo raciocinante”¹⁵⁶.

154. EN VI 2 1139 a 30-31, “The part which is practical and intellectual the good state is truth in agreement with right desire”.

155. EN 1144 a 37, “Therefore it is evident that it is impossible to be practically wise without being good”.

156. EN VI 2 1139 b 4-5.

A escolha deliberada: προαίρεσις, para Aristóteles, como será discutido na próxima seção, é tanto mais própria à virtude quanto é mais apta para revelar o caráter do que as ações propriamente ditas, o que seria uma outra objeção à ideia de uma vontade, como escreve no livro VI, “É por isto que a escolha deliberada não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral”, e na sequência do texto, “pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter, pois o intelecto, por si mesmo não move nada, apenas o intelecto que visa a um fim e é prático”¹⁵⁷.

Para Aristóteles, então, o fenômeno moral está longe de ser abarcado ou resolvido por meio de diretrizes que possamos adotar e dar por garantidas, previsivelmente nossas ações, no intuito de atingir a felicidade. Entretanto, haveria indícios para considerarmos a importância da presente discussão. Por meio da noção de escolha deliberada, mais um aspecto é ressaltado, como dirá o comentador:

Julgo que o alvo de que fala Aristóteles é o mesmo fim de que cuida a virtude moral, de acordo com 1144a 7-822, trata-se de um alvo bem geral, enunciado por uma sentença que o bom agente reconhece como correta, mas que é bem vaga, incapaz de contemplar as singularidades relevantes envolvidas no contexto de cada ação. Esse alvo pode ser objeto de escolha deliberada, ou seja, pode ser o resultado de uma deliberação¹⁵⁸.

Tendo apresentado estas passagens, mais um ponto questionável é se Aristóteles teria formulado uma ética da contrição ou do comedimento? Existem autores que não no intuito de corroborar esta visão, nos mostram uma certa “questão de fundo” para a doutrina do meio termo de Aristóteles. Isto se relaciona com o “perigo” da desmedida, como escreve Snell (2005, p. 32), “Os gregos sempre correram o risco de superar os limites com presunçosa temeridade”, e, “numerosos mitos representam o perigo dessa desmedida”, e quando os gregos diziam que, “(...) se deve ‘domar’ a ὕβρις como se reprime um incêndio”. Outras ocorrências podem ser encontradas no contexto da tragédia grega, pelo fato desta desmesura estar ali diretamente associada à atitude humana “pia” ou “ímpia” (cf. o diálogo *Êutifron* de Platão) diante das divindades. Para Aubenque (2003, p. 249), por sua vez, “Parece que o aspecto geral da palavra φρόνησις esteve associado a uma função intelectual, à ideia de *limite*, inicialmente definida em um sentido negativo, e posteriormente ‘trazido’ a um sentido positivo de equilíbrio”.

157. EN VI 2 1139 a 34- 35.

158. Angioni, 2009, p. 11.

Nestas condições, e mesmo diante destes comentários e comentadores do presente tema, não é possível esgotarmos cada um dos temas na explicação da virtude. A princípio, estamos dando mais ênfase à ideia da mediedade como característica essencial da virtude, em detrimento do vício, bem como um espaço para a virtude racional. É provável, seguindo o último comentário acima, que Aristóteles esteja sugerindo uma ideia de “limitação” na referência à doutrina, já que não deliberamos sobre tudo e pelo fato de que nem tudo poderá ser objeto de deliberação, restando assim, uma parcela da realidade humana sobre a qual podemos de fato atuar.

Se tomarmos o livro seis da *Ética a Nicômaco* com o propósito de lançar luz ao livro dois, veremos que naquele o filósofo utiliza, por associação à noção de “reta razão”, a expressão ὄρος τῶν μεσοτήτων, no genitivo plural: como “padrão” determinante “das” mediedades. Embora o texto para a reconstrução da virtude dianoética da ação não seja a *Ética Eudêmia*, ὄρος, além desta ocorrência, possui outros empregos como (i) algo para além do qual incorre-se em erro ou desmedida, assim, como “norma”, “padrão”, “standard”¹⁵⁹; (ii) Ou se referindo à arte médica, no caso, a “boa medida” de que dispõe o médico para julgar o que é saudável para os corpos¹⁶⁰; Aristóteles deseja investigar no livro seis tanto o que é a “reta razão”, quanto qual o “padrão” (ὄρος) que a determina. O que gera o problema de saber se, com esta última afirmação, devemos atentar para a ideia de que a “reta razão” não se autodetermina, mas que ela é “determinada” por outra instância, hipótese que poderia favorecer a interpretação que confere à parte não-racional da alma a prerrogativa de “tornar reto o fim das ações” e de que é na verdade o desejo que torna a razão “reta”, contra uma ideia de que esta retidão poderia ser alcançada pela razão sem a contribuição das emoções.

De todo modo, somos levados a entender que o estudo das virtudes do caráter requer o estudo da virtude que habilita o agente de bom caráter a deliberar sobre os meios que conduzem ao fim posto por este mesmo caráter. As virtudes, neste caso, não serão compreendidas quando separadas, em que uma seria melhor e outra inferior, pois contra isso, há a observação de que aquele que possui uma, possui todas elas. No caso da definição que descreve a essência da virtude, cumpre investigar com mais cuidado a *escolha deliberada* como uma noção inseparável da virtude. Como foi demonstrado, existe, no texto de

159. EE II 4 1222 a17.

160. EE VII 3 1249 a 21-22.

Aristóteles dois aspectos que se complementam: (i) a parte inicial da doutrina do meio termo cobre, de fato, uma versão mais analítica ou conceitual e nada nos diz sobre o âmbito prático, sem ser por esse motivo inútil, pois nos ajuda a explorar a estrutura das virtudes particulares. (ii) Outras passagens completam a primeira trazendo elementos referentes à própria experiência, com propriedades de geração, destruição ou preservação, na nítida analogia com elementos visíveis. Se atentarmos para estas duas variantes, podemos compreender melhor o que está em questão na ética aristotélica. Com base nesta breve exposição, podemos ver que o princípio do meio termo cumpre um certo papel na economia da ética aristotélica, e que por isso declarar sua falsidade definitiva seria um exagero por parte do intérprete.

3.3. A Escolha Deliberada como mais própria à virtude: (προαίρεσις)

Não é tarefa simples compreender cada um dos termos associados com a virtude na sua definição, porém, tratá-los em separado sem identificar o que cada um deles tem de relevante parece ser muito mais problemático e acarretar impasses ainda maiores: como dissociar a virtude, da ideia de que ela é “uma mediedade relativa a nós”? Ou como tratar a virtude dianoética relativa à ação excluindo o “delimitar” operado pela razão? Por outro lado, dirá o filósofo, que de acordo “com o bem e o melhor a virtude é um ápice ou um extremo”. A partir destas notas iniciais, devemos avançar em nosso estudo da virtude humana trazendo para o cerne desta argumentação um outro conceito imprescindível para discuti-la em detrimento dos vícios opostos: a *escolha deliberada*¹⁶¹.

Como acabamos de ver no capítulo anterior, a ideia de uma justa medida não é algo de trivial na teoria moral de Aristóteles e muito menos um conceito inútil ao longo de toda argumentação sobre a ação. Ao discutir agora o tema da escolha deliberada, há uma dificuldade inicial que resulta das diferentes interpretações encontradas na literatura. Algumas delas serão discutidas aqui. Como harmonizar a passagem na qual Aristóteles observa que as virtudes, ao contrário das emoções -enquanto algo inerente à alma humana- são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada. αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως, em EN II 4 1106 a 4, com a que afirma ser ela um meio termo?

161. Em sua tradução da *Ética*, David Ross, traduziu como “Choice”; Outros como A. Kenny (1979) preferiram: escolha intencional, “purposive choice”; Para T. Irwin (2001), “decision”; e para Sarah Broadie (1991), “rational choice”; outra possibilidade é “propósito”, como é o caso de Lucas Angioni (2011). Adotamos, “escolha delibera”, seguindo Zingano (2008).

De todo modo, a virtude moral fora apresentada igualmente como uma disposição para escolher (ἔξις προαιρετική) provavelmente para assinalar este espaço de atuação do que está em nosso poder, como o que é ou está propriamente disponível no instante da ação, pois é tese aristotélica que não deliberamos sobre tudo, mas somente a respeito do que se encontra em nosso alcance dentro de um contexto particular.

Nesta particularidade, a virtude como um hábito de “escolher por deliberação” também poderia ser vista como a posse de um “bem”, que embora não possa ela mesma nos assegurar a felicidade sem que compareçam outros elementos necessários para possibilitar uma existência mais plena, enquanto disposição mediana, realiza ações que, nas mais das vezes, por assim dizer “privam” o agente de ações contrárias a esta qualidade moral: os vícios opostos. Mas isso é apenas o início desta problemática. Assim, virtude é de fato realizadora de boas ações, que conduzem à vida boa.

Pode ocorrer, por este motivo, que a “identificação” da virtude com a escolha deliberada não tenha relação com a “escolha” como um todo indiscriminadamente, mas com o tipo de escolha que faz a pessoa virtuosa, que a caracteriza, precedida pela deliberação, ou melhor, a boa deliberação. Se é assim, haveria uma estreita conexão entre o fato de a virtude ser por essência uma mediedade, e ser ela, simultaneamente uma “disposição de escolher”.

Podemos supor que estas premissas teriam como propósito preparar o terreno para a discussão posterior sobre a escolha deliberada propriamente dita, ligando a definição da virtude em EN II 6, com a exposição mais detalhada feita pelo filósofo em EN III 4 e posteriormente no livro VI 2. Estas passagens, em que a primeira destaca a definição, enquanto a segunda discorre mais sistematicamente o tema da escolha, culminarão na análise aristotélica acerca das cinco “disposições” ao longo do livro VI, onde reaparece o interesse pelo tema da deliberação, e fica mais claro o que pensa o autor da *Ética a Nicômaco* sobre a escolha deliberada. Antes de analisar estas questões, logo no início de sua obra o autor menciona dois conceitos em suas características gerais que não raras vezes passam despercebidas aos olhos do leitor.

