

Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (*EN* 1106b 36-1107a 2)

Lucas Angioni (Unicamp)

This paper discusses some issues concerning the definition of moral virtue in *Nicomachean Ethics* 1106b 36- 1107a 2. It is reasonable to say that a definition must give a complete enumeration of the relevant features of its *definiendum*, and the definition of moral virtue seems to fail in doing this task. One might be tempted to infer that this definition is intended by Aristotle as a mere preliminary account that should be replaced by a more precise one. However, the context of the argument Aristotle develops in Book II of his *Nicomachean Ethics* give us some help. I argue that the definition of moral virtue, once considered in the light of its context, is far from being an incomplete and provisional account: it rather introduces coherently the same notion of moral virtue that Aristotle assumes in other texts (as in *Nicomachean Ethics* VI 13).

A definição de virtude moral em *Ethica Nicomacheia* se dá nos seguintes termos:

“a virtude é (i) uma disposição (ii) ligada à escolha, (iii) residindo na mediedade relativa a nós, (iv) determinada pela razão e (v) tal como o prudente a determinaria” (1106b 36- 1107a 2)¹.

Há vários problemas nessa definição de virtude moral. Meu objetivo aqui é bem modesto. Pretendo analisar o sentido exato dos passos (i) e (ii), bem como analisar certas relações entre os passos (iv) e (v) da mencionada definição². Meu horizonte consiste em

¹ Essa tradução da passagem é meramente provisória, pois seus termos serão discutidos na seqüência.

² Do ponto de vista filológico, há dois problemas no texto. No passo (iv), o particípio *horismene* vem no nominativo na lição dos códices, o que favorece a interpretação que o liga a *hexis* (resultando em “disposição determinada pela razão”); no entanto, Aspásio lê o particípio no dativo, o que o transforma em aposto de *mesoteti*, resultando em “mediedade determinada pela razão”. Já o segundo problema encontra-se no passo (v): os códices lêem *hôs* (“tal como”), mas

entender de que modo a definição de virtude em 1106b 36- 1107a 2 permite encontrar respostas claras para três questões, articuladas entre si. A primeira questão consiste em saber qual é a relação entre a virtude moral e a prática de ações virtuosas, ou melhor, entre ser virtuoso e praticar ações virtuosas. A segunda questão consiste em saber qual é a relação entre ser virtuoso, praticar ações virtuosas e ter boas escolhas deliberadas (boas *prohairesis*). A terceira questão consiste em saber de que modo a relação entre ser virtuoso e ser prudente (*phronimos*) influi nas respostas às duas questões anteriores.

Começo pela primeira questão. Aristóteles já estabeleceu de modo bem claro que o engendramento da virtude moral requer o hábito de praticar ações virtuosas³. Aristóteles também deixou bem claro que a virtude moral não pode reduzir-se a tal hábito, tampouco pode ser engendrada em nós como se o hábito fosse, em si mesmo, sem o acréscimo de condições suplementares, condição suficiente para nos tornar virtuosos⁴. Mas o argumento de Aristóteles deixou bem claro que praticar ações virtuosas é condição necessária para vir a ser virtuoso. No entanto, o que a definição dada em 1106b 36-1107a 2 não deixa muito claro é se a virtude moral, enquanto disposição cujo engendramento depende do hábito de praticar ações virtuosas, pode ser entendida como uma capacidade de *praticar* ações virtuosas do modo apropriado, isto é, se a virtude moral é uma disposição não apenas para escolher bem (*hexis prohairesis*), mas para escolher bem e *agir bem* conforme à boa escolha (*hexis praktike kai prohairesis*). De fato, parece óbvio,

Aspásio lê um pronome relativo masculino no dativo, que retomaria *logôi*, resultando em “pela razão pela qual o prudente a determinaria”. Não pretendo examinar esses problemas exaustivamente, mas meu argumento envolve consideração atenta da segunda dificuldade acima relatada.

³ Cf. 1103a 31, 1103b 14-22. Em 1105b 9-12, fica bem claro que a prática de ações virtuosas é condição necessária para ser virtuoso.

⁴ Em 1103b 29-31, Aristóteles formula questão na qual se pressupõe claramente que praticar ações virtuosas não é condição suficiente para ser virtuoso. Do mesmo modo, em 1103b 14-21, Aristóteles ressalta que a prática é condição necessária igualmente para a virtude e o vício, e nada impede que ações com as mesmas características extrínsecas levem, a depender das condições do agente, à virtude ou ao vício. Em 1105a 28-33, Aristóteles apresenta outro bloco de condições necessárias para a virtude moral: trata-se de condições a respeito do modo pelo qual o agente pratica as ações (cf. 1103a 29-30).