A primeira delas é a ligação, de um lado, entre “arte” e “método”; a segunda, de modo diferente, será a ligação entre a “ação” e a “escolha”. Estes dois vínculos ficam mais evidentes se notarmos o duplo emprego da preposição grega “καί”, como respectivamente, duas conjunções aditivas como podemos observar na passagem a seguir, “πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις”¹⁶².

162. EN I 1 1094 a 1-3.

163. EN II 3 1105 a 32-34.

Com essa base conceitual, o filósofo busca demarcar o campo das ações humanas cuja marca distintiva são as “escolhas deliberadas”, e o âmbito “técnico”, que apesar das analogias com o primeiro, de modo algum se confunde com ele posto que exige o emprego de um certo método e como existem diferentes áreas, assim também existirão incontáveis métodos, uns mais outros menos eficientes. No caso das ações, as exigências vão além do “saber”. Tendo em vista estas distinções, acentua o ponto em que virtude e arte se distanciam, pois quanto às primeiras, na medida em que pressupõem ações em um certo “estado” por parte do agente, outras cláusulas são incluídas, diz Aristóteles, “(i) primeiro, quando o agente “sabe” (discerne o justo); (ii) depois, quando ‘escolhe por deliberação’ em função das coisas mesmas; (iii) por último, quando age portando-se de modo firme e inalterável” (a fixidez da disposição). A presente discussão visa mostrar que no caso da ação, a finalidade não é a produção de algo diferente de quem age, mas a qualidade da ação.

Se o que é visado pela ação é o nosso bem e o melhor e se o bem e o melhor foram identificados com a felicidade, segue-se que se a felicidade estiver disponível para escolha, decidiríamos por ela mesma e por nada além dela, não obstante, a felicidade é o objeto real que a pessoa virtuosa tem em mira: o fim último em função do qual a vida virtuosa se direciona. E se a felicidade pressupõe a virtude, sendo esta o que há de mais louvável como uma espécie de extremo, a pessoa cujo caráter é virtuoso, na medida em que escolhe, definindo seu objeto, saberá decidir pelas coisas compatíveis com a sua disposição moral, afastará das que lhe são contrárias e que caracterizam os vícios extremos: o ignóbil, o nocivo e o penoso. Para o virtuoso estas três classes de coisas serão representadas sempre como objetos de “fuga” (repulsa), e seus contrários serão objeto escolha (busca): o nobilitante, o vantajoso, e o agradável. A escolha deliberada então, estaria relacionada com a qualidade do caráter de quem age como tal, sem que por isso disponha de um método capaz de garantir o êxito da ação.

Diferente dos animais, que são movidos respectivamente pelos apetites e impulsos, segundo sua natureza desprovida de razão, nós, ao contrário, quando escolhemos deliberadamente temos como horizonte, de acordo com Aristóteles, as coisas possíveis em diferentes direções: por isso a virtude não surge em nós naturalmente, e os animais, como o cavalo, não podem ser ditos virtuosos a não por acidente. No entanto, se pensarmos na natureza das disposições será preciso atentar igualmente para essa “abertura” para o melhor ou para o pior. Dada a disposição virtuosa, como aquela que realmente interessa nos assuntos éticos, o caráter virtuoso buscará exatamente o que o vicioso vê como objeto a ser ignorado, e em outro sentido, evitará o que este, de um modo ávido, determina como objeto de busca.

O “buscar” e o “evitar” serão assinalados no livro III 4 e depois no livro VI 2, apesar disso, e mesmo não estando explicitamente citada, há uma passagem que parece aludir à escolha deliberada já no livro II 2, onde fica bem claro o modo pelo qual a virtude, como um meio termo relativo a nós, acerta em cada parâmetro da ação, ao passo que o vicioso, como dissemos, sempre erra. Este é um dos indícios que marcam a distinção entre a virtude e o vício em EN II 2 1104 b 21-23, “Pelos prazeres e dores os homens tornam-se torpes, ao *buscar* e *evitar* (τῷ διώκειν τούτους καὶ φεύγειν) aqueles que não devem, ou quando não devem, ou quando não se devem, ou como não se devem ou de tantos outros tais modos quantos forem delimitados pela definição”¹⁶⁴.

No livro III 4, como veremos, há uma pequena variação dos termos em que não ocorre “buscar”, mas “obter” (λαβεῖν), o que não parece alterar substancialmente o ponto em questão, tal como acabamos de esboçar, por se tratar de um contexto que guarda certa proximidade semântica. É por escolher, isto é, após pesar as razões, e decidir por certas coisas em detrimento de outras, que manifestamos a disposição da nossa alma: quando se *busca* acertar em cada parâmetro e se *evita* os excessos: assim, a virtude acerta e o vício, erra. Nesta perspectiva, aqueles cuja disposição se opõe à virtude, *por vício*, escolhem (ou seja, buscam e visam obter) as coisas que não devem, em que, segundo Aristóteles, “o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo ter em mira o meio termo”¹⁶⁴. Desta forma, sem dúvida uma das passagens cruciais da *Ética Nicomaquéia* onde há uma referência à escolha deliberada, é na afirmação da natureza da virtude moral, definida como “uma disposição para escolher por deliberação”¹⁶⁵, (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική). Logo após esta definição, o que encontramos é uma lista de “disposições” distribuídas em tríades no intuito de aplicar a lição de um modo mais condizente com a realidade prática que vem sendo discutida.

Das três possibilidades de disposição moral, pelo menos as que foram elencadas no catálogo, duas delas constituem vícios, e apenas uma, a virtude. Cada um dos vícios listados pelo filósofo tem como característica o excesso ou a falta relativamente a uma emoção específica (e os respectivos erros nas cláusulas circunstanciais) a uma prática no trato com os outros ou com certos bens externos. Embora seja assim, o filósofo tem em alta consideração os bens internos, ou seja, referentes à alma como bens no mais alto grau, como o que dá sentido aos bens exteriores.

164. EN II 5 1106 b 25- 28.

165. EN II 6 1106 b 36.

Desta forma, o virtuoso tem uma relação peculiar com estes bens, pelo fato de julgá-los dentro de uma esfera mais ampla desta disposição em vista de um fim que seja constituído realmente como um fim nobre e belo, e que englobe o que a vida pode oferecer de realmente bom. O problema é que a escolha, precedida por deliberação, não é, de acordo com Aristóteles, do “fim”, mas unicamente dos “meios”: das coisas que conduzem aos fins. Quanto a isso dissemos que os “fins” são dados em função das nossas disposições. Ora, se nosso caráter é constituído ao deliberarmos apenas sobre os “meios”, ou seja, na medida em que decidimos em uma certa direção nas situações particulares, somos responsáveis igualmente pela formação da nossa disposição, em função das quais, graças às escolhas decorrentes, uma vez engendrado o caráter, se seguirão escolhas consoantes ao vício ou à virtude.

Aquele, sempre relativamente ao “pior”, dada a hipótese de que é da natureza da virtude praticar o melhor referente a prazeres e dores, e quanto ao vício, rigorosamente, o contrário, como escreve o filósofo, “Ainda pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo”¹⁶⁶. Ao fazer assim, sua perspectiva parte de uma disposição firme, constante e que atualizará aquelas ações das quais se originou. Ao notarmos isso, deveríamos também perguntar qual a relação entre ser virtuoso e escolher bem, visto que as virtudes “são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada” (EN II 4), como ficou exposto na definição do gênero da virtude. Se pensarmos na referida lista de virtudes e vícios do capítulo 7 do livro II, a ação corajosa não é escolhida após deliberação em vista de outra coisa senão do que é nobre e belo a ser feito no devido contexto.

A ação é escolhida por ela mesma, no caso da virtude, e não por interesses ulteriores. Alguém que se arrisque para salvar outra pessoa em perigo, neste caso, sabendo que a pessoa dispõe de uma grande soma de bens e visando a um pagamento como recompensa e vantagens para si, não estaria escolhendo a ação corajosa por si mesma e por uma disposição firme, tendo o nobre como horizonte, muito embora o destemido e o temerário tenham certas semelhanças com o corajoso. O corajoso, no entanto, age tendo por base as melhores motivações internas por pesar as razões do ato e o próprio mérito da ação. Ao deliberar, sua investigação das circunstâncias tende a se definir em vista de algo louvável e belo, compatível com seu caráter, nada mais e nada menos. A razão neste ponto, tem um papel importante

166. EN II 6 1107 a 3-4.

Acontece que, diferentemente do que ocorre nas disposições opostas: a temeridade e a covardia, a ação se realiza de acordo com o princípio racional presente no virtuoso, princípio este cujo funcionamento se dá no mais alto grau ao lado das emoções. Nestes dois vícios, um por excesso e o outro por falta, o intelecto se encontra incapaz de atuar na orientação do agente no ato de escolher por deliberação: o que resta aos viciosos é apenas o “bem aparente”, tal como sua má disposição lhes permite, ainda que erroneamente, representar.

Aqui parece que a razão se torna instrumento de um caráter disposto a estabelecer, no âmbito da ação, fins opostos ao da virtude, por conseguinte, da felicidade. Por isso o filósofo toma como uma das principais premissas de sua argumentação na ética que as disposições se originam nas “mesmas” atividades, pois nas mesmas situações uns se tornam covardes, outros temerários e outros corajosos. Agora, por este ângulo, o corajoso como um meio termo entre estas disposições viciosas, aparece como a única medida e padrão que temos para saber quais situações são realmente dignas de manifestar a virtude da coragem e quais delas o são apenas aparentemente. Isso, supõe-se, poderá ser “visto” em suas escolhas.

Sendo assim, dentro da esfera das coisas de fato temíveis e que não estão além das forças humanas, o virtuoso escolherá devido ao valor inerente do ato em questão, isto é, em função de seu próprio valor interno: o corajoso está, em todo caso, “interessado” na ação, como aquele que enfrenta os casos mais temíveis, o covarde, evita-os: suas escolhas, portanto, tendo como fundamento um caráter marcado pela “desmedida”, atualiza a respectiva disposição moral, pois, para Aristóteles, o vício é se segundo a escolha: *κατὰ τὴν προαίρεσίν*¹⁶⁷. Além do trecho acima referente à virtude moral, o lugar da discussão da escolha deliberada de modo mais sistemático e com maior extensão é o capítulo 4 do livro III.