à luz de tudo que Aristóteles diz em *EN* II 1-5, que a virtude moral é uma disposição não apenas para escolher bem, mas para escolher bem e *agir bem* conforme à boa escolha. No entanto, se é assim, e se esse ponto é tão importante na teoria ética de Aristóteles, porque Aristóteles não o ressalta em sua definição oficial de virtude moral?⁵

Isso nos leva ao segundo ponto. Qual é a relação entre ser virtuoso e fazer as escolhas corretas? Aristóteles já deixou claro que uma das condições decisivas para ser virtuoso consiste em *escolher pelas razões certas* o ato virtuoso que se escolhe e que se faz (1105a 30-31). Alguém poderia perfazer um ato que, para um observador externo, poderia ser descrito com todas as características de um ato virtuoso (por exemplo, ajudar um velho a atravessar a rua). No entanto, as motivações desse fulano poderiam ser as piores: ele pode ter escolhido o ato em vista de alguma vantagem ulterior (por exemplo, sabendo que o velho é milionário e que lhe poderá dar uma boa recompensa). Nesse caso, seu ato está longe de ser virtuoso⁶. Nesse sentido, parece que a plena posse da virtude depende da conjunção de dois fatores: fazer as escolhas certas, pelas razões certas (ou seja, escolher o ato virtuoso devido a seu valor moral intrínseco), e *agir* de fato conforme à escolha certa. Não há dúvida de que Aristóteles não consideraria como virtuoso um fulano que, embora sempre escolhesse atos virtuosos, pelas razões adequadas (isto é, por aceitar o valor moral intrínseco desses atos), jamais passasse à ação propriamente dita. A escolha moralmente correta é apenas condição necessária, mas não suficiente, para ser virtuoso⁷.

⁵ Seria de se esperar que a definição de virtude moral satisfizesse o papel que uma definição deve cumprir: uma definição deve não apenas dizer o que o *definiendum* é, mas dizê-lo de tal modo que propicie o fundamento para a dedução de outras características relevantes que se atribuem ao *definiendum*.

⁶ Cf. *EN* 1137a 4-26, 1144a 13-20.

⁷ Ver Cooper, 1986, p. 63: entre os critérios para atribuir virtude moral a um agente, inclui-se o fato de que tal agente *age* (isto é, pratica ações virtuosas), de acordo com desejos corretos e fundado em crenças adequadas.

A mencionada definição de virtude moral dá conta desse aspecto da teoria de Aristóteles? Ela permite compreender que praticar ações virtuosas e escolhê-las pelas razões corretas são duas condições necessárias para a posse da virtude moral?

Passo, finalmente, à terceira questão, que diz respeito às relações entre ser virtuoso e ser *phronimos*. Em certos textos⁸, Aristóteles atribui à virtude moral e à *phronesis* a seguinte divisão de responsabilidades: compete à virtude moral cuidar dos fins e dos propósitos da ação (bem como garantir que uma ação seja escolhida pelo seu valor moral intrínseco), ao passo que compete à *phronesis* cuidar das coisas capazes de realizar o propósito e implementar o fim adotado pela virtude moral. Nessa perspectiva, voltamos à questão das relações entre ter boas escolhas e agir de modo virtuoso? Seria possível imaginar um fulano, como na situação descrita há pouco, que, embora alcançasse escolhas moralmente boas, jamais passaria à ação, por se equivocar no juízo a respeito dos fatores singulares envolvidos no contexto de cada ação. Como é bem sabido, é de responsabilidade da *phronesis* a avaliação devida desses fatores singulares (cf. 1142a 23-24, 1141b 13-14, 1143a 28-29), e é por isso que a *phronesis* é enfaticamente chamada de *praktike*: é a *phronesis* que é decisiva no engendramento da ação, pois a ação é singular (cf. 1141b 16, 21-22). Assim, se um agente é virtuoso desde que realmente pratique ações virtuosas do modo apropriado, e se para praticar ações virtuosas do modo apropriado requer-se *phronesis*, parece que um agente só pode ser virtuoso se, além de ter feito a escolha certa, pelas razões moralmente adequadas, tiver determinado, pela *phronesis*, os fatores singulares que são relevantes para engendrar sua ação virtuosa.

Assim, parece que a posse da virtude moral exige igualmente dois fatores: de um lado, é preciso que a virtude moral seja de fato causa que engendre ações moralmente virtuosas; de outro, é preciso que as ações assim engendradas tenham sido determinadas pela escolha das razões adequadas. Se um desses dois fatores falta a um indivíduo, não podemos lhe atribuir virtude moral. Não se pode atribuir virtude moral a um fulano que, embora faça ações externamente tidas como virtuosas, não as faz pelas razões corretas

⁸ Trata-se de 1144a 7-9, 20-22, 1145a 4-6, que serão examinados mais adiante.

(por exemplo, age em vista das vantagens adventícias)⁹. Tampouco se pode atribuir virtude moral a um fulano que, embora escolha fazer ações virtuosas, e assim escolha devido às razões adequadas, sempre falha na implementação da ação (por exemplo, por ter compreensão errada das circunstâncias singulares a que se aplicariam sua escolha)¹⁰.

Se isso é assim, voltamos ao mesmo problema: não seria de se esperar que Aristóteles dissesse que a virtude moral é uma *hexis praktike kai prohairetike*? Ou seja, que a virtude moral é uma disposição para *agir bem de acordo com a escolha corretamente fundada*? E, dado que a efetividade da ação virtuosa depende da avaliação apropriada dos fatores singulares, que é de competência da *phronesis*, não seria de se esperar que a referência à *phronesis*, na definição de virtude moral, aflorasse em conexão com esse ponto?

– II –

De fato, seria de se esperar que a definição de virtude moral contemplasse esses pontos. No entanto, creio que, no contexto do argumento desenvolvido até então no livro II, a “omissão” do adjetivo *praktike*¹¹ (e de tudo o que ele carrega consigo) é bem justificada. Quero dizer que tal “omissão” pode ser bem explicada em função do itinerário argumentativo que Aristóteles adota. Boa parte da argumentação procurou

⁹ Cf. *EN* 1105b 5-9, 1137a 4-26, 1144a 13-20.

¹⁰ Ainda que se possa argumentar que este segundo fulano é menos mau que primeiro, pois sua falha moral seria mais facilmente sanável etc., continua verdadeiro dizer que ele *não* é virtuoso.

¹¹ O adjetivo *praktike* não deve ser traduzido por “prático”, por oposição a “teórico”. Essa tradução é um desastre, na minha opinião. O adjetivo grego aplica-se a algo que *realiza ações*: dizer que *x* é *praktikos* consiste em dizer que *x* *realiza ações*, e dizer que fulano é *praktikos* equivale a dizer que fulano é usualmente eficaz na realização das ações, no sentido de que leva realmente a cabo as ações em questão (cf. 1134b 1-2). Dizer que a virtude moral é *praktike tôn beltistôn* (1104b 27-28) é forma que o grego tem de dizer que a virtude moral *realiza as melhores coisas*. Dizer que a *phronesis* é *praktike* quer dizer que a *phronesis* é decisiva em levar a cabo as ações, ou, mais precisamente, que a *phronesis* realmente leva a cabo tais ações. Todos os sentidos mais estritos e mais técnicos que *praktikos* (*e, on*) adquirem no vocabulário da teoria moral de Aristóteles dependem desse sentido básico.

estabelecer que o engendramento da virtude moral requer o hábito de praticar os mesmos atos *dos quais ela virá a ser a disposição* (cf. 1103b 6-21, 1104a 27-29, 1104b 19-21, 1105a 14-16). O engendramento da virtude moral requer a prática repetida de atos virtuosos¹², e a virtude moral consiste em uma habilitação que nos torna capazes de praticar esses mesmos atos¹³. Do mesmo modo, a virtude do flautista é engendrada pelo exercício de tocar flauta, e consiste em uma habilitação pela qual o flautista é capaz de tocar flauta do modo apropriado. Nesse contexto argumentativo, é bem evidente que a virtude moral é uma disposição pela qual somos aptos a agir virtuosamente, ou seja, é bem evidente que a virtude moral é de certo modo causa eficiente eficaz da ação virtuosa. Aristóteles não precisa, nesse contexto, ressaltar que a virtude moral é uma disposição que nos torna aptos a perpetrar ações virtuosas. Isso já está garantido. Em 1103b 22, 23 e 31, o sentido de “*hexis*” já fica claro, em oposição a duas outras noções: por um lado, em oposição a “*energeia*” (1103b 21, 22) ou “*praxis*” (1103b 30); por outro, em oposição a “*dunamis*” (1103a 26). Nesse contexto, “*hexis*” não designa a prática das ações ou o exercício das atividades, tampouco designa uma mera capacidade no sentido vago em que se diz que qualquer cidadão é *capaz (dunatos)* de lutar na infantaria. De fato, de certo modo qualquer cidadão tem uma *dunamis* que lhe torna possível lutar na infantaria, mas é claro que o cidadão bem treinado na arte da infantaria tem uma *dunamis* que o distingue e lhe dá proeminência em relação ao primeiro cidadão. A descrição “capaz de lutar na infantaria” pode ser aplicada aos dois cidadãos, mas não do mesmo modo: o primeiro pode *vir a se tornar apto* a lutar na infantaria, se passar por um treinamento adequado, ao

¹² Essa exigência não é afetada pelo fato de que, nas primeiras práticas de atos virtuosos, esses atos são virtuosos apenas extrinsecamente e não satisfazem todas as condições arroladas em 1105a 28-33.

¹³ Em 1104b 19-21 e 1104a 27-29, Aristóteles estabelece que a virtude moral é uma *hexis*, e em 1104b 27-28 ele afirma claramente que a virtude moral é *praktike tôn beltistôn*. Basta somar essas passagens em um todo coerente para obter o resultado de que a virtude moral é uma *hexis praktike*. De fato, muitos tradutores, como Irwin, Rowe, Ross (revisado por Urmson), Crisp e Taylor traduzem “*praktike tôn beltistôn*” em 1104b 28 como se o substantivo “*hexis*” estivesse implicitamente suposto com o adjetivo “*praktike*”.

passo que o segundo já tem, em virtude do treino constante, uma *habilitação* para desempenhar bem as atividades que caracterizam a infantaria¹⁴.

Ora, “*hexis*”, nos contextos a que me refiro (1103b 22, 23, 31), já tem em si o sentido que equivale a essa “potência segunda”¹⁵ ou, como prefiro dizer, já tem o sentido de *habilitação*. Quando se diz ou se pressupõe que a virtude moral é uma *hexis*, o que se quer dizer é que a virtude moral é uma habilitação para *praticar* ações virtuosas. É nesse contexto que se impõe a necessidade de examinar as condições em que o agente pratica a ação (1103b 29-31). Já se sabe que a virtude moral é de certo modo engendrada pela prática das ações e é *uma habilitação para praticar tais ações*. Nessa perspectiva, surge o risco de julgar que a prática de ações virtuosas seja condição suficiente para ter virtude moral. Assim, é esse problema, enunciado em 1105a 17-21, que motiva Aristóteles a argumentar sobre o modo como as ações devem ser feitas (cf. 1103b 29-31) e o leva a ressaltar que, entre as condições suplementares para a virtude moral, a escolha (*prohairesis*) apropriada tem lugar proeminente (1105a 31-32).