No início desta parte do texto é dito que ela é, “(...) mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”¹⁶⁸. Aristóteles passa então a examinar algumas opiniões corrigindo-as segundo seu procedimento de análise estabelecendo quatro candidatos que são indevidamente identificados com a escolha deliberada, são eles: apetite, impulso, querer ou opinião. O filósofo mostrará como cada um deles falha em sua identificação com a escolha, a começar explicando que ela não é comum, nem às crianças nem aos animais, nestes últimos prevalece continuamente o apetite e o impulso da natureza.

167. EN VII 8 1151 a 7.

168. EN III 4 1111 b 5.

O descontrolado, sustenta o filósofo, age em função dos apetites, diferente deste, o continente age por escolha deliberada, e não em função dos impulsos e apetites, mas de algum modo, sobrepuja-os (Aristóteles embora apresente diferentes modos de acrasia, observa que um dos pontos principais, é o fato de o agente não se manter firme nas suas resoluções após a deliberação). E por que não aparece aqui uma explicação para a categoria do vicioso, para que tivéssemos uma visão mais nítida da distinção entre a virtude e o vício? Tal diferença não é aqui acentuada, a informação que temos é que a escolha deliberada não concerne nem ao agradável e nem ao penoso, enquanto o apetite, sobretudo a estes últimos. Assim, embora o acrático, o continente e o virtuoso possam “agir”, suas ações não ocorrerão do mesmo modo, na medida em que estes nomes correspondem ao elemento que predomina em suas almas: (i) no acrático, o apetite, (ii) no continente, a “razão”, e (iii) no virtuoso, a razão e o desejo.

O impulso também não se identifica com a escolha deliberada. A virtude como uma disposição para escolher, traz consigo o adjetivo para mostrar que é um tipo de escolha muito peculiar ao virtuoso, é uma disposição que de fato leva a efeito boas escolhas, escolhas corretas e apropriadas ao agente cuja alma é “justa”. Como se pode ver nestas explicações, Aristóteles só se estende um pouco mais na diferenciação das espécies de desejo ao tratar do “querer”. Por isso, falaremos um pouco do apetite e do impulso antes de passarmos ao querer, em seguida falemos da opinião. Por que motivo, então, a escolha deliberada (do virtuoso) não é apetite ou impulso? Ela não pode ser apetite pelo fato de o apetite se dirigir sempre para o indiscriminadamente agradável, o prazeroso, e na fuga do que é penoso (em referência aos sentidos e a percepção, a vida boa não os exclui, mas transcende-os). Nesta dimensão, o apetite é “atraído” pelo seu objeto e põe em movimento, por exemplo, animais e crianças sem que esteja presente o princípio racional, no caso das crianças, sem que tal princípio atue efetivamente. Aqui é o objeto que faz com que o (apetite) animal se torne apetecido e o movimenta em sua direção. Por isso, esta espécie de desejo é quase inseparável do objeto pelo qual “é” fortemente apetecido: é em função da presa que o desejo animal se torna ativo.

Nos seres racionais é preciso frisar que se a busca pelo prazer for muito intensa (quero dizer, desenfreada), o princípio racional se torna cada vez menos operante, impossibilitando igualmente a ação por escolha deliberada. O vicioso parece estar nesta esfera (de sensação), onde prazer e dor passam a ser seus únicos e suficientes critérios de ação. Assim, este não age por escolha no sentido real da palavra, mas antes, movido pelo objeto que lhe causa prazer, e evitando a dor: ele busca o que o virtuoso evita, e “foge” daquilo que o virtuoso reconhece como um bem.

Do mesmo modo, o impulso parece estar ligado às dores em função das quais nos tornamos irascíveis ou encolerizados. Todavia, em razão de uma injustiça sofrida, o ímpeto do momento parece muito mais razoável do que a mera busca por objetos de prazer como fins em si mesmos. Deste modo, na opinião de Aggio¹⁶⁹, pode-se diferenciar os tipos de desejo de dois modos, atentando para os: (i) objetos “próprios” de cada um, ou (ii) para o grau de participação de cada tipo de desejo na razão. Se levarmos em conta o critério de participação na razão, segundo Aristóteles, o impulso seria mais capaz de ouvir o intelecto do que o apetite: por isso mesmo, os atos praticados em função dos apetites poderão, inclusive, pender (no caso do acrático) na direção oposta da escolha deliberada.

Eles seriam mais reprováveis do que as ações realizadas pelo impulso: já não são ações “segundo” a escolha, mas contrariamente à escolha: *παρὰ προαίρεσιν*¹⁷⁰. Diante de um ato “injusto” como o ultraje ou o desprezo, o impulso se manifesta com uma certa força, mas pode ouvir a razão, mesmo que de modo imperfeito; já com o apetite ocorre algo bem diferente, diante de um objeto de desejo surge um movimento desenfreado e ávido para fruí-lo. Para diferenciar a virtude do vício, neste caso, podemos observar que a escolha deliberada se opõe ao apetite e ao impulso quando são desencadeados no agente moralmente acrático ou vicioso, pois suas disposições tendem a habilitá-los nas referidas ações: o apetite prevalece sobre a razão, no sentido da busca contínua pelo que é aparentemente prazeroso em dada situação, mesmo que a razão não “prevaleça” como no caso do acrático, e o movimento motivado por algum objeto que lhe apetece é o que determina suas atitudes e não a razão ela mesma.

Razão como o elemento capaz de discriminar o bem em termos práticos. Por isso, no intemperante, é característico o agir com base em uma representação falsa do objeto com um fim em si mesmo. Falemos agora do querer. Diferente do apetite e do impulso, o querer guarda certa afinidade com a escolha deliberada. Aristóteles esclarece que existem coisas que escapam ao nosso poder de decisão e mesmo assim são representadas como objeto de desejo, isto é, são vistas com um “bem” para nós. Desejá-las, todavia, não seria um absurdo em si, posto que desejar a imortalidade, no seu exemplo, não seria irracional, uma vez que de fato, “(...) há querer de objetos impossíveis”¹⁷¹. O que pareceria um absurdo é afirmar escolhê-los por deliberação. O querer se dirige igualmente para ações realizadas por outras pessoas, como “querer” que um corredor vença uma competição.

169. Aggio (2015, p. 64).

170. EN VII 8 1151 a 8.

171. EN III 4 1111 b 23.

Ocorre que, isso seria um mero desejo, pois não depende de nós. Por último, a escolha deliberada não é querer pelo fato de voltar-se para “as coisas que conduzem ao fim (...) àquelas coisas que estão em nosso poder”¹⁷². O querer, na realidade, diz respeito ao fim. Ao definir a virtude moral, por conseguinte, buscou mostrar que o intelecto prático deve atuar rente aos particulares uma vez provido de uma *disposição de escolher por deliberação*. É preciso que a razão delimite o real espaço do bem possível nas diferentes situações, e que transponha a generalidade da finalidade (boa e correta) dada pela faculdade desejanter graças ao hábito. Provavelmente, o querer é o desejo mais próximo do intelecto, cujo objeto representamos como um “bem” para nós. Em seu último passo de discussão sobre o que é a escolha deliberada, comparada à opinião, segundo o filósofo, a escolha se mostra mais estrita do que ela, pois a opinião, “parece ser sobre qualquer coisa, e não menos sobre as coisas eternas e impossíveis do que sobre as que estão em nosso poder”¹⁷³. A escolha, como se pode ver, limita-se às coisas que estão ao nosso alcance. Em segundo lugar, ela não é classificada como verdadeira ou falsa como o é a opinião, mas como boa ou má (escolha), se for boa ela consistirá em uma mediedade, se ela for má, tendo origem num caráter não virtuoso, ela será na verdade a manifestação de uma disposição ou deficiente ou excessiva, ou bem diretamente relacionada com emoções e ações em direta conjunção com a maldade em diferentes circunstâncias: com emoções como a malevolência, impudícia ou inveja; com ações como: adultério, o roubo ou o assassinato.

Sendo assim, prosseguindo em seu argumento, o filósofo alude ao fato de que não somos desta ou daquela qualidade moral pelo fato de opinarmos sobre os vários assuntos da vida, mas nosso caráter é o resultado das nossas decisões enquanto nossas, e isso ocorre porque escolhermos “sabendo” o que obter ou evitar no momento da escolha. Mais uma vez, isso difere radicalmente de opinar sobre “o que, a quem convém, ou de que modo é”, mesmo que no momento da opinião possamos estar certos quanto ao que opinamos. A opinião, neste caso, poderia estar acidentalmente certa ou errada, não sendo, como tem sido demonstrado que é a virtude moral, algo de permanente e durável em nós. A escolha é, neste sentido, (do virtuoso), inseparável daquilo que é possível, bom e o melhor em determinada circunstância, em detrimento do tudo o que escapa, ou melhor, extrapola o universo da ação: a escolha se limita a uma espécie de “plano factível”, praticamente falando. A escolha deliberada, finaliza, “é acompanhada de pensamento e reflexão”¹⁷⁴ e se trata de um ato de um “ponderar”, indicando uma abertura para o sim ou para o não no ato da decisão.

172. EN III 4 1111 b 31.

173. EN III 4 1111 b 32-33.

174. EN III 4 1112 a 16.

Embora exista diferença entre escolher e opinar, o virtuoso teria uma opinião correta sobre os assuntos que lhe concernem. No capítulo 5 do livro III, o ato de deliberar, do qual se seguirá a escolha, é definido acrescentando-se que, quanto menor for o grau de exatidão da atividade maior será a necessidade de deliberação. Por essa razão, Aristóteles pode comparar o ato deliberativo a um tipo de investigação, propícia ao terreno das ações humanas muito impreciso em certo sentido, por isso: “deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, porém, nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas em que é indefinido como resultarão”¹⁷⁵.

Além desta informação, se anteriormente foi dito que a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão, isso poderia sugerir que o intelecto seria de fato capaz de determinar a ação, o que daria mais peso para uma interpretação *intelectualista* da ética aristotélica. Pois se ela é acompanhada por tais atributos, estes bastariam para *mover* o agente em direção ao bem humano. No entanto, há um outro dado relevante. Nesta passagem, ele explicita que a ação não poderá ocorrer sem a presença do elemento desejante independentemente se ele é apetite, impulso ou querer.