Por outro lado, a descrição de “*hexis*” fornecida em 1105b 25-28 corre o risco de ser bem desorientadora, pois não ressalta o lugar da *hexis* como intermediário entre o exercício das ações (*energeia*) e a potência natural. Seria mais desorientador ainda julgar que, em 1106a 14-15, o propósito de elucidar de que modo a noção de virtude moral se relaciona à noção de “*hexis*” pudesse ser reduzido à tentativa de acrescentar a diferença específica (“boa ou má”) ao gênero, representado pela noção de “*hexis*” tal como supostamente definida em 1105b 25-28. Ora, o propósito da questão introduzida em 1106a 14-15 é bem outro: trata-se de elucidar a própria noção de “*hexis*” e desfazer um possível equívoco. Em 1105b 25-28, a “*hexis*” foi descrita de tal modo que (i) não se ressaltou seu papel de causa capacitada a engendrar o mesmo tipo de ação por cuja

¹⁴ Meu exemplo é inspirado em *De anima* 417b 30-418a 1.

¹⁵ Aristóteles nunca fala em “potência segunda”, mas ele distinguiu em 417b 30- 418a 3 dois usos bem distintos da noção de potência, e em 412a 22-28 distinguiu dois usos da noção de efetividade (*entelecheia*): é bem claro que o segundo uso da noção de potência equivale perfeitamente ao sentido de “efetividade primeira”. Trata-se de sentido análogo ao que estou a atribuir a “*hexis*” no contexto de *EN II*.

repetição ela se sedimenta; (ii) nem sequer se ressaltou que a “*hexis*” tem um papel causal na ação, pois (iii) apenas se ressaltou que ela envolve um modo qualificado de se dispor em relação às paixões ou emoções (*pathe*). É por tais razões que Aristóteles acrescenta, logo na seqüência, que “toda virtude faz que seu possuidor fique em boas condições e *propicia-lhe um bom desempenho em sua atividade própria* (ou em sua função, *ergon*)” (1106a 15-17). Aristóteles quer sublinhar, na parte que destaquei em itálico, que a virtude tem papel causal relevante para o bom desempenho da atividade própria daquilo de que é virtude. E Aristóteles quer ressaltar isso para enfatizar que, quando se diz que a virtude moral é uma *hexis*, é *desse tipo* de *hexis* que se trata: uma disposição que habilita o objeto¹⁶ virtuoso a desempenhar bem sua função. Portanto, dizer que a virtude moral é uma *hexis*, nesse contexto, consiste em assumir que a virtude moral é uma disposição *para praticar ações virtuosas*.

Assim, no contexto argumentativo em que aparece a definição de virtude moral (1106b 36- 1107a 2), é muito mais vantajoso, ou muito mais conveniente, ressaltar que a virtude moral, como disposição apta a produzir ações virtuosas, tem como característica produzir tais ações do modo apropriado, a saber, pela escolha da ação virtuosa em si mesma, pelo seu valor moral intrínseco. É essa ênfase que explica o adjetivo *prohairesike* na definição de Aristóteles.

De certo modo, pode-se dizer que o adjetivo “*praktike*” não foi “omitido” na mencionada definição. Tudo que esse adjetivo teria a dizer, nesse contexto, já foi incorporado compactamente no passo (i) da definição, que afirma que a virtude moral é uma *habilitação*. Pode-se compreender, assim, a inconveniência de se entender “*hexis*” apenas como um “estado do agente”, como se o passo (i) da definição de virtude moral respondesse às preocupações suscitadas em 1103b 29-30 e 1105a 17-21, a respeito das condições do agente, como se a própria noção de “estado” fosse apenas um recurso para remeter às condições *psicológicas* do agente. Ora, tais preocupações são respondidas por

¹⁶ Digo “objeto virtuoso” porque o argumento de Aristóteles em 1106a 15-21 assume a noção ampla de virtude, que pode ser atribuída a qualquer coisa que tenha uma função própria, como o olho e o cavalo.

Aristóteles no passo (ii) da definição, que remete às condições sob as quais um agente virtuoso pratica ações virtuosas, condições que foram explicitadas em 1105a 29-33.

De modo similar, a maneira pela qual a virtude moral relaciona-se com a ação virtuosa e com a escolha é posta em relevo pela menção à *phronesis*, no passo (v) da referida definição. É esse ponto que passo a explorar agora, de modo bem sucinto.

– III –

Em 1144a 7-9, Aristóteles parece atribuir certa divisão do trabalho entre virtude moral e *phronesis*: “a virtude faz o fim correto; a *phronesis* faz serem corretas as coisas que realizam o fim”¹⁷. Logo mais, em 1144a 20-22, Aristóteles acrescenta: “a virtude faz a escolha [*prohairesis*] ser boa; no entanto, compete a outra capacidade [à *phronesis*]¹⁸, não à virtude, tudo quanto convém fazer em vista da escolha [*prohairesis*]”. De modo similar, em 1145a 5-6, Aristóteles afirma o seguinte: “uma [a virtude] cuida do fim, a outra [a *phronesis*] cuida que se façam as coisas que promovem o fim”.