No ato de pesar os motivos, onde o agente passa a desejar conforme sua deliberação, a passagem diz que: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder” (unindo escolher e desejar), continua, “a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme a deliberação”¹⁷⁶. Em uma terceira passagem, temos a referência à προαίρεσις no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Novamente a discussão parece girar em torno da ação, a princípio, em detrimento de um método verdadeiro ou falso. Logo no início do capítulo 2, é reiterada a tese de que a virtude de certa faculdade está vinculada à sua função peculiar, sendo três os possíveis elementos capazes de governar a ação: a sensação, a razão e o desejo.

Os animais, como discutimos acima, são movidos em função do agradável ou do penoso, fatores que são discriminados pela sensação. Por outro lado, e aqui temos em mente a ação virtuosa, Aristóteles traz o conceito de “boa escolha” ou “escolha acertada”, προαρεσις σπουδαία. Para que ela se manifeste, ambas as faculdades humanas devem comparecer com suas respectivas atividades, deste modo:

175. EN III 5 1112 b 8-9.

176. EN III 5 1113 a 9-12.

O que são a afirmação e a negação no pensamento, a busca e a repulsa são no desejo; Dado que a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e a escolha é desejo deliberado, portanto, tanto o pensamento deverá ser verdadeiro e o desejo reto para que a escolha seja boa, isto é, o último (desejo) deve buscar o que aquele (raciocínio) determina¹⁷⁷.

Entretanto, não há consenso sobre este assunto, pois para alguns comentadores a passagem da definição da virtude moral comporta uma diferença básica com as outras da sequência do texto. Em seu comentário, mais ligado aos assuntos do livro VI, diz Aubenque (2003, p. 193): “Visto que é próprio do homem prudente bem deliberar, importa saber a que destino, deliberando, chega sua *escolha*”. Para o filósofo francês, haveria uma certa discrepância não percebida pelos intérpretes. O contexto da diferença específica da virtude, como “disposição de escolher” em EN II 6, e a posterior análise da escolha deliberada em EN III 4 não coincidem, ou seja, o sentido do primeiro não nos ajuda muito a decifrar o significado do segundo. O leitor que tomasse a passagem da definição como base para entender o passo da discussão da escolha no livro III 4, uniria o que Aristóteles buscou separar: são dois momentos distintos na análise aristotélica da ação. Haveria assim uma descontinuidade conceitual, sem necessariamente incorrer em contradição terminológica.

O que o autor da *Ética* tem em vista, segundo Aubenque, é diferenciar a virtude moral, da qual somos responsáveis, da virtude natural, pela qual nem a bondade nem a maldade, em sentido moral, poderiam ser atribuídas e imputadas aos agentes. Apesar disso, um impasse que esta abordagem parece incorrer é que, se o sentido de escolha em EN II 6 é “independente” do sentido pretendido em EN III 4 (escolha referente, não aos fins, mas apenas dos meios), a escolha deliberada estaria desprovida de um sentido ético, transmitindo, em vez disso, uma proposta meramente técnica, amoral: “A escolha”, neste caso, continua o comentador, “aparece desprovida de toda responsabilidade moral”. Explicando esse ponto de vista, quer dizer que ela não incide sobre os fins, mas apenas sobre os meios, sob a condição de um fim já posto e pelo qual não é responsável, conclui que: “Ela não é mais o lugar da imputabilidade, mas o momento da habilidade, não exprime um princípio moralmente qualificável, mas um momento que se poderia dizer ‘técnico’ na estrutura de uma ação qualquer”. Seriam dois sentidos que variam entre um “propósito” (moral), de um lado, e a escolha dos “meios” (técnico), de outro

177. What affirmation and negation are in thinking, pursuit and avoidance are in desire; so that since moral virtue is a state of character concerned with choice, and choice is deliberate desire, therefore both the reasoning must be true and the desire right, if the choice is to be good, and the latter must pursue just what the former asserts, EN IV 2 1139 a 23- 27.

O aparente mal-entendido, comenta, pode ser explicado pelo seguinte motivo: “A fonte de confusão deriva de a προαίρεσις significar cada um dos dois campos: moral e técnico ou, imputável e neutro” (AUBENQUE, 2003, p. 200). Seu comentário conclui salientando que este duplo sentido ou dúbia significação é, no fim das contas, matéria de pouca coerência. Nesta abordagem, teríamos uma oscilação entre um sentido ético da escolha deliberada e um outro sentido moralmente neutro, se a ideia da escolha relacionada apenas com os “meios” em EN III 4, tiver realmente o sentido pretendido por este intérprete. Ora, aqui surge o seguinte problema: (i) na análise técnica, vimos que o que governa a prática é o método verdadeiro de raciocinar.

No entanto, a προαίρεσις não concerne ao verdadeiro ou ao falso, estes dois fatores remetem, na verdade, à opinião. (ii) Se a virtude pode ser vista na προαίρεσις, e esta, “igualmente” no vício, e se a escolha deliberada retém, como sugerido pelo comentador, um sentido além do “moral”, técnico, por incidir somente sobre os meios e não sobre os fins (o que caracteriza um tipo de *intelectualismo moral*), como explicar a voluntariedade da ação, posto que a virtude e o vício são manifestamente voluntários e a escolha deliberada, igualmente? É possível que esta atribuição de um sentido técnico à escolha deliberada por ela não se dirigir aos “fins”, mas somente aos “meios”, seja um indício (traço) racionalista da interpretação da ética aristotélica.

A relevância essencialmente moral da προαίρεσις, portanto, é encontrada no fato de sua “voluntariedade”. A escolha não visa senão à atualização de ações com propósito relativas aos atos voluntários. Por isso, é preciso que, aquilo a que o agente pode dizer sim e buscar como sua ação, ele possa dizer não, evitando. Contudo, uma vez em posse de certa disposição, poderia o agente agir diferentemente? Ora, se a ação (por deliberação) estiver fechada dentro do escopo de uma disposição (boa ou má), não podendo agir diferentemente, como o agente poderá ser dito responsável (posto que é livre) por suas ações? Este assunto ficou conhecido em filosofia prática como o problema do determinismo moral.

Mas seria Aristóteles um determinista? Em uma outra interpretação em que a temática é vista por um ângulo distinto do de Aubenque, a escolha deliberada teria como papel, em Aristóteles, explicar o que significa ser livre, do ponto de vista da nossa “vontade”, sem, no entanto, se valer deste vocábulo. A προαίρεσις poderia perfeitamente cumprir muito bem esta função na ética de Aristóteles, pressupondo uma teoria da “liberdade da vontade”, o que está profundamente relacionado a um outro debate desde a antiguidade (como Alexandre de Afrodísia: *Problemas Éticos*), e este seria o ponto de maior ênfase, isto é, o problema da responsabilidade moral do agente.

Dentro desta visão, haveria uma relação estreita entre a busca de um ‘justo meio’ nas ações e sua outra expressão prática situada na escolha deliberada dos agentes, e materializada na decisão do virtuoso, conseqüentemente:

A virtude é uma disposição para escolha deliberada de uma mediedade. É na deliberação que entra em jogo a apreensão do fim, que correta, corresponde a busca de um ‘justo meio’, a boa deliberação [prudencial], sendo, então, a investigação desta mediedade na situação particular e a escolha deliberada o desejo a partir desta deliberação¹⁷⁸.

A autora, nesta passagem, torna compreensível o fato de que a virtude, na medida em que é uma disposição, é o que torna o agente inclinado a decidir-se praticamente bem. Escolha que geralmente acerta o alvo nas circunstâncias particulares. Apesar disso, quanto à pergunta feita acima, a resposta para ela seria não, Aristóteles não é um determinista. Como frisado nesta citação, na medida em que nossas disposições se engendram nas ações particulares, o bem ou o mal estariam igualmente “abertos” graças ao princípio de formação do caráter humano pela via, não da razão pura mediante uma ideia de vontade, mas dos hábitos, daí a expressão: disposição habitual, disposição de escolher. Mas se é a virtude moral o fator que tende a assegurar a retidão dos fins, pode parecer estranho a afirmação de que ela venha, posteriormente como escolha, a incidir apenas na esfera dos “meios”. Como veremos adiante, tal questão pode ser tratada ao observarmos a possibilidade de a escolha deliberada significar uma “intenção” em vista da qual se buscam aqui e agora tais e tais meios.

Nesta discussão, Aristóteles, diferente de Sócrates (que nega o fenômeno da acrasia), não parece fazer do princípio racional o elemento com total proeminência na consecução da ação, uma vez que, quanto ao seu princípio:

A origem da ação, sua causa eficiente, não sua causa final, é a escolha, e a da escolha é o desejo e o pensamento em vista de um fim. Pois não pode haver escolha, ou sem a razão e o intelecto, ou sem uma disposição moral; tanto a boa ação como seu oposto, não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter.

178. Zanuzzi, I. *Ao Alcance da Razão- Uma Investigação sobre a Ação Livre em Aristóteles* (2007, p. 193). A escolha deliberada, comenta em outro ponto, longe de um sentido estritamente ‘técnico’, mesmo fora do contexto do livro II, teria, na medida em que se dirige para um propósito último, a felicidade, cuja representação pelo virtuoso a torna desejável, “funciona como uma capacidade de escolha para qualquer um dos tipos de desejos de um fim a ser alcançado. Cada um deles têm características especiais no modo de apresentação do objeto, mas nenhum deles se encontra fora da racionalidade humana”. Apesar disso, vimo que o apetite é mais “avesso” à razão do que o impulso, ambos como espécies de desejo. De todo modo, para esta comentadora a escolha deliberada poderia ser vista como estando no centro da discussão sobre a responsabilidade moral.

O intelecto, entretanto, por ele mesmo não move nada, mas somente o intelecto dirigido para um fim e é prático¹⁷⁹.