Assim, Aristóteles afirma que à virtude compete (i) fazer que seja bom o *fim* da ação, (ii) fazer que seja boa a *escolha* [*prohairesis*] que funda a ação, ao passo que à *phronesis* compete (i') determinar corretamente quais são as coisas que realizam o fim proposto pela virtude, (ii') cuidar daquilo que se deve fazer em vista da escolha, ou seja, daquilo que realiza o que foi escolhido, (iii') cuidar da execução das coisas que realizam o fim (isto é, realizar a ação propriamente dita).

¹⁷ O meu ponto não depende de como se deve ler *ergon* na sentença imediatamente anterior, em 1144a 6-7: ou bem *ergon* designa a função do ser humano e remete a *EN* I 7 (1097b 25- 1098a 16) e II 6 (1106a 21-24), ou bem *ergon* designa apenas uma ação moral qualquer.

¹⁸ Algumas interpretações julgam que a outra capacidade em questão seria, antes, a *deinotes* (cf. Irwin, 1999, p. 253). Pode ser que isso seja correto. Mas, uma vez suposta uma escolha correta, garantida pela virtude moral do agente que escolhe corretamente (como na situação suposta em 1144a 20-22), a capacidade que assume o encargo de determinar tudo que promove a realização do que foi escolhido é a *phronesis* (cf. 1144a 21-22). E isso basta para o meu argumento. Deixo de lado outras dificuldades envolvidas nesse passo, como saber se o pronome “*autês*” retoma “*prohairesis*” ou “*arete*”.

Sob o pressuposto de que a escolha não incide sobre fins, mas sobre os fatores capazes de promover um fim já dado¹⁹, parece haver inconsistência entre (i) e (ii)²⁰. Pode-se dizer, porém, que a virtude moral garante o caráter bom da escolha apenas por garantir a correção do fim pressuposto na escolha. Essa solução evitaria a inconsistência pelo preço de introduzir certa redundância entre (i) e (ii). Proporei outra solução, que evita tanto a inconsistência como a redundância. Para expor tal solução, convém considerar inicialmente o lado oposto.

Das características arroladas em (i'), (ii') e (iii'), parece seguir-se que a *phronesis* seria mera habilidade (*deinotes*) na delimitação apropriada de meios para a realização de fins já pressupostos. No entanto, Aristóteles rejeita claramente a confusão entre *phronesis* e *deinotes*. Esta última não depende da qualidade moral do fim pressuposto e configura-se com mera destreza instrumental na consecução de fins quaisquer (cf. 1144a 23-27). A *phronesis*, no entanto, embora constitua-se pela destreza na consecução de fins, envolve também a consideração e adoção de um fim moralmente bom (cf. 1144a 28-31). Esse ponto da teoria aristotélica não é ressaltado em (i'), (ii') e (iii'), mas seria exagero dizer que, ao enunciar as características da *phronesis* em (i'), (ii') e (iii'), Aristóteles estaria a cair em contradição, por reduzir a *phronesis* à *deinotes*.

Do outro lado, a virtude moral cuida do fim da ação, mas se ela descursasse inteiramente dos “meios”, ela seria ineficaz enquanto disposição para agir bem e, assim, não poderia ser tida como capacidade para praticar atos virtuosos. É claro, portanto, que a virtude moral deve envolver certa escolha [*prohairesis*], que diz respeito aos “meios” que implementam o fim. Mas, se a escolha cuida dos “meios”, não estaria a virtude moral invadindo o terreno que compete à *phronesis*?

Para resolver essas aparentes inconsistências, consideremos outro texto:

¹⁹ Cf. *EN* 1111b 26-27, 1113b 14-15.

²⁰ Kenny, 1979, p. 103, formulou o ponto com muito apuro: “how can Aristotle say that virtue makes the choice right, when he has made clear earlier that for good choice is needed not only the right desire which is the output of virtue, but also the right reasoning which is the exercise of wisdom?”

“em todas as disposições que foram mencionadas (bem como em outras), há certo alvo [*skopos*], e é observando este alvo que ou relaxa ou aperta aquele que detém o *logos*; e há certa determinação [*horos*] das mediedades (que dissemos ser intermediárias entre o excesso e a falta), que se dão pela justa razão [*orthos logos*]” (1138b 21-25)²¹.

Julgo que o alvo (*skopos*) 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 deliberação. Suponha-se o exemplo: fulano, pelo seu caráter, sabe que deve observar a mediedade relativa à temperança; mas fulano nota que, em face dos últimos meses, durante os quais engordou etc., observar a mediedade relativa à temperança é algo que exige maior moderação no consumo de doces e carboidratos, etc. Assim, fulano alcança, por deliberação, uma escolha ou um propósito [*prohairesis*] de comer, por um bom tempo (até alcançar novamente o peso e a forma ideal para sua saúde), uma menor quantidade de doces e carboidratos. No entanto, ainda assim, essa decisão é bem vaga e geral, e exige, para a implementação real de ações, a consideração de circunstâncias singulares. Há vários outros fatores (psicológicos, afetivos, sociais, etc.) que devem ser levados em consideração nas decisões singulares a respeito de quanto fulano deve comer em cada circunstância. Suponha que a avó do fulano, sem saber de suas atribulações recentes, tenha feito, para o aniversário dele, um doce maravilhoso, que lhe traz recordações da infância, etc. É claro que essa circunstância exige-lhe um cômputo mais detalhado dos fatores relevantes, para determinar a quantidade de doces que deve comer no dia do seu

²¹ A tradução aqui oferecida é mero protocolo para possibilitar a referência na discussão subsequente. As dificuldades conceituais envolvidas nesse texto serão examinadas logo a seguir.

²² Discordo daqueles que interpretam “*skopos*” em 1038b 22 como uma referência ao “*skopos*” mencionado em *EN* I 1, 1094a 23-24, isto é, o fim último que organiza todas as atividades de um indivíduo. Ver Cooper, 1986, p. 102-3; Reeve, 1992, p. 168, não hesita em dizer que o *skopos* em questão é a *eudaimonia*. Kraut, 1989, p. 330, diz que o *skopos* deve ser uma das duas virtudes do pensamento (a *phronesis* ou a *sophia*).

aniversário. É em atenção a essa singularidade que, nessa circunstância, fulano decide *relaxar* sua restrição anterior (cf. “*aniêsin*”, 1138b 23), justamente por calcular (ou conceber racionalmente, após raciocínio deliberativo) que, nessa circunstância precisa, a mediedade (na qual consiste a ação virtuosa) consiste em uma quantidade de doces acima daquela que foi prescrita em sua decisão (*prohairesis*) anterior. Seria tolo dizer que, ao admitir uma quantidade maior de doces, fulano se afasta do alvo adotado em sua escolha anterior. Ao contrário, é em observância desse alvo (*skopos*) que, pela reta razão ou, como prefiro traduzir “*orthos logos*”, pela justa consideração dos fatores relevantes (ou pelo correto cálculo de todos os fatores relevantes no contexto da ação), fulano decide comer uma maior quantidade de doces em seu aniversário. Pois, de fato, nas circunstâncias singulares acima descritas, a *mediedade* no consumo de doces consiste exatamente naquela que fulano decidiu em última instância: ele deve comer o doce feito especialmente pela avó. Ao decidir desse modo, pelo cômputo correto de todos os fatores relevantes (*orthos logos*), fulano acerta o alvo (*skopos*) inicial, que havia resultado de sua escolha deliberada (*prohairesis*), ou seja, ele preserva a *intenção* ou o *propósito* (*prohairesis*) que havia formulado em nível mais geral, ao deliberar sobre a necessidade de reformular seus hábitos alimentares e preserva sua temperança.

Pois bem: em todo esse processo, compete à virtude moral a adoção do alvo (*skopos*), ou do fim (*telos*), bem como a formulação de uma intenção (*prohairesis*) geral, ainda vaga, mas que já é resultante de uma deliberação²³. Obviamente, esse propósito vago é ainda insuficiente para determinar em que consistiria, em um caso singular, a realização da mediedade e, portanto, da ação virtuosa. Por isso, compete a outra capacidade, isto é, à *phronesis*, o cômputo correto (*orthos logos*) de todos os fatores relevantes que devem ser levados em consideração para realizar, em dada circunstância singular, o alvo e a intenção proposta pela virtude moral. É pelo *orthos logos* da *phronesis* que fulano chega à decisão singular de comer, nessa circunstância, uma maior

²³ É a isso que Aristóteles se refere em 1144a 7-8, 20. Afinal, é bem claro que a virtude moral envolve, em sua definição, a habilitação para efetuar boas escolhas. Ver também, para a conexão estrita entre virtude moral e escolha, 1105a 31-32, 1106a 3-4, 1111b 5-6.

quantidade de doces, porque percebe que nessa circunstância é tal quantidade que realiza a mediedade: se comesse menos, seria uma falta em relação aos afetos e tradições familiares; se comesse mais, seria simplesmente intemperança.

Ora, a *phronesis* é apresentada como uma *hexis praktike*, em 1140b 4-6, bem como em 1140b 20-21. Aristóteles ressalta, em 1141b 16 e 21, que a *phronesis*, por ser *praktike*, lida com itens singulares. Cabe à *phronesis*, portanto, delimitar, de modo preciso e apropriado a cada circunstância singular, como deve ser interpretado em cada caso o preceito da mediedade. Em outros termos, à *phronesis* compete encontrar uma determinação (*horos*) precisa e singular das mediedades²⁴, em cada caso, e essa determinação é obra da correta consideração dos fatores singulares relevantes, que não estão e não podem estar contemplados na formulação geral do alvo²⁵, formulação que resulta da escolha deliberada que, de acordo com o que Aristóteles diz em 1144a 20, está sob alçada da virtude moral.

²⁴ Taylor, 2007, p. 108, diz que *horos* is “what you apply when you determine, delimit or define something”, ou seja, é o “*standard*” que se aplica em cada caso. Discordo dessa interpretação: *horos*, neste contexto, designa antes *aquilo que resulta de cada ato singular de delimitação ou determinação de uma alvo (antes concebido de modo vago)*. Taylor, p. 108-9, distingue duas questões, usando o exemplo médico: (i) “o que é a *dose certa* do remédio?”, cuja resposta seria “aquela que mais provavelmente restaura a saúde do paciente”; (ii) “como o médico reconhece qual é a dose que é a certa?”. Julgo que Aristóteles, em 1138b 20-25, está a examinar apenas a segunda questão, pois a primeira já é claramente respondida em termos de *skopos*: quero dizer que o *skopos* é o “alvo que o médico deve satisfazer” (“restaurar a saúde do paciente”), ao passo que o *horos* é aquilo que o médico encontra quando ele encontra uma resposta à segunda questão (“*esta dose deste remédio é, neste caso singular, aquilo que pode restaurar a saúde deste paciente*”). Em termos de teoria moral: (i) “o que é a mediedade?” é algo para o que já se tem uma resposta vaga, alcançada por deliberação, resposta que se assume como *alvo* que cada ação deve atingir: “devo gozar dos prazeres carnis na medida em que convém etc.”; (ii) “qual ação, em dada circunstância singular, realiza esse alvo?”. A resposta à pergunta (ii) exige cômputo correto de todos os fatores singulares relevantes, e isso cai sob alçada da *phronesis*. O *skopos* é o que fornece resposta para a primeira questão, resposta vaga e a exigir ulterior determinação. Já o *horos* é a *determinação* que se alcança em resposta à segunda questão: pelo cômputo correto de todos os fatores singulares relevantes, determino que *esta ação*, nesta circunstância, realiza o propósito assumido como *skopos*.