Vemos aqui uma passagem que nos permite compreender, em Aristóteles, certos traços que o afastam sensivelmente do intelectualismo moral. Torna-se mais precisa a necessidade de pensarmos o desejo no domínio prático, sobretudo, no papel desta faculdade enquanto “princípio” da ação. Princípio que é apreendido pela experiência dos fatos da vida. Princípio, porém, no qual atua diretamente, no caso da boa deliberação, a racionalidade prudencial. A partir deste registro, como Aristóteles diferencia a escolha que faz o virtuoso da escolha do vicioso, que também não deixa de ser deliberada? Aristóteles apresenta um tratamento desse impasse ao contrastar o vício (κακία) com a virtude, primeiro alegando que aquele, como um tipo de disposição não mediana, não “escolhe” no sentido real da palavra, pois a condição da escolha propriamente dita é ser, como a define Aristóteles, “desejo raciocinante ou raciocínio desejante”¹⁸⁰.

Ocorre que, para Aristóteles, tanto a virtude quanto o vício são ambos voluntários. Mas é segundo o fim em vista do qual agimos que nosso caráter será reconhecido, o que se torna manifesto pelas escolhas: “Porque a virtude (assim como o vício) é uma ‘disposição de escolher’, ela pode ser classificada como ‘voluntária’”¹⁸¹. Isso nos leva a dois posicionamentos possíveis, mas divergentes. Em primeiro lugar, temos a perspectiva segundo a qual a voluntariedade e a involuntariedade recobrem o campo apenas das ações, excluindo, por esta razão, a esfera das emoções propriamente ditas. As emoções aqui, “podem ser fracas ou violentas, claras ou turvas, contidas ou abruptas, mas não em si mesmas voluntárias ou involuntárias: não é o caso que as emoções satisfaçam as condições de tais atos”¹⁸².

A segunda noção, ao contrário desta, mais propensa a englobar as emoções remetem a duas opiniões. Aspásio, por exemplo, refere-se a “emoções voluntárias” para certas situações, mas termina por não as identificar com o voluntário e involuntário. C.C.W. Taylor, por sua vez, reconhece plenamente a possibilidade de falarmos em uma emoção voluntária, citando como exemplo o fato de alguém que consente em ser “afetado”, sendo isso fruto de sua vontade.

179. The origin of action- its efficient, not its final cause- is choice, and that of choice is desire and reasoning with a view to an end. This is why choice cannot exist either without reason and intellect or without a moral state; for good action and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character. Intellect itself, however, moves nothing, but only the intellect which aims at an end and is practical, EN VI 2 1139 a 31-34.

180. EN VI 2 1139 b 5.

181. Aubenque (2003, p. 195).

182. Zingano (2008, p. 141).

Acontece que, segundo Aristóteles, dois seriam os requisitos básicos para que se afirme a voluntariedade das ações: (i) o princípio da ação não poderá ser externo ao agente, mas interno; (ii) o agente, ao agir, deve fazê-lo conhecendo as circunstâncias da ação. Pontuamos que a capacidade de discriminar cada parâmetro nas ações e emoções é o que o filósofo aponta como o meio termo. Agora temos diante de nós estas duas exigências, onde a primeira corresponde ao homem como uma espécie de “princípio de suas próprias ações” e a segunda como um ato qualificado como um bem a partir do discernimento do momento oportuno para agir. Deste modo, ser princípio de suas ações e conhecer as circunstâncias recobrem, ao que tudo indica, o papel da escolha deliberada, pois toda escolha é voluntária. Haveria possibilidade de ações voluntárias que não são escolhas deliberadas?

Ora, se pensarmos no desejo por apetite ou por impulso como possíveis “princípios” de ações, poderíamos sustentar que nem toda ação por desejo é por escolha deliberada. No caso da virtude, se ela manifesta o bom caráter do agente mais do que as ações o fazem, se diferencia da qualidade do caráter vicioso em função da restrita voluntariedade da disposição viciosa. Isso poderá ficar mais claro ao compreendermos que, como Aristóteles buscou assinalar, a virtude seria o pleno exercício das faculdades humanas, ou seja, a condição ótima das operações da alma, o vício, ao contrário, seria uma “privação” (do bem) destes elementos em alguma medida:

Todo homem perverso ignora o que deve fazer (obter, buscar?) e de que deve abster-se (evitar, fugir?), e por causa de tais erros os homens tornam-se injustos, e em geral, maus; já o involuntário quer dizer não que o agente ignora o que é benéfico, pois a ignorância na *escolha deliberada* não é causa da involuntariedade da ação, mas da perversidade, nem a ignorância sem outra qualificação (pois por ela os homens são alvo de censura), mas a ignorância das circunstâncias particulares, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação¹⁸³.

Na sequência destas abordagens da προαίρεσις, temos outra além da categoria “meios” e “fins” e da temática da responsabilidade moral fundada na liberdade do agente. Formichelli: *Aristotle's Theory of Prohairesis and Its Significance for Accounts of Human Action and Practical Reasoning* (2009), buscou mostrar que o tema da προαίρεσις, envolve o que se poderia denominar de *intentional action*, e esse seria o principal motivo pelo qual ela não pode ser identificada, como Aristóteles expressamente demonstrou, com o apetite, o impulso, o querer ou a opinião, uma vez que, mas não definitivamente, formado o caráter (virtuoso ou vicioso), passamos a decidir com base nesta disposição da alma.

183. EN III 3 1110 b 28- 1111 a 2.

Por este expediente, a ação é “determinada” em função do que a disposição posteriormente nos faculta realizar. Não se trata de uma competência técnica, mas com um certo grau de fixidez, desta forma, comenta: “Além disso, a aptidão para ‘ação intencional’ em cada um é proporcionada pelo seu caráter e cada disposição de caráter terá, por conseguinte, tipos diferentes de intenção, tanto concernente aos objetos de intenção quanto em relação à ação”¹⁸⁴. Por isso, poderíamos reiterar a ideia de que ao proceder por exclusão acerca dos objetos sobre os quais não deliberamos e conseqüentemente não poderão ser objetos de escolha após a deliberação, Aristóteles está dando indícios do escopo situacional inseparável da virtude do intelecto prático que comparece como elemento definidor da virtude em EN II 6. Este ponto, na visão deste comentador, levanta o problema desta determinação no momento em que as circunstâncias demandam do agente, livre para o sim ou para o não, desprovido tanto de máximas como do sagrado, “determinar o conteúdo exato, a estrutura e o escopo de nossas intenções”¹⁸⁵. Apesar disso, outros autores evitam identificá-la com uma ideia de “intenção”, na verdade, recusam este título à προαίρεσις, pois chamá-la de “intenção” seria, em todo caso, incorrer em um equívoco, como na opinião de Douglas Cairns (1996, p. 3)¹⁸⁵.

Desta forma, parte da análise da escolha deliberada feita por Aubenque, visa mostrar que ela também corresponde à “intenção” desde que separemos dois grandes momentos contextuais no texto de Aristóteles, como vimos. Assim, “intenção” do agente seria coerente quando se estiver tratando da προαίρεσις no âmbito da definição da virtude moral. Fora deste contexto, por exemplo, na análise da ação no livro III 4, ela não mais se exprime como “decisão da qual somos princípio, que engaja nossa liberdade, nossa responsabilidade, nosso mérito, nossa intenção interior intimamente relacionada com o nosso valor ou demérito”¹⁸⁶

184. Formichelli, p. 5, “(...) to determine the precise content, structure, and scope of our intentions.

185. Em um diálogo crítico sobre a interpretação de N. R. E. Fisher a respeito da noção de “desmedida”, Cairns, observando a tradução de Fisher da προαίρεσις como “intenção”, reage contrariamente mostrando que ela é um conceito “técnico” dos escritos éticos de Aristóteles (o que poderia remeter ao segundo contexto da análise da ‘escolha’ feito por Aubenque). Seguindo e seu comentário, afirma que a escolha deliberada é algo que extrapola o campo semântico de “intenção”, ao dizer que nos textos de filosofia moral de Aristóteles, ela: “signifies much more than intention”. Ademais, no discurso sobre as várias disposições de caráter, excelentes ou deficientes, reitera, pode-se compreender que toda ação feita por “escolha deliberada” é voluntária, mas o fato de que nem toda ação voluntária é por escolha deliberada, já seria um forte indicativo para distingui-la de mera intenção. Deste modo, identifica um ponto que temos trabalhado nesta dissertação. De que a escolha segue a deliberação enquanto um desejo deliberativo, isto é, de realizar ações que conduzam ao fim posto pelo desejo, orientado pelo intelecto, em vista do bem humano. Isso se vincula ao conceito de “disposição”. No entanto, para que a escolha seja, ela mesma, uma escolha correta, boa e acertada, o agente dever ter um caráter virtuoso: o que provavelmente alude à definição da virtude moral, como uma “disposição de escolher por deliberação” em EN II 6. Não obstante, sugere uma série de textos sobre o tema tais como: A. Kenny, *Aristotle's theory of the will*. (London 1979) 69-107; D. S. Hutchinson, *The virtues of Aristotle*. (London 1986) 88-107; N. Sherman. *The fabric of character*. (Oxford 1989) 79-94, 106-16; cf. G E.M. Anscombe in J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle* ii. (London 1977) 61-6; D. Charles. *Aristotle's philosophy of action*. (London 1984) 137-42, 151-5.

186. Aubenque, 2003, p. 193.

É possível que este “prescindir” dos excessos nas emoções e ações, que nos permite através do cômputo adequado atinar frequentemente com acerto nos parâmetros circunstanciais, não deva ser assimilado a um simples balanço entre fins e meios, mas antes, relacionado a esta disposição que habilita ao agente, nas mais das vezes, a escolher bem em vista de um fim bom. É como se o filósofo estivesse pretendendo transmitir a ideia de que dentro do escopo do que nos é possível fazer pela ação não pudéssemos acertar sem um raciocínio desejante ou um desejo raciocinante, sempre ajustáveis pela razão a uma situação favorável para agir. Este ajuste, por sua vez, remete à operação da razão no âmbito das virtudes morais, ao dizer expressamente que se trata de um tipo de “disposição *delimitada* pela razão, isto é, como a *delimitaria* o prudente”¹⁸⁷. Avançando no presente assunto, em seu texto: *Aristotle’s on Proairesis*, Liu inicia buscando condensar uma gama de significados para esta expressão. Significados que, longe de resolverem nossos impasses, demonstram, outrossim, a complexidade deste assunto. Por esta razão, além de admitir sua importância na filosofia moral de Aristóteles, esclarece que este conceito está longe de ser facilmente compreensível para nós:

A ‘escolha deliberada’ desempenha um papel decisivo na psicologia moral de Aristóteles. Ela determina uma ação como racional, fornece a causa eficiente da ação e é reveladora do caráter muito mais do que as ações. Aristóteles, também define a virtude ética como uma ‘disposição para escolher, condição que resulta em decisão. Mas o significado específico de proairesis, sua natureza e sua estrutura, estão longe de serem claros para nós’¹⁸⁸.

Estas primeiras asserções têm uma forte ressonância, se pensarmos no contraste entre o intelecto em sua função prática em comparação com a função teórica, devido à indeterminação que, segundo Aristóteles, caracteriza o mundo moral, dotado de um grau distinto de *precisão* que difere dos objetos das ciências ditas teóricas. No campo moral, a única coisa permanente e “durável” é a efemeridade das situações particulares, embora não das disposições. Todavia, longe de admitir um relativismo moral, o filósofo nos convida a apostar na experiência.

187. EN II 6 1107 a 1-2, sobre esta passagem, há uma nota explicativa em seguida.

188. Proairesis plays a central role in Aristotle’s moral psychology. Its proairesis that determines an action to be rational, that provides the proximate eficiente or moving cause of rational action, and that better reveals one’s character than the action itself. Aristotle also defines ethical virtue as *εξις προαιρετικε*, a state that issues in decision. But, the proper meaning of proairesis, its nature and its struture are all far from clear, Liu (2016, p. 50).

Na realidade, para os homens experimentados em matéria de ação, em seu artigo: *Prudência e Filosofia Prática*, o filósofo e comentador de Aristóteles, Francisco de Moraes (2016, p. 53) nos traz uma observação muito relevante sobre a imprecisão inerente ao horizonte das ações humanas, em que a busca pelo bem se constitui como algo que se torna visível para alguns poucos:

O prudente é precisamente, para Aristóteles, o representante típico dessa forma de racionalidade, sua marca, aquilo pelo que se faz reconhecer, não é a habilidade de relacionar meio e fins, mas a visão abrangente capaz de identificar o que é bom para si e para os homens em geral. Os homens prudentes são, assim, a justo título, experientes. Seu saber é todo ele constituído a partir da experiência, sem que esta última tenha que se converter em uma espécie de saber transmissível.

O campo da experiência, então, é considerado por Aristóteles como o terreno no qual deve operar a deliberação, e é desta atividade deliberativa que procedem as escolhas que são tanto anteriores como imprescindíveis na atualização das disposições morais. Liberdade, neste sentido, não é aqui considerada como Kant a considerou, ou seja, como a liberdade da vontade frente ao que reclamam nossos desejos e impulsos, pois o desejo (falo de Aristóteles) só se mostra recalcitrante ao que demanda a razão, em um indivíduo acrático, no qual o desejo puxa no sentido contrário ao do intelecto, ou no perverso, que voluntariamente “ignora” sua προαίρεσις, o que gera a maldade do seu caráter. O enfoque então gira em torno das escolhas, tal como arqueiros mirando um certo alvo que, contudo, não deixa apreender¹⁸⁹.

Dito isso, é possível supor que a passagem do sexto livro acima queira mostrar, no caso do virtuoso, o inconveniente de o intelecto “afirmar” algo como um verdadeiro bem para o agente (em termos práticos), que seja, porém, indesejado, isto é, que esse bem não seja objeto de desejo pelo virtuoso. Ou opostamente, que a razão, “ao negar” algo, isso seja efetivamente perseguido pela parte desejança da alma. Isso não acontece nas escolhas deliberadas realizadas pelo virtuoso.

189. Cf. Glen Koehn. *The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean*, (2002). Não obstante, existem duas possibilidades de tradução da passagem da definição, ambas relacionadas ao particípio em destaque acima. (i) Do ponto de vista filológico, o particípio ὀρισμένη vem no nominativo na lição dos códices, favorecendo a interpretação que o liga a εἶσις, como resultado temos: “disposição delimitada pela razão”. (ii) O outro sentido que o texto em grego possibilita remete à leitura de Aspásio, que lê o particípio no [caso] dativo, resultando em, “mediedade delimitada pela razão (λόγῳ)”. Portanto, se o particípio ὀρισμένη for lido no nominativo (como função de sujeito), temos de referi-lo a ‘disposição’, e é a disposição que é delimitada pela razão: o que se entende, prossegue, caso se admita que as disposições, pelo fato de dependerem da prática de ações determinadas e justificadas pela razão, ‘determinam-se pela razão. Se lemos o particípio no dativo temos que o referir a μεσότητι. Optando por esta última tradução, ratificamos a preferência textual por “mediedade delimitada pela razão”, (ANGIONI, 2009, p. 15).

Parece que a condição para que a escolha seja boa ou acertada (προαίρεσις σπουδαία) é uma correspondência adequada (funcionamento pleno) das partes da alma, uma “combinação”, que, na linguagem aristotélica, compreendemos que, para que a escolha seja correta, boa ou acertada, o raciocínio deve ser verdadeiro e o desejo correto. Haveria assim dois sentidos em que a verdade aparece em sua ética: um técnico, o outro moral. Destes dois, o desejo deve buscar justamente o que a razão determina. De fato, para este comentador, podemos verificar tanto um componente racional nas escolhas, como também a efetiva participação do elemento não-racional.

Um problema aqui seria a afirmação de Aristóteles segundo a qual: “A escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão” (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας), nas últimas linhas em EN III 4, que parece uma condição restrita à razão na ética aristotélica, o que provavelmente tende a levar os intérpretes a uma leitura mais intelectualista, isto é, ratificando indiretamente uma noção de vontade. Na sequência desta visão, Liu (2016, p. 59) alude à tese que de fato a escolha envolve ou engaja a racionalidade em grande medida. Em sua abordagem, explica que este elemento na escolha se refere ao que foi “deliberado” (βουλευτὸν). Acontece que Aristóteles, ao afirmar este ponto, não teria pretendido que a escolha deliberada, mesmo envolvendo pensamento e reflexão, fosse um processo eminentemente intelectual. Na sequência, dadas as passagens fornecidas em apoio, elas apontam para o fato de que a escolha é sempre dos “meios” para um “fim”, e que passamos a examinar como alcançá-lo, como um tipo de ‘aferição racional’, mas não totalmente análoga ao que ocorre na matemática. Sua síntese é dada nestes termos:

A deliberação, então, tem o papel de procurar os melhores meios de atingir o fim, e ao mesmo tempo torna o fim mais definido, determinado, e mais realizável pela ação. Para explicamos isso, basta a famosa doutrina da mediedade de Aristóteles¹⁹⁰.

Mas isso não é tudo o que tem a dizer sobre o assunto, pois encontra, ao lado deste aspecto da escolha deliberada, um outro elemento, a saber, o que denomina de componente desiderativo, o querer, βούλησις, pois: “(...) desejamos conforme a deliberação”, depois de frisar que, “O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo”¹⁹¹.

190. Wei Lui (2016, p. 59), “Then deliberation comes into play, look for the best means to achiev the and, and at same times makes the and more especific, more determinate, and more praticable. To explain it with Aristotle’s famous doctrine of the mean”.

191. EN III 5 1113 a 2-4.

Embora possamos deliberar sobre os meios que conduzem aos fins, estes aparecem a cada um de acordo com suas respectivas disposições, estas resultam dos nossos hábitos pela via da ação, em função de uma (boa ou má) educação dos afetos e paixões. É provável que seja isso o que Aristóteles pretende ao dizer que as escolhas “revelam” mais o caráter do que as ações propriamente ditas, ao ligar a escolha deliberada ao princípio interno que é a virtude. Para este comentador, porém, há ainda uma questão a ser discutida. Se, segundo Aristóteles: “É por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade”¹⁹², e diferentes pessoas tendem a escolher de acordo com suas respectivas disposições, das quais são responsáveis, deve-se então distinguir entre um “querer” das pessoas viciosas, que tendem a *escolher* por vício as coisas que não devem, e o “querer” das pessoas virtuosas.

Como uma resposta provisória para esta questão, temos a seguinte passagem onde a atuação do intelecto prático é posta em evidência. Para este autor: “A pessoa virtuosa deseja atingir o meio termo nas circunstâncias particulares, e é tarefa da deliberação encontrar: o quando se deve, as coisas devidas, e as pessoas certas, o objetivo certo, e como se deve”¹⁹³. Não obstante, surgem dificuldades em razão destas situações de forma alguma serem assimiladas a um sistema dedutivo de regra caso, mas exigem a sensibilidade do agente, e isto pode significar algo que a razão não poderia realizar independentemente dos desejos e emoções, como pensava Kant. As disposições surgem na realização das “mesmas” atividades, o que requer sempre uma apreciação do momento oportuno para a ação. Por isso, o filósofo esclarece adiante que seria quase impossível considerar o virtuoso fora de um contexto específico, condição sem a qual sequer poderia se posicionar diante de um dilema moral, escolher, decidir: é preciso que algo nobre desperte a ousadia no coração (e na alma) do virtuoso aristotélico. Porém, uma ousadia, ou um destemor que não se confundem com os simulacros da virtude. Exemplificando, diante de uma situação de perigo, temos duas opções de escolha: a fuga ou o enfrentamento.

A depender da disposição de quem se encontra nesse contexto, será ou fuga ou luta. Se nestas circunstâncias, o agente, mesmo com um certo grau de temor, após julgar o mérito envolvido, deliberar e agir, a despeito da consciência do medo, poderíamos qualificá-lo como um agente corajoso, em função, não somente do ato em si, mas de sua decisão. Se, na mesma situação, diante de um risco, após “medir” a gravidade do problema, for vencido pelo medo, pode-se afirmar que se trata de um covarde, pois sua disposição tende a levá-lo para o sentido oposto da mediedade que é a coragem.

192. EN III 4 1112 a 4.

193. “It is the wish of virtuous person to achiev the mean in particular circumstances, and it is task on deliberation to find, ‘the right time’, ‘the righth things’, ‘the right people’, ‘the right end’, ‘and the right way’, Liu (2016, p. 59).

Esta ação, por conseguinte, não deixa de ser manifesta igualmente por sua escolha, responsabilidade e liberdade. De acordo com esta última ressalva, a virtude requer um tempo oportuno, mesmo com toda a contingência incontornável, para o desenrolar da ação, restringidas aquelas que em si mesmas denotam perversidade. Aristóteles estaria mais inclinado a uma ética sem pretensões universalistas, na medida em que, o que para Kant eram “obstáculos” ao visualizar o agente pelo conceito de razão pura: inclinações, apetites, desejos, são incluídos positivamente por Aristóteles na sua filosofia prática. Ao introduzir estas teses em sua abordagem do fenômeno da ação, Aristóteles buscou demonstrar o problema do “intelectualismo moral”, discutido aqui em alguns aspectos, mas longe de estar solucionado, razão pela qual nosso problema continua com lacunas que necessitarão de investigação ulterior.

Quanto à virtude moral, na sua definição, discutimos aqui a disposição, a mediedade e a escolha deliberada, em função da virtude racional. Neste caso, nosso interesse é especificamente pela pessoa virtuosa: o φρόνιμος¹⁹⁴ o “delimitador” das mediedades, das ações virtuosas propriamente ditas. Com relação à escolha deliberada é preciso investigar ainda mais, tendo em vista o seguinte ponto: “A delimitação feita pela prudência é o que garante a efetiva realização da ação, cumpre determinar qual é a relação da reta razão com a προαίρεσις, pois esta última é o princípio motivador que leva a agir”¹⁹⁵.

É peculiar a relação das virtudes do caráter (pelas quais somos chamados bons, possuindo-as) e a *reta razão* de Aristóteles. No presente capítulo, buscamos retomar o texto aristotélico, bem como examinar o conceito de virtude, porém, não exaustivamente, no que se refere a bibliografia referente ao tema. Constatou-se que o conceito de *virtude*, se investigado a partir de seu contexto próprio e reconstruída, mesmo com a complexidade do tema e da sua estrutura argumentativa na qual está inserida, nos permite atestar a conexão existente com outras noções centrais da filosofia prática. Assuntos como a responsabilidade moral e a liberdade da ação, apesar de nossa apresentação do assunto ter seguido por uma outra perspectiva.

194. Se a ideia de *máximas morais* deve se adequar ao *Imperativo Moral*, com propriedades universais, em contraste com este, Kant postula o *Imperativo Hipotético*. Este último não se relaciona com o mundo propriamente moral, pois se restringe à busca dos meios em vista de um fim. Disso, podemos compreender certa repulsa por parte do pensamento moderno, no qual a moralidade se volta para “pôr os fins”, com a proposta aristotélica quando esta assume a tarefa de buscar dos melhores meios. Na passagem da *Fundamentação* (2007, p. 52), declara Kant, “Ora, a destreza na *escolha dos meios* para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência (*klugheit*) no sentido mais restrito da palavra. Portanto, o imperativo que se relaciona com a *escolha dos meios* para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência (sentido técnico), continua a ser *hipotético*; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção”. Na *Ética Eudêmia*, ao definir a virtude moral, o filósofo não faz nenhuma menção ao φρόνιμος.

195. Angioni (2011, p. 305).

A atualidade do presente tema é justificada quando passamos a compreender que, a partir da consciência moderna, boa parte da linguagem moral passou a ser assimilada a “conselhos e preceitos práticos”, caracterizados por abarcar o aspecto externo da ação humana. Sendo assim, nossa proposta foi no sentido de recuperar o pensamento, denominado na literatura filosófica, de “ética das virtudes” na vertente aristotélica, como uma possibilidade de um diálogo crítico, mas longe de ser definitivo, com o pensamento moral moderno a partir de Kant. A presença deste filósofo nesta pesquisa é explicada por sua atribuição às *máximas* morais de um papel regulador na avaliação da ação, em detrimento do hábito e do desejo. Nossa intenção não foi procurar constatar uma completa incompatibilidade e pontos divergentes como se pudéssemos determinar de uma vez por todas uma cisão entre estas duas abordagens, embora no formato em que se encontra disposta a presente dissertação, esta divergência tenha sido acentuada.

O que se pode reconhecer historicamente, entretanto, é uma recusa ou tentativa de ruptura com o paradigma clássico, por um tratamento racionalista da filosofia moral. Tendo isso em vista, procuramos enfatizar com maior extensão os desdobramentos possíveis nos meandros do texto de Aristóteles, tendo como suposição orientadora a ideia de que a virtude como uma mediedade relacionada, sobretudo, com a formação de nossas disposições morais, não obstante a influência kantiana nos comentadores contemporâneos, significa algo que extrapola o que normalmente uma leitura quantitativa julgou reconhecer e dar por estabelecido. A definição do gênero da virtude moral como disposição, dizendo que virtudes não são emoções, não cria um afastamento entre virtudes e emoções, pelo contrário. Trata-se da inserção da esfera desiderativa associada ao princípio racional, que no virtuoso se dirigem harmonicamente na realização das devidas ações. E seriam estas particularidades e situações concretas aquelas que de fato restam e no interior das quais verdadeiramente somos capazes de escolher por deliberação no tempo oportuno para agir.

Conclusão

A proposta inicial desta dissertação foi a de retomar a ‘ética das virtudes’ de Aristóteles desde um confronto com a filosofia prática moderna em sua vertente kantiana. Há, por certo, diversas possibilidades de discutir o presente assunto. Buscamos aqui, todavia, analisar a ação humana no intuito de compreender com mais clareza como estes dois pensadores -um moderno, o outro, clássico- enxergam o papel da racionalidade humana. Dentro deste horizonte mais amplo, delimitamos o assunto a partir da ética aristotélica no que se refere ao problema do critério de distinção da virtude, quando define as virtudes morais como uma espécie de ‘justa medida’ entre, de um lado, o vício devido ao excesso, e do outro, o vício pela falta. Este pensamento não foi, por certo, inventado por Aristóteles. Como tivemos oportunidade de ver, antes deste filósofo encontramos diversos autores que fizeram referência ao tema da virtude dando a entender que a “desmedida” deveria ser, de todo modo, evitada.

O que não encontramos no pensamento que antecede ao autor da *Ética a Nicômaco* é uma afirmação categórica do que seria a virtude em sua essência. Platão, em seus diálogos, dos quais poderíamos citar aqui o *Mênon*, parecia estar disposto a responder à pergunta sobre o que faz com que a virtude seja virtude universalmente falando, ou seja, não para as diversas formas pelas quais ela poderia se manifestar, considerando a tese de que em tudo que há uma função há uma virtude, mas do ponto de vista de sua unidade. Aristóteles, por sua vez, também partiu de algumas noções correntes em sua época, concepções discutidas no primeiro capítulo, sobretudo, relacionadas à felicidade. Para que sejamos felizes, é necessário que sejamos virtuosos. Vimos que o tema da virtude fora trazido para o cerne da discussão nos assuntos éticos por estar estreitamente vinculado ao assunto central do primeiro livro, o da vida boa.

O que nos levou a perceber que não se trata de um assunto restrito ao indivíduo, por ele mesmo e isoladamente buscando a vida mais feliz, mas do agente moral enquanto pertencente a um contexto maior que não é outro senão o da cidade: a *pólis* é o lugar no qual as virtudes deverão florescer. Por isso, a felicidade, conquanto dependa de outros fatores que extrapolam o indivíduo, sugerindo que ela não está garantida em si mesma, pressupõe a atividade da alma de acordo com as condições ótimas: a virtude. Deste modo, ao lado da função propriamente racional da alma, haveria um outro elemento, segundo Aristóteles, imprescindível na constituição da ação: o desejo. Entre o intelecto e o desejo, para o filósofo, o primeiro, sozinho, não move nada, mas apenas quando se direciona para uma determinada finalidade.

Este “fim”, como vimos ao longo desta dissertação, não poderia estar ao encargo da razão isoladamente, como se esta pudesse ter a propriedade de estabelecer perfeitamente os fins das ações morais sem qualquer necessidade da esfera das emoções: esta seria a tese central do pensamento kantiano. Ora, a parte da alma humana da qual promanam as virtudes morais é, como ficou claro, a parte desiderativa, ao lado da qual deverá atuar o intelecto.

Assim, em nossa abordagem compreendemos que é o próprio desejo (e suas diferentes espécies componentes) que faz com que o intelecto seja *prático*: o intelecto na sua possibilidade de conduzir as emoções como um fenômeno que, no virtuoso, ocorre, de acordo com Aristóteles, de forma harmônica. De todo modo, a virtude recebe, em Aristóteles, um tratamento muito peculiar, passando por referências provisórias, do ponto de vista do que normalmente se reconhece por este conceito, a uma precisa definição que, do modo como se encontra neste filósofo, não encontramos em nenhum outro contexto de filosofia moral, no período clássico.

Não encontramos nesta definição o que são as diferentes partes da virtude, ou o que é a virtude desta ou daquela coisa em que há uma função. Nossa questão era saber o que o filósofo expressou ao afirmar o que é a virtude, referente à sua essência. Vimos que não se trata de um tipo de ‘meio termo’ entre quantidades equidistantes, tal como se fossemos capazes de calcular ou medir alguma coisa com a mesma exatidão encontrada nas artes de medir. Não, não é isso. Ela não poderia ser o cômputo correto efetuado pelo intelecto em suas propriedades de aferição na esfera das “coisas”: do menos, do mais, ou do igual. Nos assuntos éticos, segundo Aristóteles, não há uma medida que seja um padrão único e definitivo para todos, como encontramos no campo matemático.

Tanto Aristóteles se afasta de um *intelectualismo*, recusando-o como fez no livro VII da *Ética a Nicômaco*, analisando criticamente a posição de Sócrates, da negação do fenômeno da acrasia, que apresentou diferentes maneiras em que a razão pode ser “frustrada” em suas pretensões últimas em função do elemento presente em nós que “puxa” na direção contrária. Ademais, se pudermos conceituar esse intelectualismo moral como uma teoria das ações humanas cujo princípio consiste em negar que o agente, enquanto provido de racionalidade, teria condições de se conduzir bem, poderíamos entender a dificuldade de se introduzir a noção de *vontade* na ética de Aristóteles. No pensamento ético de Kant, esta vontade é, ela mesma, a *razão pura prática*, e os agentes, embora pertencentes à realidade empírica, podem perfeitamente realizar suas ações tendo em vista a sua efetiva participação no *reino dos fins*, do qual pertencem em virtude de sua qualidade racional.

Partindo, portanto, de uma compreensão intelectualista, não restariam dúvidas de que as ações humanas enquanto fundadas na *pura razão prática*, explicar-se-iam como se reconhece na literatura filosófica, por meio da noção de *vontade, dever e máxima*.

Estas três noções da ética kantiana aparecem claramente em sua concepção de virtude. Destas observações, a questão principal foi a objeção ao ‘princípio do meio termo’ de Aristóteles, pois, para Kant, ele é falso, uma ficção, e algo fadado ao fracasso se quisermos demarcar a virtude em detrimento do vício (o bem humano em detrimento do mal). Deste resultado, a maldade em Kant seria a sujeição a algum fator como determinante da vontade que não esteja dentro dos limites razão e da esfera da lei moral.

Daí sua perplexidade em relação ao pensamento aristotélico como se este supostamente estivesse afirmando a virtude como um “meio entre”, de um lado o excesso, para o qual o agente poderia se deslocar, e do outro, a falta, na qual este “meio” poderia igualmente permitir uma passagem, isto é, para mais ou para menos, no lugar de recorrer ao conceito de *máxima*, como um critério realmente válido, isto é, a representação do agente de si como pertencente ao reino dos fins pela razão, como elemento fundante da moralidade das ações. Este assunto foi discutido em seus pormenores no segundo capítulo.

No capítulo final oferecemos ao leitor uma abordagem crítica do intelectualismo moral kantiano a partir das teses de uma ‘ética das virtudes’, buscando mostrar a relevância do conceito aristotélico para qualificarmos a virtude. O ponto principal foi explicar que ao lado da definição da virtude como um ‘meio termo’ deve o intérprete explicá-la no desdobramento das noções que o filósofo articulou na definição: a *disposição*, a *prudência* e a *escolha deliberada*.

Constatou-se a operacionalidade da tese aristotélica, de acordo com a qual, a virtude é uma cooperação dos elementos da alma humana em que, se, por um lado, não é possível ser moralmente bom sem a efetiva atuação do intelecto nas emoções, por outro, devemos, para Aristóteles, estar habituados nas boas ações, devemos efetivamente desejá-las, sentir prazer nelas. Neste sentido, se a virtude moral pressupõe o aspecto desejante da alma e foi caracterizada englobando não apenas o intelecto, seria preciso examinar como se formam as disposições da alma, e o que estas disposições nos facultam realizar no momento da conduta.

Vimos que o caráter é formado pela via dos hábitos, que vão se fixando até que o agente tenha seu caráter reconhecido pelo seu modo de vida e por escolhas deliberadas. Nesta perspectiva, o virtuoso deseja o que é compatível com sua disposição de caráter e evita o contrário.

Evitar e buscar, que se realizam nas circunstâncias em que a ação de desdobra e cujo exemplo fornecido pelo filósofo é o do prudente, visto como aquele cuja disposição é realmente boa, como quem delimita a justa medida nas emoções e ações, e acerta em cada parâmetro relevante. Com isso, podemos compreender, embora de modo não exaustivo, o que cada uma destas vertentes filosóficas assume como pressuposto fundamental para explicar as ações.

Com base no exposto, buscamos desenvolver as noções centrais para esta dissertação, deixando outras noções apenas em suas linhas gerais em vista de uma pesquisa futura, mais completa. Neste sentido, o que não foi explicado em seus pormenores deve ser visto, não como digressões, mas, se assim podemos dizer, pontos que foram apenas tangenciados, sem perdermos, todavia, o fio condutor que nos permite atribuir certo grau de coerência e coesão a este modesto trabalho.

Referências

AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017.

_____. *As espécies de desejo segundo Aristóteles*. *É: revista de Ética e Filosofia Política*. n. XVIII, vol. II, dezembro de 2015.

ANGIONI, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI*. *Dissertatio*, n.33, p. 303- 345, 2011.

ANSCOMBE, G. *Modern moral philosophy*. *Philosophy*, v. 33, n. 124, pp. 1-19, 1958.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora de Brasília, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caetano. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge University Press 2004.

_____. *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Tradução de Emilio Lledó Íñigo y Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated by de D. Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford University Press, London, 2009.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *The Athenian Constitution, The Eudemean Ethics, On Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1935.

_____. *De Anima*. Introdução, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2ª ed. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução de Marta Sensigre Vidal. Madri: Cátedra, 1999.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: *Sobre a Ética Nicomachea de Aristóteles*. Organizador: Marcos A. Zingano, 2010, p. 155- 180.

CAMMACK, Daniela. **Aristotle's denial of deliberation about ends**. *Polis*. Vol. 30. Nº 2, 2013.

CURZER, H. *A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean*. Texas, Mathesis Publications, 1996.

FERNANDES, Elaine de Carvalho. *Sobre a Importância da escolha na Ética a Nicômaco*. Unesp, Marília, 2013.

FEUDAHAUS, Charles. *Kant e a ética das virtudes contemporânea*. Dissertatio. Nº42, p. 211-230, 2015.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, WMF Martin Fontes, 2007.

HOBUSS, J. *Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância*. *Ethic@ Florianópolis*, V.3, N.1. pp. 47-60, 2004.

_____. *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

_____. *Sobre o Significado da Doutrina da Mediedade em Aristóteles*. *Journal of Ancient Philosophy* Vol. II, 2008.

_____. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: UFPEL, 2009.

HURSTHOUSE, R. *A Doutrina Central da Mediedade*. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Org.: Richard Kraut. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

HELLER, A. *Aristoteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Ediciones Península, 1983.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Doctrine That Virtue Is a "Mean"*. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 65 (1964 - 1965), pp. 183-204. Published.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. 7ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

IRWIN, T. H. *A Ética como uma ciência inexata: As ambições de Aristóteles para uma teoria moral*. *Analytica*. Tradução: Silvia Altmann. V. 1 n° 3, 1996.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução Artur M. Parreira, 3ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Aristoteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Versión española de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1923.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução e Notas, Edson Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

MACIEL, M. C. *Ética e política nos cétricos antigos*. *Revista Estudos Filosóficos* n° 9/2012, versão eletrônica DFIME- (UFSJ) São João del-Rei-MG, pp. 120-135.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: Notre Dame Press, 2007.

MARTINS, Antônio Manuel. *A doutrina da eudaimonia em Aristóteles: Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética*. Humanitas, vol. XLVI, Coimbra, 1994.

MARTIN, C. *An ingenuous account of the doctrine of the mean*. Revista de Filosofia: Tópicos, 6 1994, pp. 31-57.

MÁXIMO, Mário. *Os direitos humanos e a alternativa da ética das virtudes*. Anais de Filosofia Clássica vol. 9 n.18, 2015.

MORAES, F. J. D. *O belo e a virtude da coragem no livro III da Ética a Nicômaco de Aristóteles*. In: Izabela Bocayuva e Maria Inês Anachoreta. (Org.) *O Belo na Antiguidade grega*. Rio de Janeiro: Nau, 2016, p. 163-176.

MOSS, J. *Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronêsis in Aristotle's Ethics*. *Phronêsis*, Netherlands, v. 56, p. 204-261, 2011.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 2001.

OLIVEIRA, M. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo, Loyola, 1993.

OTT, A. *O conceito de máxima e sua relação com a lei moral kantiana*. Florianópolis, 2014, p.141.

PINHEIRO, Letícia Machado, *Mediania e luta: A virtude em Aristóteles e Kant*. Intuitio. Porto Alegre, Vol. 3- Nº 2 nov. 2010, p. 161-176.

PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge Press, 2008.

PIRANEMA, Arthur. *Ethica Nicomachea: Uma Leitura Particularista*. Pelotas: UFPEL, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

RAPP, Chirstof. *Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?* In: Sobre a ética Nicomachea de Aristóteles, Org. Zingano, 2010, pp. 405-438.

ROCHA, Z. *O desejo na Grécia arcaica*. Latinoam. Psicop. Fund II, 4, 94-122.

RODRIGUES, Fernando. *Ética do Bem e Ética do Dever*. O que nos faz pensar. N° 28, dez/2010.

ROHDE. E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SCHERER, Berta R. *A Felicidade e a Moralidade em Kant. Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 23-35, 2017.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SPINELLI, P. *A Prudência na Ethica Nicomachea de Aristóteles*. Porto Alegre: Unisinos, 2007.

SCHRÖDINGER E. *La Naturaleza y Los Griegos*. Traducción y prologo de Victor Gomez Pin. Barcelona, Tusquets Editores, 1997.

TIERNO, Patricio. *Aristóteles: A teoria política da ação e da deliberação*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

TILES, J, E. *The Practical Import of Aristotle's Doctrine of the Mean*. Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 28, No. 4, Aristotle, Virtue and the Mean, (December 1995), pp. 1-14. Published by: De Gruyter.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Tradução de E. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica*. 2 Ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VIANO, C. *O que é Virtude Natural?* *Analytica*, 8 (2), 2004. p. 115-134.

ZANUZZI, I. *A doutrina da justa medida na Ética Eudêmia*. *Archai*, n.º 20, may-aug, p. 255-304.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, Marcos. *Aristóteles: Tratado da virtude moral: Éthica Nicomachea I 13- III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. *A escolha dos meios*. *Analytica*, v. 8, n. 2, p.165- 184, out. 2004.

_____. *O Particularismo moral e a Ética aristotélica*. *Dissertatio*, n.36, UFPel, 2012, p. 221-252.

_____. *Particularismo e universalismo na ética aristotélica*. *Analytica*, v.1, n.3, 1996, p. 75-10.

_____. (Org.) *Sobre a Ética Nicomachea de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

_____. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre: LP&M, 1998.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica*. 2 Ed. São Paulo: Loyola, 2000.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.