²⁵ Uma máxima universal, por sua própria natureza de máxima universal, está condenada a ser imprecisa, e sempre exigirá determinação ulterior pela consideração dos fatores singulares. Cf. EN 1104a 1-7; 1137b 13-19; 1135a 5-8.

Assim, pode-se compreender por que a definição de virtude moral, em II 6, tem a forma que precisamente tem. No contexto do argumento do livro II, Aristóteles já deixou bem claro que a virtude moral é uma capacidade que nos torna aptos a engendrar ações virtuosas (cf. 1104a 33- b 3, 1104b 27-28). Ou seja, ele já deixou claro que a virtude moral é uma causa eficiente da ação virtuosa e, por isso, poderia perfeitamente ser descrita como uma habilitação para engendrar tais ações, como uma *hexis praktike*. A ênfase do argumento em *EN* II 1-5 residiu em mostrar que o engendramento da virtude requer a prática habitual de ações virtuosas, mas o argumento também mostrou que a virtude moral é causa eficiente que engendra tais ações²⁶. Cumpre, então, ressaltar dois pontos: primeiro, que a virtude moral não é mera causa extrínseca de tais ações, mas é causa que as produz do modo apropriado, ou seja, pela escolha deliberada e pela consideração das razões adequadas. É esse ponto que o passo (ii) da definição de virtude moral exprime. Dizer que a virtude moral é uma disposição para agir virtuosamente consiste em dizer que a virtude moral é uma disposição para perpetrar uma ação virtuosa *por escolha deliberada e fundada no valor moral intrínseco dessa ação em si mesma* (cf. 1105a 31-32). É por isso que, na definição “oficial”, comparece o adjetivo *prohairesetike*: Aristóteles quer enfatizar que a virtude, sendo uma disposição para agir bem, é uma disposição *fundada na escolha moralmente adequada da ação, em vista de seu valor intrínseco*.

²⁶ Em 1104b 19-21, Aristóteles estabelece que a virtude moral é uma *hexis*, e em 1104b 27-28, estabelece que a virtude moral é *praktike*. De modo similar, em 1105a 28-29, a expressão “*ta kata tas aretas gignomena*” supõe como *fato* que existem certas ações que se engendram pela virtude moral, ao menos se tomarmos essa ocorrência de “*kata*” em sentido causal, o que parece ser sugerido pelo contexto. A virtude moral é causa no mesmo sentido em que a arte de construir (*oikodomike*) é causa da construção de casas. Sob certo aspecto, seria preferível dizer que o homem é causa de suas ações, como Aristóteles o faz em *EN* 1112b 31-32. No entanto, em *Física* 195b 23-25, Aristóteles explicita em que sentido coisas como essa são designadas como causa: tal como certo homem é causa de uma casa porque é *oikodomos*, e é *oikodomos* porque possui a arte de construir (*oikodomike*), a qual, portanto, é a causa anterior e mais importante; do mesmo modo, certo homem é causa de suas ações, mas é causa de suas ações enquanto possui certa habilitação para agir de tal ou tal maneira, e a habilitação é que fica com o título de causa mais relevante.

Assim, o passo (i) da definição de virtude moral em 1106b 36- 1107a 2 já envolve a noção de *hexis praktike*, pois resgata todo o argumento desenvolvido em *EN* II até 1105a 16. Nesse contexto do livro II, *hexis* é algo que envolve a noção de hábito sedimentado de praticar ações, bem como a noção de *habilitação* para praticar o mesmo tipo de ações de que se constituiu um hábito²⁷. Mas, para produzir a ação virtuosa em sentido estrito (ou seja, aquela que se faz por escolha das razões corretas, etc.), a virtude moral requer o concurso da *phronesis*. É nessa juntura que entra a conjunção dos passos (iv) e (v) da definição oficial de virtude moral, e esse é o segundo ponto que precisa ser ressaltado em resposta às preocupações introduzidas em 1103b 29-30 e 1105a 17-21.

Não precisamos discutir se o mais correto, no passo (iv), seria ler o particípio *horismene* no nominativo ou no dativo, pois nossa proposta se sustenta em qualquer uma das alternativas²⁸. Mais importante do que decidir entre uma ou outra opção de leitura é discernir o sentido de *logos* no passo (iv), bem como a relação do passo (iv) com o passo (v). Na literatura, julga-se que *logos* pode significar a faculdade da razão ou uma norma já determinada (algo como uma regra para a ação)²⁹. No primeiro caso, dir-se-ia que a virtude moral é uma disposição racional, ou uma mediedade determinada pela nossa razão. No segundo caso, dir-se-ia que a virtude moral consiste em uma disposição ou em uma mediedade determinada por uma norma racional. Mas, independentemente da decisão entre uma dessas duas opções, julga-se que, no passo (v), Aristóteles apenas

²⁷ A tradução de “*hexis*” por “state” pode ser, nessa perspectiva, bem desorientadora (“misleading”), sobretudo quando se julga que “state” refere-se a um estado “subjetivo” ou psicológico do agente, em atenção às preocupações introduzidas em 1103b 30-31 e 1105a 17-33. Por razões similares, a tradução de “*hexis prohairetike*” por “disposição de escolher” pode ser desorientadora, se não se considera que a disposição em questão tem por objeto não diretamente a escolha, mas ações que dependem da escolha. Ver Zingano, 2008, p. 129.

²⁸ Se lemos o particípio *horismene* no nominativo, temos de referi-lo a *hexis*: é a disposição que se determina pela razão (o que é fácil de entender: se a disposição depende da prática das ações determinadas e justificadas pela razão, pode-se dizer que a disposição determina-se pela razão). Bodeüs, 2004, ligou “*horismene*” a “*arete*”, o que não me parece interessante do ponto de vista exegético. Mas, se lemos o particípio *horismene* no dativo, temos de referi-lo a *mesoteti*: é a mediedade que é determinada pela razão.

²⁹ Cf. discussão do assunto em Zingano, 2008, p. 130-1.

explicita que a disposição ou a mediedade característica da virtude moral é tal como aquela que o *phronimos* determina pela sua razão. Os passos (iv) e (v) seriam ligados por um *kai* epexegetico.

No entanto, julgo que os passos (iv) e (v) são realmente distintos, de modo que a conexão entre eles não pode dar-se por um “isto é”³⁰. No passo (iv), Aristóteles afirma que a disposição para bem agir por escolha deliberada, que consiste na virtude moral, é determinada pelo *logos*. Embora nada tenha a opor contra a interpretação que toma “*logos*”, neste contexto, no sentido de faculdade da razão, julgo que “*logos*”, neste caso, pode ser mais bem entendido como o raciocínio deliberativo que dá origem a escolhas. Como vimos, as escolhas podem dar-se em nível ainda geral e vago, e propõem apenas um *alvo* que deverá ser mais bem determinado pela correta consideração dos fatores singulares relevantes em cada caso. A determinação da escolha, ou da mediedade, por esse *logos* é ainda insuficiente para resultar na ação virtuosa. É preciso que, a esse alvo, formulado pelo *logos* ainda vago e geral, acrescente-se o determinar a mediedade em termos singulares, pelo justo cômputo dos fatores relevantes. Por “determinar” entendo, neste contexto, o procedimento pelo qual se passa de uma escolha (ou propósito) universal e vaga para uma escolha *plenamente determinada*, que atende a todas as circunstâncias singulares relevantes para uma dada ação singular. E essa tarefa de “determinar” é feita pelo *phronimos* (cf. 1141b 14-22; 1142a 23-24). É de competência da *phronesis*, como vimos, observar (“*apoblepôn*”, 1138b 22) o alvo geral e vago, estabelecido por uma escolha, e encontrar para tal alvo uma delimitação (“*horos*”, 1138b 23, 34) mais precisa, isto é, mais adequada às circunstâncias singulares, seja *relaxando* ou *esticando* (cf. “*epiteinei kai aniêsin*”, 1138b 23) em relação ao alvo vago assumido pela escolha. É esse ponto que Aristóteles ressalta no passo (v) da definição de virtude moral. O passo (iv) apenas estabelece que a virtude moral alcança pela razão certas

³⁰ A não ser que “isto é” seja entendido, como em alguns usos da língua, como “ou melhor”: em vez de introduzir uma equivalência entre iguais, introduz uma leve retificação. Traduzem como se “*kai*” fosse um “isto é” epexegetico Irwin, Crisp, Taylor e Zingano. Ross traduz “*kai*” por “and”, bem como Rowe, mas os comentários de Broadie não extraem nenhuma consequência relevante desse ponto.

escolhas gerais, mas o passo (v) acrescenta que essas escolhas devem receber ulterior determinação para que se realize efetivamente uma ação virtuosa, em atenção aos fatores relevantes em cada circunstância singular.

Eis, portanto, em que consiste a virtude moral: ela é (i) uma disposição para agir bem, (ii) por escolha deliberada, (iii) de acordo com a mediedade, mas uma mediedade delimitada não apenas (iv) no nível ainda geral e vago das conclusões de uma deliberação, mas (v) plenamente determinada à luz dos fatores singulares relevantes. É desse modo que, no contexto do argumento desenvolvido no livro II da *Ethica Nicomachea*, deve ser entendida a “definição oficial” de virtude moral.

Referências Bibliográficas

- Bodéüs, R. (2004). *Ethique à Nicomaque*, Paris: GF Flammarion.
- Broadie, S., & ROWE, C. (2002). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J. (1986). *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett.
- Crisp, R. (2000). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press.
- Irwin, T. (1999). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis: Hackett.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Ross, D. (1984). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, in Barnes, J. (edd.), *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. C. W. (2007). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books II-IV*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon Aristotle Series).
- Zingano, M. (2008). *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus.