

PHRONESIS E VIRTUDE DO CARÁTER EM ARISTÓTELES: COMENTÁRIOS A *ÉTICA A NICÔMACO* VI¹

Lucas Angioni

Universidade Estadual de Campinas/CNPq

ABSTRACT: I examine step by step Aristotle's argument in *Nicomachean Ethics* VI with the aim of understanding how *phronesis* and its correct reason determine the intermediacies so that a virtuous person is able to effectively perform his actions according to his purposes. In order to determine the intermediacies, *phronesis* involves a good use of deliberative reasoning but also a quasi-perceptual evaluation of singular factors on which every action depends. I claim that this second task attributed to *phronesis* allows us a better understanding of its definition as "*praktike*" as well as of its interdependency with moral virtue.

KEYWORDS: moral virtue, prudence, practical wisdom, reason, intermediacy, *prohairesis*.

RESUMO: Procuo examinar passo a passo a argumentação desenvolvida por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, buscando compreender de que modo a razão correta da *phronesis* delimita as mediedades e garante a efetiva realização das ações conforme aos propósitos da virtude do caráter. Essa delimitação das mediedades parece envolver duas camadas: o uso do raciocínio deliberativo para a determinação de propósitos (*prohairesis*), e a avaliação dos fatores singulares envolvidos nas circunstâncias de cada ação. À luz disso, compreendemos melhor a definição da *phronesis* como "realizadora de ação" (*praktike*), bem como sua interdependência em relação à virtude do caráter.

PALAVRAS-CHAVE: virtude moral, prudência, sensatez, razão, mediedade, *prohairesis*.

¹ Versão preliminar destes comentários foi discutida em Agosto de 2011 em seminários realizados na UFRGS. Agradeço a Raphael Zillig, Inara Zanuzzi e Priscilla Spinelli por terem me dado essa oportunidade de discussão. Suas inúmeras críticas, sugestões e objeções muito contribuíram para aprimorar a versão final. Agradeço também aos alunos Fernando Martins Mendonça, Marcos Peraçoli e Breno Zupollini por diversas observações sobre a tradução e os comentários.

INTRODUÇÃO

O livro VI da *Ética a Nicômaco* pode ser entendido como um tratado sobre a *phronesis* (“prudência”, “sabedoria prática” ou, como preferi traduzir, “sensatez”). Muito se discute a origem desse livro: pertenceria ele à *Ethica Nicomachea* ou à *Ethica Eudemia*? Essa questão depende de como avaliamos a discussão sobre a virtude moral nos livros precedentes – quer na *Ethica Nicomachea* ou na *Ethica Eudemia* –, e como compreendemos as discrepâncias entre essas duas obras. Os comentários que aqui oferecemos não examinam essas questões, nem pressupõem respostas determinadas para as mesmas. Estaríamos mais inclinados a tomar o “tratado sobre a *phronesis*” como pertencente à *Ethica Eudemia*, pois algumas similaridades na formulação das questões e no uso do jargão são bem evidentes. O primeiro capítulo do “tratado sobre a *phronesis*”, por exemplo, parece ser anunciado em *EE* 1222b7-8: “devemos investigar mais tarde o que é a razão correta, bem como qual é a delimitação [*horos*] que se deve observar para estabelecer a mediedade”. O uso do jargão “*horos*” (no sentido de “delimitação” ou “limite” das mediedades) ocorre em diversas outras passagens: 1222a17, 1249a21-23 (cf. *EN* 1138b22-25), 1149b23. O uso do jargão “*skopos*” (“alvo”) em conexão com as mediedades e com a razão correta também aparece várias vezes (1226b30, 1227b20-24, 1249b24), contra apenas uma ocorrência relevante na *EN* (1106b32). A discussão das virtudes naturais é anunciada em *EE* 1234a27-30. Além do mais, a similaridade entre *EN* VI 1 e o trecho *EE* 1149a21-b6 é tão grande que dá a este último a aparência de pastiche do primeiro, com a repetição literal, em 1249a6, do mesmo lema “isto é verdadeiro, mas não é claro”, que ocorre em 1138b25-26.

Não obstante, não faltam argumentos para defender que o tratado da *phronesis* pertence à *Ethica Nicomachea*. Estudo mais meticuloso da razão correta também é anunciado e prometido em *EN* 1103b32-34. Além disso, a definição de virtude do caráter dada em *EN* 1106b36-1107a2 é muito mais apropriada às discussões empreendidas no “tratado da *phronesis*” do que a definição dada em *EE* 1227b8-10, pois nesta última não se faz nenhuma referência à razão correta, nem ao “*phronimos*”. De modo similar, a discussão sobre as dificuldades em se estabelecer a “mediedade correta” é muito mais detalhada em *EN* II (1106b8-35; 1109a24 ss.; 1109b14-23 = *EN* IV, 1126a34 ss.) do que em *EE* II, de modo que seria mais verossímil julgar que a primeira, não a segunda, exige e justifica a discussão mais pormenorizada sobre a razão correta do *phronimos*.

Devemos notar, porém, que a questão da origem de *EN VI* pode não ser tão relevante, pois não vemos nenhuma distância intransponível entre as duas obras no que concerne aos assuntos que focalizamos nos comentários. Alguns dizem que o tratamento da *prohairesis* é bem distinto em cada uma das obras, mas considero tal juízo fruto de incompreensões sobre os argumentos de ambas: a *prohairesis* é descrita do mesmo modo em *EE* 1226b17 e *EN* 1113a10-11, e a concordância da letra, neste caso, é acompanhada pela concordância da teoria. Outras discrepâncias entre as duas obras, como as diferentes definições de virtude do caráter, podem ser muito bem compreendidas e justificadas pelas diferenças de interesse em cada contexto argumentativo.

Em nosso juízo, o livro VI da *Ethica Nicomachea* é um texto razoavelmente coeso, no qual um projeto argumentativo é anunciado explicitamente e, apesar de percalços e lacunas, cumprido em suas linhas gerais. Esse projeto consiste em examinar a noção de *phronesis* e dizer como ela se relaciona com a virtude do caráter e com a promoção da *eudaimonia*. Mas tal descrição do projeto é ainda vaga. É bem verdade que Aristóteles pretende elucidar de que modo a *phronesis* colabora com a virtude do caráter na promoção da *eudaimonia* (cf. 1144a6-9). Mas o que Aristóteles pretende fazer é, mais precisamente, elucidar de que modo as mediedades – as quais eram um dos fatores proeminentes na definição de virtude do caráter (cf. *EN* 1106b36-1107a2, *EE* 1227b8-10) – são delimitadas pela “razão correta” que caracteriza a *phronesis* (cf. 1138b25-26, 34). De certo modo, Aristóteles também está a retomar o estudo das virtudes que compõem a “virtude do ser humano em seu todo” (cf. 1144a5) e, dado que finalizou o estudo das virtudes do caráter, passa ao estudo das virtudes intelectuais (1139a1-2). Por isso, o livro VI inclui capítulos cujos assuntos são apenas extrinsecamente conectados com a relação entre *phronesis* e virtude do caráter. O foco principal, no entanto, consiste em discutir o que é o “*orthos logos*” pelo qual a *phronesis* delimita as mediedades e garante a realização de ações virtuosas propriamente ditas.

Em vista desse interesse, Aristóteles retoma a divisão das partes da alma e divide a parte racional em duas, para caracterizar a *phronesis* como uma virtude da parte calculativa (1139a14-17, 1140b26). A segunda etapa consiste em caracterizar como a *phronesis* é “realizadora de ações” (*praktike*, 1140b5, 1141b16, 21). Se a delimitação da mediedade feita pela *phronesis* é o que garante a efetiva realização da ação, cumpre determinar qual é a relação

da *phronesis* com a *prohairesis*, pois esta última é o princípio motivador que leva a agir (1139a31 ss.). A *prohairesis* envolve desejo e pensamento – desejo por um fim concebido como um bem, pensamento sobre as condições apropriadas para a realização desse fim (1139a23-26). Ao ressaltar o papel da *prohairesis* como fator de motivação que leva à ação, Aristóteles quer abrir o caminho para elucidar de que modo a *phronesis*, uma virtude intelectual, é “*praktike*”: a *phronesis* é uma virtude intelectual que, acolhendo o fim correto adotado pela virtude do caráter, determina as condições efetivamente apropriadas para a realização desse fim (cf. 1144a28-31), para além do propósito ou da intenção de agir bem (1144a20-22). A caracterização da *phronesis* como virtude intelectual é auxiliada por estudo bem esquemático das demais capacidades pelas quais a alma acerta a verdade: ciência, técnica, sabedoria e inteligência. O objetivo preponderante de Aristóteles parece ser caracterizar a *phronesis* como uma virtude intelectual cujo traço mais relevante – mas não exclusivo – seria a avaliação correta das circunstâncias singulares das quais depende a efetiva realização de cada ação virtuosa (cf. 1142a23-30; 1143a32-33).

O caráter efetivo e eficaz da *phronesis*, no entanto, não pode ser separado da compreensão dos fins moralmente bons. A *phronesis* envolve o fim correto adotado pelo caráter virtuoso e, portanto, não pode ocorrer separadamente da virtude do caráter (1144a29-b1, b31-32). Por outro lado, sua tarefa propriamente intelectual – determinar a mediedade em atenção aos fatores singulares relevantes em cada ação – parece envolver duas camadas: a boa deliberação (1140a25-28, 1143a31-32), pela qual se formulam propósitos ainda gerais, e a percepção dos extremos (1142a26-30, 1143b5), dos quais depende imediatamente a realização da ação moral. No entanto, embora seja uma virtude intelectual, a *phronesis* é orientada à consecução das ações conforme ao propósito (1144a20-22; 29-b1): o pensamento pelo qual ela se constitui é um pensamento cujo princípio é o desejo envolvido em um bom propósito (1144a20-22, 1145a4-6) e cuja função é garantir a realização efetiva desse propósito (1144a20-22).

Muito do que Aristóteles diz no livro VI da *Ethica Nicomachea* é sucinto, de difícil compreensão e sujeito às mais variadas controvérsias. O desenvolvimento argumentativo do texto não é tão contínuo, nem tão transparente, como acima o descrevemos. Julgamos, no entanto, que a argumentação empreendida por Aristóteles se torna bem mais inteligível se lhe atribuirmos esses interesses e fios condutores.

Comentários a *ENVI*

1138b21: “habilitação” traduz “*hexis*”. As outras opções disponíveis seriam “disposição” e “condição”. No uso técnico que Aristóteles faz desse termo no terreno de sua teoria moral, dois fatores são proeminentes: (I) “*hexis*” remete às disposições internas do agente – o modo pelo qual o agente lida com os desejos, as emoções, os prazeres e as dores, ao efetuar uma ação ou passar por uma dada situação; (II) “*hexis*” remete a uma capacidade de agir sedimentada no agente pela prática habitual das mesmas ações que caem sob o domínio dessa capacidade. Esses dois fatores se ligam a dois usos do verbo “*echo*”: o uso de expressões como “*pós echein*” (cf. 1105a31; 1144a18); o uso do verbo “*echo*” como auxiliar, complementado por infinitivo, no sentido de “ter o poder de”, “ser apto/ habilitado a”. “Condição” é um termo muito fraco para captar qualquer um desses dois fatores e, além do mais, sugere algo meramente transitório ou momentâneo, ao passo que a *hexis* é algo constante. “Disposição” é um termo mais apropriado ao primeiro fator, ao passo que “habilitação” é mais apropriado ao segundo. Escolhemos “habilitação” por julgar que, nos contextos mais importantes do livro VI, o fator (II) é mais importante que o fator (I), mas reconhecemos que “disposição” seria tradução mais acertada para alguns contextos (p. ex. 1120b9, 1127b2, 15).

1138b22: “alvo”: o termo grego é “*skopos*”. Para muitos comentadores e tradutores, esta ocorrência do termo “*skopos*” remete a sua ocorrência em *EN I*, 1094a24, na qual ele designa o alvo de um arqueiro e, por analogia, introduz o sumo bem, que logo mais será identificado à *eudaimonia*. Mas essa associação entre as duas ocorrências não parece acertada e, além do mais, introduz sérias conseqüências na compreensão do que vem a ser a *phronesis* e seu papel fundamental na determinação das ações virtuosas e na realização da *eudaimonia*. Por tal associação entre essas duas ocorrências de “*skopos*”, pode-se sugerir que a *phronesis*, responsável pela delimitação mais precisa desse “alvo”, seja capaz de produzir conhecimento mais determinado sobre a *eudaimonia* no sentido de ser capaz de justificar melhor a ação virtuosa. No entanto, há outra ocorrência de “*skopos*” que é muito mais útil para compreender os propósitos de Aristóteles no livro VI a respeito das tarefas apropriadas à *phronesis*. Em 1106b32, “*skopos*” remete à mediedade, que é o alvo (e fim) a ser atingido em cada ação virtuosa. Aristóteles afirma insistentemente que é difícil acertar esse alvo, porque sua determinação

depende da consideração judiciosa de uma série de fatores singulares, que não podem ser controlados de modo decisivo por nenhum cálculo racional prévio. Justamente nesse contexto, Aristóteles insiste que a determinação da mediedade cai sob a alçada do *phronimos* (1107a1-2). Ora, é exatamente esse problema que o livro VI assume como assunto, em 1138b18-20. Além do mais, relacionar as ocorrências de “*skopos*” em 1138b22 e 1106b32 também permite compreender de modo consistente e razoável a ocorrência do mesmo termo no trecho 1144a6-9. (O uso de “*skopos*” em *EE* II 11 também favorece nossa interpretação).

1138b25: “razão correta” traduz “*orthos logos*”, expressão que é objeto de controvérsia. Alguns julgam que se trata de uma regra ou máxima de ação que se impõe (ou se aplica) em uma dada circunstância singular. Muitas ocorrências da expressão parecem favorecer essa leitura (cf. 1119a20; 1138a10; 1147b3, 1151a11, 21, 22). No entanto, é muito mais justo compreender “*orthos logos*” como um procedimento – pois não se trata nem de uma regra já pronta, nem de um padrão fixo. Trata-se do procedimento pelo qual a parte calculativa da alma, da qual a *phronesis* é a virtude, submete um “alvo” (suposto como fim) a uma delimitação ulterior, que o especifica de modo mais claro e adequado aos casos particulares. Esse procedimento de delimitação e especificação parece envolver duas camadas: primeiro, a delimitação, por cálculo deliberativo, dos modos aptos a realizar o fim; segundo, a avaliação dos fatores relevantes envolvidos nas circunstâncias singulares de cada ação. Outra questão é qual a expressão em português que melhor captaria essa noção. Talvez “cômputo correto”, “cálculo correto” ou “avaliação correta” sejam boas opções de tradução. Mas o que é mais importante é que a expressão deve ser compreendida do modo acima sugerido: como um procedimento racional, quer pelo raciocínio propriamente dito, quer pela inteligência ou percepção dos extremos. Outro ponto relevante é que a expressão muda de sentido conforme a argumentação progride. Em contextos preliminares da *EN*, como 1103b32-33, “*orthos logos*” parece ser uma expressão de uso comum, mas cujo sentido preciso ainda cabe delimitar. Em 1144b29-30, Aristóteles parece propor uma mudança também no sentido do termo “*logos*”: para Sócrates, se tratava de um acervo de proposições verdadeiras, ou algo assim; já para Aristóteles, se trata do uso apropriado da parte calculativa da alma.

1138b23, 34: “delimitação”: as duas ocorrências de “*horos*” não precisam ter o mesmo significado – pois é comum, no texto de Aristóteles, um mesmo termo variar de sentido no contexto de uma mesma argumentação. Não obstante, neste caso, tomo as duas ocorrências de “*horos*” no mesmo sentido, que é o de delimitação ulterior e mais precisa. Em 1138b22-23, “*skopos*” introduz o propósito mais geral que motiva a ação, ao passo que “*horos*” introduz uma delimitação mais precisa desse propósito pela avaliação correta (*orthos logos*) dos fatores relevantes envolvidos na circunstância singular da ação. Já em 1139a34, “*horos*” se contrói com o genitivo “*toutou*”, que remete a “*orthos logos*”. Interpreto o genitivo como subjetivo (possessivo), não como objetivo: Aristóteles propõe, como meta do livro VI, determinar melhor em que consiste essa delimitação mais precisa que a *phronesis*, pelo *orthos logos* (avaliação correta dos fatores singulares etc.), impõe ao alvo genérico adotado pela virtude do caráter. Rejeito, assim, a interpretação de “*horos*” em 1138b34 no sentido técnico de definição, como se Aristóteles estivesse anunciando o propósito de definir a *phronesis*.

Cumprido esclarecer, ainda, que a expressão “fatores singulares”, ou equivalentes, será usada nestes comentários para designar os fatores circunstanciais dos quais depende a realização de cada ação, os quais Aristóteles identifica apenas de modo bem esquemático, seja ao explicar em que consiste a mediedade (cf. 1106b21-22, 1109a28, b 15-16, 1120b20-21, 1125b31-32), seja ao examinar a noção de voluntário (cf. 1111a3-6): quando se deve agir; em quais situações; envolvendo quais indivíduos; com que fim; como; por quanto tempo etc.

1138b32-34: no contexto, o que Aristóteles está a propor é claro. Assim como, para um médico encarregado de decidir qual medida deve tomar para recuperar a saúde deste paciente singular, é inadmissível fiar-se apenas na prescrição genérica e dizer “devo ministrar a este doente as coisas que produzem saúde e as que a medicina lhe prescreveria”, do mesmo modo, para um agente encarregado de decidir o que deve fazer para realizar uma ação virtuosa, é inadmissível fiar-se apenas no preceito genérico e dizer “devo fazer as coisas que realizam o bem e as que o *phronimos* faria”. Isso não quer dizer que a prescrição e o preceito genéricos são falsos. Isso apenas quer dizer que a prescrição e o preceito genéricos são inadequadamente vagos e ineficazes para determinar a ação. Por isso, em ambos os casos, deve-se acrescentar uma delimitação ulterior e mais precisa do “alvo”, pela

consideração correta dos fatores relevantes – num caso, deve-se determinar mais precisamente em que consiste recobrar a saúde, em tais e tais circunstâncias; noutra, deve-se determinar mais precisamente em que consistem o bem e a mediedade, em tal e tal circunstância singular. Em suma: não basta que o preceito genérico seja verdadeiro, mas é preciso delimitá-lo mais precisamente. Essa é a tarefa que Aristóteles assume no livro VI: explicar em que consiste a especificação ulterior do “alvo”, que é efetuada pela avaliação correta dos fatores singulares.

Do ponto de vista filológico, é preciso esclarecer que entendo “*tout' eiremenon*” (“esse tipo de enunciado”) como algo que se refere aos enunciados que, em minha tradução, ficaram entre aspas, ou seja, os enunciados verdadeiros, porém vagos e insuficientes do ponto de vista prático, como: “não se deve trabalhar em maior ou menor quantidade, mas sim em quantidade média e tal como a razão correta diz”; “deve-se administrar aquelas coisas que a medicina ordena e tal como o ordena quem conhece a medicina” – todos eles análogos ao enunciado que é o motivo inicial de *EN VI*: “é preciso escolher a mediedade, não o excesso, nem a falta, e a mediedade é como a razão correta diz” (1138b18-20).

1139a18: “inteligência” traduz “*nous*”, mas, nesta passagem, Aristóteles emprega esse termo de modo mais vago, como equivalente a “*dianoia*” (pensamento) – como mostra a continuação do argumento, em 1139a21, em que temos “*dianoia*”, não “*nous*”. Esse uso mais amplo de “*nous*” é freqüente em Aristóteles: ver 1139a33, 1139b4 e 1139b12 (para o adjetivo “*noetikon*”).

1139a23: “propósito”: cabe explicar por que traduzi *prohairesis* como “propósito”, em detrimento de opções mais aceitas, como “decisão”, “escolha” ou “escolha deliberada”. O primeiro ponto relevante consiste em notar que “*prohairesis*”, no mais das vezes, não designa um processo ou episódio mental, mas o resultado de um processo. Aristóteles usa duas palavras distintas, “*prohairesis*” e “*prohaireson*” (1113a4), e talvez se pudesse dizer que a primeira designa um processo e a segunda, o resultado ou objeto desse processo. No entanto, as coisas não se passam assim. Tal como “*protasis*” designa a proposição como pretensão de verdade, e não o processo pelo qual alguém propõe algo para discussão, de modo similar, “*prohairesis*” designa, preferencialmente, um desejo resultante de uma deliberação que

considerou certas condições para a realização de seu objeto - em vez de designar o procedimento mediante o qual se obtém esse desejo.

Como fica claro neste capítulo, a *prohairesis* consiste em algo complexo, que envolve desejo e pensamento. De um lado, a *prohairesis* envolve desejo por um fim, assumido como bem realizável pelo agente; de outro, ela envolve um raciocínio deliberativo que, assumindo como ponto de partida o fim eleito pelo desejo, calcula o modo pelo qual tal fim poderia vir a ser realizado. Obviamente, esse modo de realização do fim também se torna objeto do desejo (em vista de outra coisa, do fim), e esse desejo mais determinado é motivo que leva à ação. No entanto, a *prohairesis*, embora seja “causa eficiente da ação” (1139a31), não é ainda o item último na determinação da ação - e este parece-me ser o ponto de Aristóteles neste capítulo. Pelo lado do pensamento, a *prohairesis* envolve apenas uma determinação genérica sobre o que fazer em geral, a qual, para a realização de cada ação, será completada ou preenchida pelo cômputo correto dos fatores singulares envolvidos nas circunstâncias da ação - cômputo correto que é da alçada da *phronesis*. De fato, no instante em que se executa a ação, é o desejo contido na *prohairesis* que move o agente, mas isso não implica que o resultado da deliberação prévia não seja ulteriormente determinado pela consideração mais apurada de fatores circunstanciais. Ou seja, a *prohairesis* é ainda insuficiente por si mesma para levar à ação: ela deixa em aberto a consideração dos fatores singulares dos quais depende a realização de cada ação. Se isso está correto, a *prohairesis* não pode designar uma decisão pontual que se faz no instante em que se executa a ação - decisão pontual que dá preferência a tais e tais fatores singulares, em detrimento de outros. Antes, a *prohairesis* designa uma opção ainda genérica, na qual se elegeu um fim e na qual já foram considerados e determinados (por deliberação) alguns modos para a realização desse fim, mas sem atenção às circunstâncias singulares de cada ação. A *prohairesis*, assim, abre o terreno para a *phronesis*, que é responsável por avaliar esses fatores singulares. Por isso, a *prohairesis* ocupa uma posição intermediária: assumindo um fim acolhido pelo desejo, ela passa a desejar os modos que a deliberação julgou apropriados para realizar esse fim. No entanto, esses modos de realização do fim funcionam, no contexto de cada ação, como “alvo” a ser ulteriormente determinado pela avaliação dos fatores singulares. Não é despropositada, portanto, a associação entre *prohairesis* e o “alvo” ou “fim” da ação (cf. *EN* 1144a7-8, 20; *EE* 1227b12-13 ss.), e isso em nada contradiz a tese de que a *prohairesis* tem por

objeto as coisas que realizam os fins. Se tomei a resolução de diminuir meu consumo de cerveja no próximo verão, é claro que esse propósito pode ser considerado (I) ou como meio para realizar o fim de preservar minha saúde e meu bom condicionamento físico, (II) ou como “alvo” (e fim) que deverei almejar em cada decisão singular a ser tomada no próximo verão.

Por envolver um desejo constante por um fim, a *prohairesis* determina também a qualidade moral da ação: ela carrega consigo um “alvo” (*skopos*) já dotado de significado moral, e que deve ser determinado de modo mais preciso pela avaliação acertada (*orthos logos*) dos fatores singulares relevantes. A *prohairesis* é algo persistente (e não um processo eventual), no sentido de que ela define uma linha constante de ação, a ser adotada em vários casos, ao passo que, em cada circunstância singular, mudam as apreciações mais precisas que a *phronesis* faz no intento de levar à ação – por exemplo, hoje a *phronesis* me levou a beber duas taças de vinho, ontem, a *phronesis* me levou a beber nenhuma, mas foi o mesmo propósito que me levou a beber duas ontem e nenhuma hoje, o propósito de ser temperante, ou melhor, o de beber a quantia acertada para preservar a mediedade nos prazeres. Qual é, porém, a quantia acertada em cada caso, é algo que fica ainda em aberto na formulação do propósito.

A *prohairesis*, assim, envolve as seguintes características: (I) não designa um processo psicológico, mas uma resolução cujo prospecto é uma linha de ação constante; (II) é o mais importante para determinar a qualidade moral da ação; (III) não é um evento pontual a ocorrer no momento da ação; (IV) ocupa uma posição intermediária, que já envolve determinação preliminar sobre “meios”, mas que funciona como “alvo” (fim) a ser especificado pela consideração sensata dos fatores singulares relevantes em cada ação. O conjunto de todas essas características parece ser mais bem captado por “propósito”, pois (III) e (IV) são bem desfavoráveis às opções “decisão” e “escolha”. Opção melhor seria “intenção”, que ao menos captaria bem os pontos (II) e (IV).

Essa interpretação da *prohairesis*, além do mais, permite entender perfeitamente as ocorrências “não-técnicas” do termo (por exemplo, 1102a13) e mostra que o jargão aristotélico, como em vários outros casos, está bem enraizado no uso comum.

1139a27: “realizador(a) de ação” traduz “*praktike*”. Não é conveniente traduzir por “prático(a)”, pois esta expressão é vaga e abstrata, ao passo que o valor do adjetivo em grego é muito claro e preciso: se diz de algum fulano

que ele é “*praktikos*” quando ele é empreendedor, imerso no mundo da ação (1095b22) e, mais precisamente, quando ele tem sucesso constante na consecução das ações que se propõe a fazer (1101b32, 1134a2, 1152a9). O sentido central de “*praktikos*”, portanto, é o de realizador eficaz (cf. 1124b25, 1129a8). A virtude do caráter é “*praktike*” no sentido de que é “realizadora das melhores coisas relativas a prazeres e dores” (1104b27-28). Do mesmo modo, o “sensato” (*phronimos*) é “*praktikos*” porque é usualmente eficaz na consecução de suas ações e propósitos, ao contrário do acrático (cf. 1146a7-9; 1152a8-9). A “verdade prática” (ver nota seguinte) é acordo tal entre desejo e pensamento que é eficaz na consecução do que se almejou. Outras opções de tradução, supostamente mais próximas da etimologia, como “atuante”, são claramente inviáveis, e “fazedor” soa muito informal. A opção “produtor de ação” deve ser evitada neste contexto para evitar confusão com “produtiva” (*poietike*) em 1139a28 e b1.

1139a26-27: “verdade realizadora de ação [*praktike*]” é o acordo entre desejo e pensamento: se desejo fazer A, o pensamento deve determinar em que consiste, em tais e tais circunstâncias, realizar A. Como função do pensamento teórico, a verdade se perfaz quando o pensamento atinge adequadamente o objeto a que se dirige. Mas, no plano do pensamento que se soma ao desejo e almeja produzir ação, a função só se efetiva quando se alcança o objetivo almejado, que é efetuar uma ação que realiza o objeto do desejo. A “verdade”, nesse caso não pode ser concebida como mera correção moral dos enunciados práticos (seja das máximas gerais, seja dos preceitos singulares), mas deve ser entendida como plena e efetiva realização da ação desejada conforme a eficácia do pensamento na determinação do modo pelo qual se pôde alcançar o objeto do desejo. Se o sensato (*phronimos*) alcança a “verdade prática”, é porque sua correta avaliação dos fatores relevantes em cada circunstância singular o levaram a realizar, em última instância, exatamente aquilo que era desejado no propósito. Ver nota a 1140b4-6.

1139a31-32: “como ‘aquilo de onde procede o movimento’, não como ‘em vista de que’”: Aristóteles apenas assinala que, no contexto deste argumento, a *prohairesis* é considerada como causa eficiente, não como causa final da ação. Disso não se segue que a *prohairesis* não possa ser jamais descrita pelo vocabulário da causalidade final e, portanto, disso não se segue nenhum argumento contra a tradução de “*prohairesis*” por “propósito”.

Comparação entre passagens como 1144a6-9, 1144a20-22 e *EE* 1227b36ss., mostram que o propósito pode ser descrito como “alvo” a ser ulteriormente determinado pela avaliação dos fatores singulares. Além do mais, é óbvio que o propósito é causa eficiente apenas porque envolve a causa final, ou seja, porque envolve o desejo por um fim. Aristóteles aqui ressalta que o propósito é causa eficiente (sem ressaltar que é causa final) porque seu objetivo consiste em elucidar de que modo a *phronesis* é “realizadora de ações”. Sua intenção última consiste em mostrar que a eficácia na realização de ações vai além do propósito e exige o cômputo correto dos fatores singulares envolvidos na circunstância de cada ação.

1139b4-5: “um pensamento que deseja, ou um desejo com pensamento”: as duas descrições não são excludentes: Aristóteles parece propô-las como descrições igualmente satisfatórias da *prohairesis*. Traduza “*nous*” como “pensamento” por julgar que, neste caso (bem como em 1139a18), Aristóteles emprega o termo não no sentido mais estrito especificado em 1141a5, 7, mas em sentido mais amplo, que equivale à noção mais geral e vaga de pensamento (“*dianoia*”). Cf. *EE* 1227a4-5, onde Aristóteles descreve a *prohairesis* em termos de opinião (*doxa*) e desejo (*orexis*).

1139b15-17: este passo do argumento parece ser objeto da alusão que encontramos em *Segundos Analíticos* 89b7-9.

1139b18-24: a descrição da ciência aqui oferecida é bem esquemática e, se não diverge do painel fornecido nos *Segundos Analíticos*, também não o resume de maneira precisa. Nos *Analíticos*, a definição de ciência se perfaz por duas noções básicas, a de causa e a de necessidade (71b9-12); já na *Ética*, em vez de introduzir a noção de causa, Aristóteles se concentra na noção de necessidade e parece concebê-la não como atributo das relações causais, mas como atributo de um “reino de coisas” que por familiaridade se tornaria conhecido à alma (cf. 1139a10-11). Além do mais, nos *Analíticos*, Aristóteles introduz seis requisitos para as premissas de uma demonstração científica (71b20-33), dos quais apenas um (“serem mais conhecidas que a conclusão”) é retomado na *Ética*. Finalmente, Aristóteles introduz em *EN* VI um aspecto que estava completamente ausente dos *Analíticos*, que é a caracterização da ciência como habilitação para demonstrar.

No entanto, apesar dessas divergências, não há nenhuma evidência para tratar as duas caracterizações da ciência como incompatíveis ou radicalmente discrepantes. Aristóteles explicitamente se refere aos *Analíticos* (1139a27) e retoma, ainda que de modo esquemático, observações lá feitas e jargão lá contido. A diferença de perspectiva entre as duas obras explica e justifica perfeitamente as divergências: podemos dizer que, (I) na *Ética*, Aristóteles não precisa fornecer um cômputo detalhado da noção de ciência, pois lhe basta uma caracterização em traços gerais; (II) como ele está a falar das habilitações e virtudes das partes da alma e tem por interesse principal caracterizar a *phronesis* como uma habilitação racional para agir etc., é natural que ele fale também da ciência como uma habilitação (o que, afinal, está longe de ser incompatível com os *Analíticos* – texto que é bem neutro no que diz respeito ao estatuto psicológico a ser atribuído ao conhecimento científico); (III) dado que ele está interessado em introduzir a *phronesis* como virtude da parte calculativa da alma, e como uma virtude que não produz (nem poderia produzir) nenhum acervo de preceitos gerais, mas apenas avalia corretamente os fatores contingentes envolvidos em cada ação singular, é razoável que Aristóteles dê mais atenção à polaridade entre aquilo que é necessário (e pode ser captado por enunciados universais) e aquilo que pode ser de outro modo (cf. 1140a3-b3). Por outro lado, o silêncio de Aristóteles sobre a noção de causa pode, talvez, ser significativo: se ele estivesse interessado em realçar que a *phronesis* é uma virtude capaz de justificar a ação virtuosa por uma compreensão adequada dos fins etc., não seria de se esperar que ele destacasse, em seu breve resumo da noção de ciência, a noção de causa? Parece que a noção de causa teria, como análogo no domínio ético, a noção de fim como motivo último da ação: assim como a causa é o que explica porque a proposição p é verdadeira, de modo similar o fim é o que explica porque a ação a é desejável e moralmente boa.

1139b26-27: “como dizemos nos *Analíticos*”: cf. 71a1-11.

1139b32-33: “todas as outras coisas que acrescentamos nos *Analíticos*”: é difícil dizer a que Aristóteles se refere precisamente, pois muitos pontos relevantes foram deixados de lado em sua breve caracterização da ciência na *Ética*. Nada se falou, por exemplo, sobre a noção de causa (71b9-12, 22, 30; 75a35; 78a25 ss.; 85b23-27 ss.; 90a6-7; 93a4ss.; 98a35.ss), nem sobre os seis requisitos das premissas (71b19-72a7), nem sobre a noção de princípios

adequados (71b22-23; 72a5-6; 74b25-26; 75b37 ss.); nem sobre as predicções per se (73a34-b26); nem sobre o requisito da coextensividade entre atributo-explanans e atributo-explanandum (73b26-74b4; 78b16-21; 98a35-36 ss.); nem sobre a exigência de homogeneidade entre os três termos da demonstração (75a38ss.; 76a8-9; 29-30); etc. O fato de Aristóteles se referir à existência de outros requisitos usados nos *Analíticos* para definir a ciência mostra que, na *Ética*, ele pretende apenas introduzir um resumo muito esquemático, apropriado aos seus interesses argumentativos no contexto.

1139b35: “terá ciência apenas por algum concomitante”: cf. o uso de expressão semelhante em *Segundos Analíticos* 71b10 e 76a2, 4.

1140a1-6: Aristóteles introduz uma distinção entre ação – aquilo que nós fazemos racionalmente (sem envolver necessariamente o engendramento de um produto distinto da ação) – e produção – um conjunto de operações racionais que conduzimos para engendrar um produto distinto da ação. Essa distinção deve ser avaliada com ponderação. Apesar do que Aristóteles diz em 1140a5-6, não se trata de uma divisão extensional entre dois reinos de coisas incompatíveis, entre os quais não pudesse haver nenhuma sobreposição. Ackrill [1978] explorou o problema de forma clássica: uma produção qualquer, como consertar a cerca de sua casa, pode ser considerada como uma ação, suscetível de avaliação moral. Ou seja, um mesmo evento pode ser tomado ou como produção ou como ação, dependendo da perspectiva em que é considerado. Por outro lado, apesar de introduzir essa distinção entre “*poiesis*” e “*praxis*”, Aristóteles não a segue de modo sistemático no uso que de fato faz desses termos, bem como dos verbos correlatos “*poiein*” e “*prattein*”; antes, ele segue a praxe comum no grego ordinário: ações são descritas por ambos os verbos ou expressões cognatas (cf. 1137a19, 22-23; 1107a17; 1123a16-17; 1135b27; 1136b31; 1137a22-23; 1143b26; 1147a28; 1152a16; *EE* 1227a29); operações certamente não-racionais, como o funcionamento de órgãos animais, são denominadas “*praxeis*” (cf. *Partes dos Animais* 645b21, 28 ss.) etc.

1140a10: “habilitação para produzir com raciocínio verdadeiro”: em outras palavras, uma capacidade de produzir algo por meio de procedimentos que seguem descrições verdadeiras dos objetos (tanto do objeto a ser

produzido, como também dos materiais a serem utilizados) e prescrições acertadas para modificar esses materiais em vista do que se quer produzir.

1140a10-11: “toda técnica diz respeito ao vir a ser”: cf. *Segundos Analíticos* 100a9.

1140a15-16: “estas têm em si mesmas o princípio”: cf. *Física* 192b13-14.

1140a17-20: “a técnica ama o acaso, e o acaso, a técnica etc.”: o sabor original da sentença fia-se na consonância entre *techne* e *tuche*, o qual talvez pudesse ter sido mais bem captado se tivéssemos usado os termos “arte” e “sorte”. O verso de Agatão lembra o dito de Polo em *Górgias* 448c, citado em *Metafísica* 981a3-4.

1140a21-22: “a incompetência técnica é o contrário, uma habilitação para produzir com raciocínio falso”: talvez seja correto descrever a incompetência técnica como uma falha teórica: o incompetente usa alguma descrição falsa dos objetos relevantes (produtos ou materiais), ou se fia em uma regra que descreve erroneamente o processo requisitado para modificar os materiais do modo relevante para a obtenção do produto. No entanto, também é possível compreender a incompetência técnica como uma falha na aplicação do conhecimento universal. Um incompetente pode ter conhecimento de todas as descrições verdadeiras de objetos e de todas as prescrições acertadas para a produção, mas pode falhar ou bem na subsunção de objetos singulares a essas descrições, ou bem na aplicação dos procedimentos, ou em ambas as coisas. Considerar essa alternativa pode ser útil, se julgamos que Aristóteles confia em comparações entre produção técnica e ação moral para melhor descrever o que é a *phronesis* e como o *phronimos* age. Do mesmo modo, considerar essa alternativa pode ser útil para melhor compreender o que “raciocínio falso” pode significar nesse contexto.

1140a24: “sensatez” traduz “*phronesis*”. As três opções tradicionais - “prudência”, “sabedoria” e “sabedoria prática” - têm inconvenientes bem maiores. “Sabedoria” corre o risco de gerar, para o leitor, um colapso entre *phronesis* e *sophia*, bem como tornar inteligíveis os trechos que se fundam

no contraste entre *sophos* e *phronimos* (1141a24-25). Por outro lado, “prudência” tem sérios inconvenientes: o termo evoca um padrão de comportamento predominantemente restritivo e refratário e, além do mais, sem nenhuma conexão direta com a noção de virtude intelectual capaz de avaliar a relevância moral de fatores singulares. “Prudente” é o fulano que, “na dúvida, não ultrapassa”, ao passo que o termo grego evoca, antes, o fulano capaz de resolver a dúvida pela avaliação judiciosa dos “itens extremos”. Em algumas aplicações, “prudência” e “prudente” soariam bem inadequados. Dificilmente diríamos que foi “prudente” o fulano que demonstrou a raiva devida quando foi injustamente ultrajado (1125b31-33). Tampouco nos parece natural descrever como “prudente” um soldado que, avaliando corretamente o momento de atacar, se arroja sobre inimigos mais numerosos e os vence; ou o fulano que, ao julgar que certa circunstância excepcional de comemoração com os amigos exige uma quebra em sua dieta, se regala de carnes e vinhos em uma festa. “Sensatez” e “sensato” têm seus inconvenientes também – alguém poderia dizer que a sensatez não envolve nenhuma opção por fins moralmente corretos –, mas esses termos nos parecem muito mais adequados, pois sempre se relacionam ao uso judicioso da razão em circunstâncias extremas que não foram previstas nas leis, nos manuais, nos preceitos gerais etc.

1140a25-28: “parece que compete ao sensato ser capaz de deliberar acertadamente etc.”: é claro que há associação estrita entre bem deliberar e ser *phronimos* (cf. 1141b9-1;1142b31-32), mas é preciso ter cautela nesse passo do argumento. Aristóteles não pretende que a capacidade de bem deliberar seja o mais importante para definir o que é a *phronesis* (o uso do genitivo de atribuição de competência, *tou phronimou*, não prova nada a esse respeito, pois pode ser usado também para identificar propriedades importantes, mas não definitórias, de um dado objeto; cf. 1123b20). Aristóteles apenas se fiou em um consenso a respeito da extensão do termo “*phronimos*” – a opinião comum parece aplicar tal termo aos agentes que demonstram capacidade de bem deliberar – e especificou a capacidade de bem deliberar como um traço distintivo pelo qual podemos estabelecer a extensão do termo “*phronesis*”. Se atentarmos à teoria aristotélica da definição apresentada em *Segundos Analíticos* II, na qual o enunciado *definiens* mais completo é aquele que apresenta uma estrutura explanatória de três termos, na qual o termo B explica por que o termo A se atribui ao termo C (ou ocorre conjuntamente

com o termo C), podemos dizer que a capacidade de bem deliberar representaria o termo A (que fixa a identidade do *explanandum*), não o termo B (*explanans* que fundamenta as propriedades relevantes para a fixação da identidade do *explanandum*). Ver o comentário a 1140b4-6. O uso de “*dokei*” parece dar respaldo a essa interpretação. Aristóteles se fia na opinião comum, não para descartá-la como errônea ou para retificá-la, mas para se certificar de que o uso ordinário do termo “sensato” pressupõe uma propriedade relevante para atinar com a definição de *phronesis*.

1140a33-b3: sobre a ciência, ver o comentário a 1139b18-24.

1140b4-6: “habilitação verdadeira realizadora de ações, pela razão, a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o homem”: trata-se de uma tentativa de definir a noção de *phronesis*, mas nada indica que se trata da definição última do termo. Nossa escolha de tradução se pauta pelas razões seguintes. (I) O adjetivo “*praktike*” não introduz nenhuma noção vaga ou abstrata de “prática”, mas se aplica a itens que são eficazes na consecução de ações. (II) Por isso, dado que “*hexis*” introduz uma capacidade que se sedimenta pela prática repetida e controlada das mesmas ações que é capaz de executar, a expressão “*hexis praktike*” designa uma habilitação para realizar ações ou, mais precisamente, uma habilitação realizadora de ações. (III) A expressão “pela razão” resgata as alusões à capacidade de bem deliberar, que pertence aos homens sensatos: a razão em questão parece incluir o uso do raciocínio deliberativo na determinação do que fazer. (IV) Se o adjetivo “verdadeira” estivesse ligado a “razão”, introduziria apenas o requisito de que os raciocínios deliberativos do homem sensato devem ser constituídos de proposições verdadeiras (isto é, moralmente corretas). No entanto, se consideramos o que Aristóteles falou em 1139a22-31 sobre a “verdade prática” – acordo entre o desejo correto e o raciocínio que “afirma” exatamente o que o desejo propôs –, podemos sugerir que a habilitação é verdadeira se (a) toma como ponto de partida um desejo correto (o que concorda com o que se diz em 1144a26-b1), (b) se o raciocínio deliberativo delimita algo exequível que coincide com o que o desejo propôs (1139a25-26) e (c) se essa exequibilidade é comprovada pela efetiva realização da ação que se desejou.

É conveniente julgar esse enunciado definitório de acordo com a teoria da definição exposta nos *Segundos Analíticos*. Leitura superficial do

texto nos poderia levar a dizer que essa definição parece ser como “a conclusão do silogismo do ‘o que é’” (*Segundos Analíticos* 94a7-9, *De Anima* 413a13-20), na qual “falta a causa”. No entanto, parece-nos que o adjetivo “*praktike*” (juntamente com a expressão “a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o homem”) introduz exatamente o “termo B”, isto é, apresenta a causa que não apenas faz o *definiendum* ser o que é, mas também explica por que o *definiendum* tem como propriedades básicas as características captadas pelos demais termos do enunciado *definiens*. É precisamente por ser “realizadora de ações boas para o ser humano” que a *sensatez* é “verdadeira”, no sentido acima indicado, o qual envolve como elemento constituinte a verdade teórica na determinação dos modos de realizar ações: a expressão “pela razão” faz as vezes do “termo A”. Aristóteles, no entanto, é bem vago ao dizer que a *sensatez* é realizadora de ações “pela razão”: “razão” sugere antes a noção de raciocínio deliberativo, e não capta o que há de mais específico na *phronesis*, que é a avaliação quase perceptual dos fatores singulares dos quais depende a ação. Não seria exagero, assim, sugerir que a definição de *sensatez* oferecida por Aristóteles consiste em um enunciado no qual, embora a causa esteja presente, como termo B, falta identificar de modo apropriado a diferença mais específica do *definiendum*, o termo A. A razão pela qual insisto nesse ponto é que os itens (I) e (IV) acima explorados dependem fortemente da associação entre *phronesis* e percepção, ou em outros termos, da associação entre *phronesis* e avaliação correta dos fatores singulares últimos, que não estão considerados no resultado da deliberação (cf. 1141b14-16). O próprio Aristóteles parece dar-se conta dessa dificuldade em 1140b28, ao admitir que a *phronesis* não é apenas uma habilitação (para agir etc.) pela razão. A *phronesis* deve incluir ainda, como fator relevante, a correta avaliação dos itens singulares. Um ponto importante é que o termo “*logos*” poderia ser entendido ou no sentido de “raciocínio” que efetua a deliberação, ou no sentido de “cômputo” adequado dos fatores singulares últimos. Mas nada na presente definição sugere que “*logos*” deva ser entendido com ênfase maior neste segundo sentido, o qual, no entanto, seria o mais relevante para uma definição completa da *phronesis*. Por isso, é razoável tratar este enunciado como uma definição não completa.

Finalmente, convém comparar esta definição de “*sensatez*” com a definição de “virtude do caráter” dada em 1106b36-1107a2: ambas são habilitações para agir, mas, na definição da virtude do caráter, a eficácia prática está já pressuposta na noção de “habilitação” e o acento proeminente

recai sobre a *prohairesis*, ao passo que, na definição de *sensatez*, Aristóteles enfatiza a eficácia na execução da ação (com o adjetivo “*praktike*”) porque ações dependem, em última instância, dos fatores singulares, sobre os quais a *sensatez* é que tem o controle. Essa diferença de ênfase concorda com o que se diz em 1144a7-9 e 1144a20-22.

1140b9: a tradução de “*theorein*” por “arregimentar” pode parecer abusiva, mas “*theorein*” pode ser usado no sentido mais preciso de inspecionar uma grande extensão de território (ou paisagem), bem como no sentido mais específico de inspecionar uma tropa ou regimento. Neste contexto da *EN*, “*theorein*” não tem o mero sentido de “perceber” ou “ver”, mas o sentido mais forte de “manter sob consideração” um extenso território de fatores relevantes e “convocá-los” para as decisões no momento adequado. “Arregimentar” se presta a esse uso.

1140b11-13: “chamamos a temperança [*sophrosune*] por esse nome etc.”: não há muita evidência para a etimologia que Aristóteles aqui propõe, mas seu ponto é claro: a temperança contribui para preservar a *sensatez*, por preservar o juízo sobre o que é prazeroso ou doloroso.

1140b18: “não se evidencia” traduz “*ou phainetai*”, expressão que pode facilmente levar a confusão. Em contextos como este (bem como em 1113a30-31, 1114b14, 17), “*phainetai*” não tem o mero sentido cognitivo de ser manifesto, claro etc., mas o sentido mais forte de ser evidente do modo relevante para se impor ao assentimento moral. Ao dizer que os princípios não se evidenciam aos intemperantes ou aos viciosos em geral, Aristóteles não quer dizer que eles não têm notícia dos princípios, nem que têm alguma falha cognitiva que os levasse a não compreender os preceitos morais – como se agissem por certa ignorância (que é o que propõe o intelectualismo socrático). Aristóteles quer dizer que os viciosos não dão seu assentimento moral aos princípios.

1140b28-30: “mas ela tempouco é apenas uma habilitação pela razão etc.”: Aristóteles nota de modo claro a insuficiência da definição proposta em 1140b4-6 (repetida em 1140b20-21). Por ser virtude da parte opinativa ou calculativa, a *sensatez* tem por objeto as coisas que podem ser de outro modo. Por isso, a *sensatez* deve incluir, além da razão deliberativa, uma

capacidade de perceber de modo imediato os fatores singulares relevantes dos quais depende a ação (cf. 1141b15; 1142a23-30; 1143a28 ss.). A razão pela qual não pode haver esquecimento da sensatez é que sua capacidade de perceber fatores singulares relevantes não pode ser consubstanciada em um acervo de proposições, suscetível ao esquecimento.

1141a7-8: cf. *Segundos Analíticos* 100b12 ss., 72b18-25. Aristóteles é bem vago e não há como saber se ele se refere aos princípios próprios de cada ciência demonstrativa, ou aos axiomas comuns. Ver comentário a 1141a18-20.

1141a10-11: Fídias é descrito como “*lithourgos*” (literalmente, “que trabalha pedras”), ao passo que Policleto é descrito como “*andriantopoios*”, “produtor-de-estátuas”. É claro que o adjetivo “sábio” não recobre em português todos os usos de “*sophos*” no grego. Talvez fosse mais correto traduzir “*sophos*”, neste caso, por “exímio” ou “sofisticado”, mas com isso perderíamos o fio do argumento, pelo qual Aristóteles infere, no passo seguinte, que a sabedoria envolve mais apuro que a ciência.

1141a18-20: “a sabedoria é inteligência com ciência”: nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles às vezes usa o termo “ciência” de modo restrito, que parece excluir a inteligência dos princípios (cf. 100b5-17). No entanto, a definição de conhecimento científico (“*epistasthai*”) dada em 71b9-12 e desenvolvida nos capítulos subseqüentes autoriza o uso do termo “ciência” para designar o conhecimento demonstrativo que envolve não apenas o conhecimento da conclusão pelos princípios, mas também o conhecimento dos próprios princípios, que são enunciados nas premissas (cf. 72a25-b4, 76b4). Ainda que os princípios, em última instância, não possam ser explicados por princípios que lhes fossem anteriores, o conhecimento demonstrativo das conclusões envolve (e não poderia não envolver) o conhecimento de que os princípios são o caso. Em vista disso, o que seriam os “itens mais valiosos” a que Aristóteles se refere na *Ética a Nicômaco*? Eles não podem designar as definições, os termos que captam as causas primeiras etc., pois, neste caso, a sabedoria se tornaria idêntica àquilo que os *Analíticos* (71b20, 73a22, 74b5) reconhecem sob o título de “ciência demonstrativa” e o termo “ciência” na *Ética a Nicômaco* se restringiria apenas ao conhecimento não-explanatório de que as conclusões são o caso. Ao que parece, “os itens mais valiosos” na *Ética a Nicômaco* designam ou bem os axiomas comuns,

ou bem os princípios mais altos, considerados pela teologia. No primeiro caso, a sabedoria seria um conhecimento científico sistemático e coroado pela compreensão (filosófica) dos axiomas; no segundo caso, ela seria um conhecimento científico enciclopédico e coroado pela teologia (em favor dessa sugestão, cf. 1141a34-b3).

1141a34-b2: “há outras coisas muito mais divinas em natureza que o homem etc.”: trechos como este (cf. 1141a21-22, *Partes dos animais* 644b24-645a4) mostram que não é tão simples atribuir a Aristóteles uma ingênua teleologia antropocêntrica. Por outro lado, a sentença “como é evidentíssimo pelas coisas de que o mundo se constitui” pode ser entendida de modo diverso. Se “*kosmos*” for entendido como céu, não como mundo (diferentemente de 1141a22), a sintaxe da sentença pode ser tomada de outro modo: “*phanerotata*” seria um nominativo respondendo diretamente a “*alla ... theioteira*”, de modo que a tradução seria: “por exemplo, as coisas mais evidentes [sc. os corpos celestes], das quais o céu se constitui”. Trechos como *Metafísica* 1026a18 e *Física* 196a33 podem dar algum paralelo para esse uso de “*phanerotata*” para designar os corpos celestes.

1141b9-10: “dizemos que a função que mais compete ao sensato é esta, bem deliberar”: essa sentença parece contrariar o que dissemos nos comentários a 1140a25-28 e 1140b4-6. No entanto, é perfeitamente plausível entender que Aristóteles, longe de introduzir uma premissa forte de sua teoria, está apenas a relatar a opinião comum ou “o que se diz comumente” sobre a sensatez. Aristóteles parte dessa opinião comum, que contém um núcleo verdadeiro – pois, sem dúvida, compete ao homem sensato bem deliberar –, mas logo mais (em 1141b14-16) observa que é preciso acrescentar ao *phronimos* a função de considerar os fatores singulares envolvidos na ação.

1141b13: “aquele que acerta, pelo raciocínio, o que é o melhor”: seria um erro, neste caso, traduzir o adjetivo “*stochastikos*” como “aquele que mira, almeja etc.”. O sentido desse adjetivo na ética de Aristóteles envolve a noção de “ter boa pontaria”, “ser apto a acertar o alvo” (“*able to hit*”, Liddell & Scott).

1141b14-16: “a sensatez não tem por objeto apenas os universais etc.”: se poderia presumir que Aristóteles tem em vista a premissa universal e a premissa particular de um silogismo prático, de acordo com o exemplo que se segue logo mais (em 1141b18-20): “Todas as carnes leves são saudáveis; todas as carnes de aves são leves; logo, todas as carnes de aves são saudáveis”. Às vezes o jargão “*kath’ hekaston*” se aplica a algo ainda universal, porém mais específico em contraste com algo mais genérico – como as carnes de aves, em contraste com carnes leves. No entanto, isso não parece ser o caso na presente passagem: “*ta kath’ hekasta*” em 1141b16 designa os fatores singulares envolvidos na ação. Os “particulares” que a sensatez deve conhecer, para ser efetiva na execução da ação (*praktike*), são fatores estritamente singulares (cf. 1141b21-22).

1141b16-18: “alguns que não têm conhecimento são mais eficazes na ação etc.”: cf. *Metafísica* 981a12-24.

1141b20: “quem soubesse que as carnes de aves são [leves e] saudáveis”: alguns editores e tradutores seguem Trendelenburg e condenam como espúrias as palavras “*koupha kai*” (“leves e”). Suprimidas tais palavras, o contraste se daria entre o conhecimento de uma premissa maior (“todas as carnes leves são de fácil digestão e saudáveis”) e o conhecimento de uma possível conclusão (“as carnes de aves são saudáveis”), ao passo que, com tais palavras preservadas no texto, o contraste se daria entre o conhecimento de uma premissa maior (“todas as carnes leves são de fácil digestão e saudáveis”) e o conhecimento combinado da premissa menor e da conclusão (“as carnes de aves são leves”, “as carnes de aves são saudáveis”). Não vejo muita relevância na diferença entre os dois casos e, por isso, não vejo razão em concordar com a excisão. O ponto mais relevante do argumento é que, em um dos pólos do contraste, há alguém que conhece apenas a premissa maior, mas não reconhece as instâncias particulares que se subsumem nos termos dessa premissa.

1141b21-22: “a sensatez é realizadora de ação etc.”: como já disse (ver comentários a 1139a27), o adjetivo “*praktike*” quer dizer “realizadora ou produtora de ação” ou “eficaz na realização da ação”. Do ponto de vista sintático, a referência do pronome “*tauten*” é bem obscura, mas a única

opção consistente com o contexto é reportá-lo ao conhecimento dos particulares ou singulares.

1142a2: “intrometidos” traduz “*polupragmones*”, adjetivo que pode, eventualmente, ter acepção positiva (“que faz/empreende muitas coisas”), mas usualmente tem valor pejorativo e indica aquele que se mete onde não foi chamado e faz pelos outros mais do que lhes seria conveniente.

1142a12-13: “muitos jovens são geômetras etc.”: traduzir o verbo “*gignesthai*” nestas linhas por “vir a ser” seria errôneo, pois daria a entender que Aristóteles nega a possibilidade de um jovem vir a se tornar sensato (quando atingir a idade madura). O verbo “*gignesthai*” é usado neste contexto (como é uso comum no grego) como verbo copulativo entre termos cuja ligação não é imediata.

1142a20: “o erro no deliberar etc.”: Aristóteles descreve, nestas linhas, duas formas de erro teórico na deliberação – assentimento a proposições falsas, sejam elas universais ou particulares. Pode-se falar, ainda, de erro moral na deliberação, quando se toma como ponto de partida algo que não é um bem (cf. 1142b20 ss.).

1142a25-26: “a inteligência tem por objeto as definições das quais não há explicação”: cf. *Segundos Analíticos* 72b18-25, 100b5-17. Não é muito claro, em contextos como este (cf. 72b24, 76b35), se o grego “*horos*” se refere a termos ou a definições. Com a primeira opção, uma alternativa de tradução seria: “os termos dos quais não há definição”. Muitas passagens (cf. *De Anima* 430a26-28; *Metafísica* 1051b17 ss.) dariam respaldo a esta segunda alternativa, mas ela é incompatível com a teoria da ciência dos *Segundos Analíticos*, segundo a qual os princípios da demonstração são definições dos objetos primeiros de um dado domínio (72a21-23; 75b30-32; 76b39).

1142a27-30: “não a percepção dos perceptíveis próprios etc.”: Aristóteles é pouco claro a respeito desse outro tipo de percepção pelo qual percebemos, numa construção matemática, que o termo em questão é um triângulo (não é claro se a referência seria a *Segundos Analíticos* 71a20-21 ss.), menos claro ainda a respeito dessa outra forma de percepção que se atribui à sensatez na apreensão dos fatores singulares envolvidos na ação.

1142a32: “boa deliberação” traduz “*euboulia*”. Seria abusar da boa vontade do leitor propor algo como “boa deliberação”. Devemos notar, porém, que “*euboulia*” se refere a uma capacidade de bem conduzir atos de deliberação, não a episódios de deliberação ou a um ato específico de deliberar.

1142a33: “argúcia” traduz “*eustochia*”. Alternativa razoável seria “boa pontaria”, pois o termo grego designa a qualidade de mirar bem e acertar o alvo de modo rápido.

1142b2-5: “se pode deliberar por muito tempo etc.”: Aristóteles rejeita a identificação entre boa deliberação e argúcia. No entanto, seu argumento não afirma que a boa deliberação (*euboulia*) prescinde da rapidez na deliberação (de outro modo, isso contradiria o que ele afirma em 1142b27); ele apenas se fia na premissa de que é possível deliberar durante longo tempo, bem como na opinião comum de que é preciso deliberar lentamente.

1142b10: “não há correção da ciência”: Aristóteles emprega o termo “ciência” (que pode ser bem traduzido por “conhecimento” em vários contextos) para designar o conhecimento de que algo é verdadeiro, de tal modo que seria auto-contraditória uma expressão como “ciência falsa”. Pela mesma razão, não se pode falar em correção (isto é, um procedimento corretivo, que levasse do falso ao verdadeiro) da ciência, pois não há ciência falsa. O único problema é que, no contexto do argumento que se estende de 1142b8 a 1142b26, “*orthotes*” (“correção”) varia de sentido: designa às vezes um procedimento corretivo, às vezes a qualidade intrínseca daquilo que é correto.

1142b17-20: “a correção se dá de mais de um modo etc.”: não apenas o acrático como também o vicioso apresentam certa correção na deliberação: ambos alcançam aquilo que se propuseram a alcançar pelo raciocínio deliberativo, a saber, uma delimitação dos meios exequíveis para os fins propostos. Por um lado, o acrático reconhece o fim moralmente correto, e sua deliberação, consistente com esse fim, chega a formular um propósito moralmente correto; no entanto, o acrático falha em executar a ação de acordo com esse propósito. Por outro lado, o vicioso (*phaulos*) não reconhece o fim moralmente correto, mas acolhe um mal como se fosse um

bem; não obstante, ele delibera corretamente em vista daquilo que estipulou como fim. A correção moral que Aristóteles exige da boa deliberação descarta ambos esses casos. Ver comentário seguinte.

Na linha 1142b19, há uma corrupção no texto, mas julgo que o trecho “*ho protithetai idein ek tou logismou teuxetai*” faz pleno sentido no contexto, pois basta tomar “*ek tou logismou*” com “*ho protithetai idein*” (“aquilo que se propõe a saber pelo raciocínio”), ou então, no caso de se optar pela excisão de “*idein*”, basta compreender que “*protithetai*” inclui implicitamente o infinitivo do verbo da oração principal (“*ho protithetai ek tou logismou [tunchanein] teuxetai*”).

1142b21-22: “a boa deliberação é certo tipo de correção da deliberação, a saber, a que alcança o bem”: a correção moral que Aristóteles exige da boa deliberação exclui tanto o acrático como o vicioso, pois nenhum deles alcança a realização de um bem. Por um lado, o vicioso implementa sua ação de acordo com seu propósito, mas, dado que ele falha em reconhecer o fim moralmente bom, o que ele realiza vem a ser um mal. Por outro lado, o acrático reconhece o fim moralmente bom e sua deliberação formula um propósito moralmente bom, mas ele falha em executar a ação que realizaria seu propósito e, portanto, “colhe um mal” em sua ação. Note-se que, se “*agathou teuktike*” em 1142b22 for tomado no sentido mais restrito de alcançar um bom propósito (o que pressupõe reconhecer um fim bom como princípio da deliberação), não no sentido de alcançar a realização de um bem, Aristóteles não poderia excluir o caso do acrático.

1142b22-26: “mas é possível alcançá-lo por um silogismo falso etc.”: este trecho é bem complexo e exige muito cuidado exegético. Aristóteles parece falar em “alcançar um bem pelo silogismo”, o que sugere que a expressão “alcançar um bem” não teria outro sentido senão o de atingir um bom propósito como conclusão final do raciocínio deliberativo. No entanto, ainda que a expressão “alcançar um bem” tenha esse sentido neste trecho (o que já é discutível), isso nada prova quanto ao trecho anterior, no qual a expressão equivalente deve ser entendida no sentido de realizar um bem – caso contrário, Aristóteles não poderia deixar de atribuir boa deliberação (*euboulia*) ao acrático.

Aristóteles agora parece concentrar-se nos meandros do próprio raciocínio deliberativo. Há duas opções de interpretação mais proeminentes.

Por um lado, “aquilo que se deve fazer” poderia ser entendido como se remetesse à ação a ser implementada, descrita como bem a ser realizado, ao passo que “aquilo através de que [*di' hou*] se deve fazer” remeteria aos meios ou métodos “através dos quais” a ação poderia ser implementada. Nesta opção, Aristóteles teria em vista o caso em que a deliberação envolve o propósito de fazer um bem, mas por meios moralmente reprováveis (por exemplo, no caso em que se formula o propósito de dar suporte financeiro a um amigo falido, mas por meio de dinheiro roubado). Por outro lado, “aquilo que se deve fazer” poderia ser entendido como se remetesse à ação a ser implementada, descrita na suposta conclusão do raciocínio deliberativo, ao passo que “aquilo por que [*di' hou*] se deve fazer” remeteria ao fim que justificaria a realização dessa ação, descrito como termo mediador do “silogismo deliberativo”. Assim, Aristóteles teria em vista o caso em que a deliberação chega, na conclusão, a determinar a ação correta a ser feita, mas falha na justificação da ação, por não ter partido do fim moralmente correto que inspira tal ação, (em favor dessa interpretação, ver *EE* 1226b22-30).

A linguagem da silogística não ajuda muito neste caso. Não há em Aristóteles uma noção consistente e consolidada de “silogismo prático”, ao contrário do que muitos supõem. Aristóteles emprega o termo “silogismo”, de fato, bem como, em poucos casos, expressão equivalente a “prático” (cf. 1144a31-32). No entanto, Aristóteles está longe de ter esclarecido as regras para a formulação correta desses silogismos – está longe de ter formulado regras para a “exposição dos termos” (no sentido em que essa expressão é entendida em *Primeiros Analíticos* I 34-40) ou para a quantificação das proposições. Aristóteles concebeu o silogismo como um tipo de argumento válido, isto é, um tipo de argumento no qual, em virtude de sua mera forma lógica, a conclusão não pode ser falsa se as premissas são conjuntamente verdadeiras. Se Aristóteles não puder mostrar como a forma lógica de um silogismo prático garante sua validade (todos os silogismos apresentados em *Motu Animalium* 7, por exemplo, são argumentos inválidos), a noção de “silogismo prático” torna-se mera metáfora. É bem provável que Aristóteles tivesse em vista, tão somente, uma vaga analogia com a noção de silogismo. No livro II dos *Segundos Analíticos*, o vocabulário silogístico aparece para introduzir a estrutura triádica da causalidade. Aristóteles poderia ter em vista, no caso da teoria moral, tão somente essa estrutura triádica: como análogo do termo menor, teríamos uma ação qualquer; como análogo do termo maior, teríamos um predicado moral, ou um adjetivo verbal que atribuisse à

ação um valor moral (por exemplo, *prakteon* = deve ser feita); como análogo do termo mediador, teríamos o fim (a “causa final”) que justificaria o valor moral de uma ação. Ou, alternativamente, o análogo do termo menor seria o agente, o análogo do termo maior seria uma ação particular capaz de realizar certo fim, e o análogo do termo mediador seria o fim que o agente deseja e que requer meios apropriados para sua realização. Outra opção, ainda, seria aquela que representasse a causa eficiente da ação: o termo maior representaria a ação a ser feita, e o termo mediador introduziria uma causa eficiente (um “meio”) capaz de realizar tal ação. Aristóteles, no entanto, é bem vago a esse respeito.

Quanto ao passo em questão, é difícil decidir se Aristóteles tem em vista casos em que o agente se propõe a fazer a ação correta, mas falha na justificação das razões que levaram à sua decisão, ou casos em que o agente se propõe a fazer um bem, mas por meios moralmente reprováveis.

1142b31-33: “se compete aos sensatos deliberar bem, a boa deliberação é a correção relativa ao que é conveniente para o fim do qual a sensatez é uma concepção verdadeira”: este é um dos trechos mais controversos do livro VI, ou talvez da *Ética a Nicômaco* em seu todo. Do ponto de vista exegético, a controvérsia se concentra no problema de saber qual seria o referente exato do pronome relativo “*hou*” (“do qual”) em 1142b33, e se presume que as três opções engendrariam resultados filosóficos bem distintos. (I) Se o pronome “*hou*” (“do qual”) retoma “*sumpheron*” (“conveniente”), Aristóteles estaria a dizer que a *phronesis* é uma compreensão correta daquilo que é conveniente, ou seja, daquilo que se apresenta como modo ou meio apropriado para executar um dado propósito. (II) Se o pronome “*hou*” (“do qual”) retoma “*telos*” (“fim”), Aristóteles estaria a dizer que a *phronesis* é uma compreensão verdadeira do fim, ou seja, daquilo que é pressuposto como princípio no processo deliberativo. (III) Se o pronome “*hou*” (“do qual”) retoma “*sumpheron pros to telos*”, Aristóteles estaria a dizer que a compreensão verdadeira da *phronesis* envolve não apenas a correção instrumental que determina o que é conveniente para realizar um dado fim, mas também a correção moral do fim.

O debate nesses termos, no entanto, não é muito feliz. A relação que se pressupõe entre cada interpretação da sintaxe e os resultados filosóficos distintos que se lhes atribuem é artificialmente mecânica e inconvincente. Alguns chegam mesmo a dizer que a leitura (I) tornaria o argumento incapaz

de distinguir entre *phronesis* e destreza (*deinotes*), assim como assumem que a leitura sintática (II) automaticamente transformaria a sensatez em uma capacidade de justificar os fins da ação moralmente correta. É preciso cuidado, no entanto, para compreender o que o argumento de Aristóteles, em seu contexto, pretende determinar.

O contexto do argumento é dominado pelo contraste entre (a) deliberar bem em relação ao fim sem mais e (b) deliberar bem em relação a um dado fim. Alguns julgam que a expressão “sem mais” (*haplos*) funciona como uma medalha de promoção, que alça o fim em questão à autoridade máxima de fim último, o sumo bem, que guia todas as ações de um dado indivíduo. Mas a expressão “sem mais” não funciona assim neste contexto. “Sem mais” pode ser oposto a “de modo preciso e exato” (cf. *EE* 1221b7). Neste contexto (bem como em vários outros), “sem mais” quer dizer “sem nenhuma especificação ulterior”, de modo que a expressão “fim sem mais” se refere a um fim qualquer, sem incluir (mas sem tampouco excluir) nenhuma referência a um fim específico – sem incluir nenhuma referência nem mesmo ao fim último, que é um fim específico, embora de natureza distinta dos demais. Ora, neste contexto, a opção (a) caracteriza apenas a destreza (cf. 1144a24-26), isto é, a habilidade de deliberar bem em vista de fins quaisquer. Aristóteles quer evitar essa opção, obviamente, e a sentença em pauta marca sua opção por (b), mais particularmente, por um tipo específico de fim: a boa deliberação (como parte constituinte da sensatez) é a correção relativa ao que é conveniente para um dado fim específico, a saber, aquele fim do qual a sensatez tem um entendimento verdadeiro. Não precisamos discutir as idiosincrasias lingüísticas que levam editores do texto grego a pôr uma vírgula entre “telos” e o pronome relativo “*hou*”, mas o fato é que “*hou*” introduz uma oração relativa adjetiva, jamais uma oração relativa apositiva. O objetivo de Aristóteles é caracterizar a boa deliberação como uma correção que também envolve o fim moralmente correto compreendido pela sensatez. Daí, no entanto, não se segue que a sentença em pauta afirme que o entendimento verdadeiro do fim seja competência exclusiva da *phronesis*. Se Aristóteles estivesse a dizer que apenas a sensatez é capaz de entender os fins, ou seja, se ele estivesse a afirmar que “sensatez” e “concepção verdadeira do fim” são expressões coextensivas, a sintaxe da sentença seria totalmente diversa: a asserção de identidade extensional entre sujeito e predicado sempre exige o artigo no predicado. Além do mais, o acrático não é *phronimos* (cf. 1146a5-7, 1152a6-9), mas tem um entendimento verdadeiro do fim bom e

atinge um propósito específico em acordo com esse fim. A *phronesis* certamente envolve o entendimento verdadeiro dos fins moralmente corretos, mas sua tarefa essencial não é justificar esses fins, mas sim delimitá-los pela avaliação correta dos fatores singulares.

1142b34: “entendimento” traduz “*sunesis*”, “bom-entendimento” traduz “*eusunesia*”. Procuramos preservar a ligação etimológica imediata entre os dois termos gregos. Uma boa razão para essas opções é que “bom entendedor” traduz muito bem o adjetivo “*eusunetos*”, do qual deriva o termo “*eusunesia*”.

1143a8-10: “a sensatez é prescritiva etc.”: conforme já foi dito em sua definição preliminar, a sensatez é uma habilitação para agir, de acordo com a razão. Segue-se, portanto, que a sensatez tem por tarefa ordenar o agente à ação. O entendimento, em contrapartida, é apenas judicativo: consiste em discernir o que é correto nas mesmas matérias sobre as quais o homem sensato emite ordens (cf. 1143a14-15).

1143a8-9: “sua consumação é o que é preciso fazer ou não fazer”: se insistíssemos em tomar “telos” no sentido unilateral e restrito de “escopo, meta, objetivo” etc., esta sentença poderia ser entendida de outro modo: “o fim ou a meta da sensatez é emitir o preceito, ‘deve-se fazer isto’ etc.”. Entendo, porém, que “telos” tem sentido bem mais preciso – não somente no jargão aristotélico, mas também nos usos ordinários que servem de base à reflexão aristotélica – e, precisamente neste contexto, designa o acabamento ou a consumação de algo de acordo com sua função própria. Conseqüentemente, a expressão “*ti dei prattein e me*” não remete à formulação lingüística da questão cuja resposta é o preceito emitido pela sensatez (“o que é preciso fazer? É preciso fazer tal e tal coisa etc.”), mas remete objetivamente à ação que se deve fazer ou não fazer. Assim, a consumação da sensatez reside na realização do ato que se deve fazer – o que está de acordo com a definição da sensatez como uma habilitação para agir.

1143a12-13: “assim como ‘aprender’ pode ser designado ‘entender’, quando alguém aciona seu conhecimento”: Aristóteles recorre à distinção entre dois usos de “*manthano*” (“aprender”) que não encontram paralelo perfeito em português. Por um lado, “*manthano*” quer dizer aprender em

sentido estrito, ou seja, adquirir um conhecimento que não se tinha antes, receber uma instrução sobre algo que antes se ignorava etc. Por outro lado, “*manthano*” pode ser usado em contextos em que alguém que já aprendeu – ou seja, já adquiriu antes um dado conhecimento, já recebeu a instrução etc. – faz uso do conhecimento antes adquirido, ou seja, resgata tal conhecimento do estado inativo em que ele se encontrava e torna-o ativo ou imediatamente presente à sua consciência. Por isso, traduzi “*chretai tei epistemei*” por “aciona seu conhecimento”. Nesse segundo uso, “*manthano*” corresponde a certos usos de “*suniemi*” (que é o verbo correspondente à “*sunesis*”). Cf. *Segundos Analíticos* 71a12-13; 71b32; 76b37. Esse uso de “*manthano*” e “*suniemi*” corresponde a certos usos informais de “compreendo”, “entendo”, ou, em Portugal, “percebo” (em inglês, “*to get the point*”).

1143a 15: “quando outro as diz”: o entendimento difere da sensatez não apenas por ser judicativo, em vez de produtor de ação, mas também por não dizer respeito às ações do próprio agente.

1143a16-17: “o uso do termo ‘entendimento’ segundo o qual denominamos os ‘bons entendedores’”: “bons entendedores” traduz “*eusunetoi*”, adjetivo que no original grego tem conexão etimológica imediata com o termo “*sunesis*” (“entendimento”). Cumpre notar que “*tounoma*”, neste contexto, não se refere ao termo abstratamente concebido como sinal lingüístico, mas se refere claramente ao uso específico do termo “*sunesis*” que está pressuposto quando chamamos os “*eusunetoi*” de “*eusunetoi*”: são “*eusunetoi*” (“bons entendedores”) aqueles que aprendem e entendem rapidamente e com facilidade. Ressalto que o emprego de “*onoma*” para se referir ao uso de um termo (e não ao sinal lingüístico abstratamente tomado) é comum em Aristóteles: ver *Metafísica* 1006a 29-30; 1052b13-14.

1143a19-20: “compreensão” traduz “*gnome*” – pois se trata de uma opinião ou consideração que compreende e perdoa um erro moral de outrem; “compreensivos” traduz “*sungnomonas*” – termo que designa as pessoas que compreendem as dificuldades de uma situação moral complexa e, por isso, perdoam uma eventual falha moral de outrem; “equânime” traduz “*epieikes*” – termo que designa aquilo que é justo, mas que não foi previsto em nenhuma lei ou código moral universal, ou seja, algo cuja justiça ou pertinência moral emerge exatamente em uma situação complexa repleta de

fatores singulares cuja avaliação não estava prevista na lei universal (cf. 1137a33 ss.).

1143a23: “perdão” traduz “*sungnome*”, termo que tem conexão etimológica imediata com “*gnome*” (traduzido por “compreensão”). Não conseguimos encontrar em português um grupo de termos que preservasse as conexões imediatas em grego.

1143a33-34: “é preciso que o sensato os conheça”: é preciso que o homem sensato conheça os itens singulares e últimos, pois toda ação se conta entre os itens singulares e últimos e o sensato é voltado à execução de ações. A insistência de Aristóteles nesse ponto não pode ser menosprezada. Como dissemos, a capacidade de bem deliberar é em si mesma insuficiente para definir a sensatez. Para determinar a ação, que é sua consumação e objetivo último, a sensatez requer a avaliação ou o discernimento quase-perceptual (cf. 1142a27-30, 1143b5) dos fatores singulares envolvidos nas circunstâncias da ação.

1143a36-b1: “há inteligência (mas não raciocínio) das primeiras definições e dos itens últimos”: cf. 1141a7-8, 1142a25-26, *Segundos Analíticos* 100b12 ss., 72b18-25.

1143b2: “definições imutáveis”: o termo “imutável” (*akineton*) é utilizado também em *Ética a Nicômaco* 1134b25 para descrever as propriedades essenciais do fogo, em oposição à variabilidade e mutabilidade das leis humanas. Cf. *Ethica Eudemia* 1222b23-25: “imutável” descreve aquilo cujo valor de verdade não pode mudar, ao passo que “[princípio] mudado” (“*kinoumene*”) descreve aquilo cujo valor de verdade foi alterado.

1143b2-3: “no domínio da ação, a inteligência compete ao item último, ao possível e à outra premissa”: alguns se fiam nesta passagem como suposta evidência de que Aristóteles teria concebido uma noção consistente de silogismo prático: a “outra premissa” seria a premissa menor – em oposição a uma regra moral exposta na premissa maior –, a qual teria por objeto o “possível” ou “contingente”, no sentido de que aquilo que se pode ou deve subsumir sob a regra moral é sujeito à mudança. A evidência, no entanto, é muito escassa (*Motu Animalium* 701a8ss., especialmente 23-25), e

muito provavelmente a noção de silogismo prático não passa de uma metáfora mal desenvolvida na teoria de Aristóteles (ver comentários a 1142b22-26 e 1144a31-33).

1143b9-11: “a inteligência é princípio e fim etc.”: editores propõem a excisão dessa passagem, a qual, de fato, além de obscura em si mesma (pois é difícil imaginar a que o pronome “*touton*” se refere), não parece ter nenhuma conexão com o contexto.

1143b11-13: “é preciso ater-se às afirmações e opiniões indemonstráveis dos [...] sensatos”: Aristóteles aconselha ater-se às opiniões dos homens sensatos, mas isso não implica que ele tenha reconhecido a possibilidade de consubstanciar o conhecimento produzido pelos homens sensatos em um acervo sistemático de opiniões universalizantes.

1143b21: “em vista de que precisaríamos dela etc.”: as questões que Aristóteles formula neste capítulo podem ser resumidas do seguinte modo: (I) qual a utilidade da sabedoria, que não investiga nada que nos pudesse levar à realização completa? (1143b18-20). (II) Qual a utilidade da sensatez, que, apesar de investigar coisas relativas à nossa realização completa, não parece ser nem condição suficiente nem condição necessária à mesma? (II.a) A sensatez não é condição suficiente para a realização completa porque, em matéria de ação virtuosa, bem como em matéria de saúde e bom condicionamento físico, resultados não se geram pelo mero conhecimento do assunto: podemos conhecer quais são as coisas capazes de gerar *eudaimonia* e mesmo assim falhar em engendrará-las pela nossa ação (1143b21-28). (II.b) A sensatez não seria condição necessária para a realização completa porque, tal como no caso da medicina e da saúde, seria possível realizar-se (ser *eudaimon*) seguindo externamente os conselhos de outrem (1143b30-33). (III) A sensatez, sendo pior do que a sabedoria, daria ordens a ela? (1143b33-35).

1143b22: lemos o texto sem o artigo “*he*”, omitido em L^b.

1144a1-3: “elas são, em si mesmas, dignas de escolha etc.”: Aristóteles responde a primeira questão formulada no capítulo: a sabedoria e a sensatez são dignas de escolha em si mesmas, por serem virtudes. Dado que virtude é “aquilo que deixa a coisa da qual ela é virtude em um bom estado e a faz

desenvolver bem sua função” (1106a15-17), e todo bem é em si mesmo digno de escolha, segue-se que a sabedoria e a sensatez são dignas de escolha em si mesmas (e não por serem “úteis” em vista de outra coisa).

1144a4-5: “como a saúde produz completa realização etc.”: do ponto de vista sintático, a expressão “como a saúde” pressupõe o complemento “produz realização completa” ([*poiein*] *eudaimonian*) – o objeto direto “*eudaimonian*” se explicita no segundo membro da comparação, e o verbo “*poiein*” já foi assumido desde a sentença que inicia o trecho. Não há por que exagerar o sentido de “produzir” neste contexto, como se Aristóteles estivesse a dizer que a saúde é, por si só, causa suficiente para engendrar a *eudaimonia*. O verbo “produzir” (“*poiein*”), neste contexto, pode ser entendido no sentido de “contribuir para a existência”.

1144a5: “a virtude em seu todo”: a expressão grega é “*hole arete*”, mas, diferentemente do que ocorre em 1130a9, b18 ss. (cf. 1129b26, 30-31, “*teleia arete*”; 1124a7-8, 28-29, “*arete pantele*”), Aristóteles não se refere à soma de todas as virtudes do caráter. Creio que, neste contexto, essa expressão resgata a “virtude do ser humano” mencionada em *EN* II, 1106a22-24: “a virtude do ser humano é a habilitação pela qual o ser humano se torna bom e pela qual ele desempenha bem sua função própria” – função cujo exercício excelente (de acordo com 1098a7-18) se identifica à *eudaimonia*. O exercício excelente (isto é, virtuoso) dessa função (que é a atividade racional) se dá em várias partes, e cada uma dessas partes é uma virtude de uma parte racional da alma: a sabedoria habilita ao exercício virtuoso (ou excelente) da razão científica; a sensatez, ao exercício virtuoso da razão calculativa voltada à ação; a virtude do caráter, ao exercício virtuoso da parte irracional na tarefa de prestar ouvidos à razão.

1144a6-7: “a função se perfaz pela sensatez e pela virtude do caráter”: o termo “*ergon*”, que traduzi por “função”, poderia ser interpretado de dois modos. (I) O termo poderia ser uma referência direta ao argumento da função humana em *EN* I 7, 1097b24-1098a18, de modo que Aristóteles estaria a dizer que a completa realização do ser humano (sua *eudaimonia*) se desenvolve pela sensatez e pela virtude do caráter. (II) O termo poderia ser tomado no sentido de ação virtuosa (cf. *EE* 1228a13), de modo que Aristóteles estaria a defender a tese mais simples de que cada ação virtuosa só pode vir a ser uma ação virtuosa no sentido pleno do termo se a sensatez e a

virtude do caráter a produzirem do modo apropriado. Ambas as interpretações são consistentes com a teoria proposta na *EN*, sendo a interpretação (I) de alcance mais ambicioso. Prefiro a interpretação (I), pois a referência à *eudaimonia* já estava presente na formulação do problema central que domina o capítulo (cf. 1143b19), bem como nas linhas imediatamente anteriores (1144a3-6). A novidade do presente trecho consiste em explicar melhor como a *sensatez* contribui para produzir *eudaimonia*.

1144a7-9: “a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *sensatez* faz ser correto aquilo que leva ao alvo”: o alvo em questão é precisamente o mesmo que foi mencionado em 1138b22, no início do livro VI: trata-se de um propósito (cf. 1144a20) ainda geral, que precisa ser mais especificado pela avaliação correta dos fatores singulares em cada circunstância. O propósito em si mesmo, conforme Aristóteles diz em 1139a23 e 1139b 4-5, envolve uma composição entre o desejo por um dado fim e a delimitação racional de modos (ou meios) para a consecução desse fim. Dado que o agente só pode ser virtuoso se efetivamente realizar ações conforme seu propósito, fica claro que a virtude do caráter depende da *sensatez*, porque é a *sensatez* que se responsabiliza por delimitar os modos eficazes e apropriados para a realização de ações conforme ao propósito. O trabalho da *sensatez* é duplo: em um primeiro plano, a *sensatez* conduz o raciocínio deliberativo e especifica o desejo em um propósito factível; em um segundo plano, a *sensatez* avalia os fatores singulares envolvidos nas circunstâncias de cada ação. Por outro lado, a *sensatez* também depende da virtude do caráter: sem a correção do fim, garantida pela virtude do caráter, a mera habilidade em especificar modos apropriados de realizar fins seria apenas destreza (cf. 1144a23-29).

1144a13-20: “alguns que praticam as coisas justas ainda não são justos etc.”: esta passagem deve ser comparada com *EN* II, 1105a28-33ss. Neste último trecho, Aristóteles estabelece uma série de requisitos para discernir se uma dada ação realmente é uma ação virtuosa: não basta que a ação apresente as características (por assim dizer) externas pelas quais ela poderia ser descrita pela lei ou por um código moral, pois lhe é preciso satisfazer uma série de exigências igualmente importantes: (I) ser executada de modo consciente (não involuntário), com conhecimento do que se faz, (II) ter sido escolhida pelo seu valor moral intrínseco, (III) ser executada de modo firme e sem conflito

interno. Já na passagem que comentamos, Aristóteles retoma apenas a exigência (II), pois isso lhe basta no contexto (ver comentário seguinte).

1144a19-20: “por um propósito e em vista das próprias ações”: Aristóteles quer ressaltar o papel imprescindível que o propósito desempenha na determinação do valor moral da ação. A ação que a lei descreve (de um ponto de vista “externo”) como justa será uma ação virtuosa apenas se for executada de acordo com o propósito que reconhece a justiça como um bem em si mesmo – isto é, o propósito que deseja a justiça como um bem e almeja realizá-la não devido a quaisquer vantagens ulteriores, mas devido ao valor moral intrínseco das ações justas em si mesmas.

1144a20-22: “é a virtude que faz o propósito ser bom, mas tudo aquilo que compete fazer em vista dele não compete à virtude, mas a outra capacidade”: “virtude”, neste contexto, se refere à virtude do caráter (cf. 1144a7-8, 1106b36-1107a2): de fato, é a virtude do caráter que, sendo uma habilitação relativa ao propósito, faz o propósito ser moralmente bom (cf. *EE* 1227b12-15, 1228a1-2). Alguém poderia objetar que esse ponto parece contradizer o que Aristóteles afirma em 1145a4-5, a saber, que a correção do propósito depende da sensatez. Esta última afirmação, além do mais, parece coadunar-se com a análise das noções de propósito e deliberação feita em *EN* III: se o propósito é o ponto de chegada de um processo de deliberação, e se a deliberação é de competência da sensatez, seria de se esperar que Aristóteles dissesse que a sensatez é que é responsável pela correção do propósito. No entanto, não há nenhuma inconsistência entre essas afirmações. Por um lado, é claro que a sensatez é responsável pela parte noética envolvida no propósito: a sensatez deve delimitar, pelo raciocínio correto, os meios apropriados para a execução do fim envolvido no propósito (cf. *EE* 1227b39-1228a1). Por outro lado, é a virtude do caráter que garante a correção do desejo envolvido no propósito: a virtude do caráter faz o desejo acolher como fim aquilo que é moralmente correto (cf. *EE* 1228a1-2).

1144a23-29: “uma capacidade que chamam ‘destreza’ etc.”: a destreza (*deinotes*) é definida por Aristóteles como uma habilidade em providenciar modos ou meios para realizar um dado fim. Em si mesma, a destreza não envolve nenhuma consideração moral: ela é mera habilidade instrumental, que não leva em conta a qualidade moral dos fins e, portanto, não é nem boa

nem má, do ponto de vista moral – a destreza em si mesma não envolve uma *prohairesis* boa ou uma má (cf. 1152a11-14). Os fins que a destreza se propõe a realizar podem ser ruins – a destreza torna-se, assim, esperteza ou velhacaria – ou podem ser bons, de modo que a destreza se torna, nesse caso, *sensatez*.

1144a29-30: “essa habilitação desse olho da alma”: essa expressão se refere à *sensatez*. Descrever sua sede como um olho da alma sugere que ela é como que capaz de ver ou perceber imediatamente os fatores singulares relevantes para a realização da ação virtuosa.

1144a31-33: “os silogismos a respeito das ações etc.”: Aristóteles emprega o termo “silogismo”, mas não tem nenhuma teoria coerente e sistemática sobre sua aplicação às ações. Não fica claro se o silogismo seria a ferramenta pela qual a deliberação progride (dos fins para os meios, das regras universais para as regras específicas ou para os preceitos singulares etc.), ou apenas um instrumento para esquematizar, no plano da teoria moral, a justificação da ação que um agente adotaria. Aristóteles não descreve, nesta passagem, nenhuma propriedade formal do silogismo prático, tampouco tenta formular um silogismo desse tipo. Antes, ele está interessado nos princípios que tais silogismos assumem. É a forma geral desses princípios que ele tenta formular: “dado que o fim e o que é melhor é tal e tal coisa ...”. Mas essa proposição ainda é vaga demais para representar a forma geral da premissa maior dos silogismos práticos. Ora, tais silogismos deveriam ter como conclusão preceitos exequíveis, e, para tanto, não basta que a premissa maior identifique o fim a tal e tal coisa ou defina o fim em tais e tais termos; é preciso que ela introduza uma relação entre o fim (termo mediador) e certa exigência para sua realização, a qual resulte na especificação de um modo apropriado de realizá-lo – e esse modo seria o termo maior. Mas Aristóteles não é claro, nesta passagem, quanto ao sentido que se deve atribuir a “*toionde*”. Por outro lado, muitos presumem que a conclusão do silogismo prático seria uma ação, não uma proposição. Ainda que essa tese fosse acertada (pois lhe falta evidência textual mesmo em *Motu Animalium* 701a12-13), ela transformaria a noção de “silogismo prático” em algo que não seria nem sequer análogo ao silogismo: o uso da expressão “silogismo prático” teria passado dos limites da licença metafórica.

1144a34: “esse fim não se evidencia senão ao homem bom”: ver os comentários a 1140b18. O verbo “*phainetai*” não designa aqui mero fenômeno cognitivo (tornar-se evidente ao entendimento etc.), mas a imposição de algo ao assentimento moral do agente. Cf. 1113a30-31, 1114b14-15, 17.

1144b1: “devemos examinar de novo também a virtude”: por que Aristóteles julga necessário investigar de novo sobre a virtude? Em *EN* II, a relação entre virtude do caráter e sensatez ficou inscrita na própria definição da virtude (1107a1-2), mas pouco se especificaram seus termos precisos. No início de *EN* VI, Aristóteles anuncia a necessidade de explicar melhor como a “razão correta” – que é expressão da sensatez – obtém determinações mais específicas da mediedade. Desde então, Aristóteles buscou caracterizar a sensatez. É natural que, no desfecho da discussão, ele retome o assunto do ponto de vista da virtude do caráter. Haveria alguma relação mais intrínseca entre a delimitação mais específica das mediedades (cujo tratamento prévio exigia complementação) e a distinção entre virtude natural e virtude propriamente dita (que é a novidade introduzida neste capítulo)? Sugiro uma resposta afirmativa: a virtude natural pode ser prejudicial e não é uma virtude propriamente dita porque lhe falta a contraparte intelectual que é requisitada para a delimitação correta das mediedades.

1144b3: “a virtude natural etc.”: o assunto é controverso, mas não a virtude natural não é, a rigor, uma virtude: ela não se encaixa na definição geral de virtude oferecida em 1106a15-21, ou seja, ela não deixa seu possuidor necessariamente em bom estado (ao contrário, às vezes ela é prejudicial, cf. 1144b9) e ela não o habilita a desempenhar bem sua função própria. A virtude natural é apenas uma aptidão ou, talvez, uma propensão natural a fazer o bem (cf. Irwin, 1999, p. 254), mas sem inteligência e sem sensatez, de modo que ela pode levar a um “estatelamento moral” proporcional à sua força: o agente não atina com a ação correta e não realiza o bem. Pode uma tal propensão ser chamada de virtude no sentido estrito do termo? Claro que não: a distinção que Aristóteles aqui propõe é exatamente entre virtude no sentido estrito do termo e algo que tem alguma semelhança exterior com a virtude. Aristóteles não o diz, mas não seria exagero sugerir que a virtude natural é chamada de “virtude” apenas por homonímia. A virtude natural

não satisfaz nem a definição de virtude do caráter (1106b37-1107a2) nem a definição geral de virtude (1106a15-21).

1144b3: “não é a mesma relação, mas uma relação semelhante”: é importante notar que os predicados na sentença “ou tauto men, homoion de” não se referem a nenhum dos quatro itens relacionados, mas às relações entre eles. Aristóteles não está a dizer que a virtude natural é semelhante à destreza, ou semelhante à virtude propriamente dita etc. Ele está a dizer que a relação entre virtude natural e virtude propriamente dita é semelhante à relação entre destreza e sensatez. Além do mais, ao ressaltar que se trata de semelhança e não de identidade entre as duas relações, Aristóteles deixa claro que a analogia não é estrita, mas vaga. Assim como a destreza não é suficiente por si mesma para realizar o que é moralmente correto, mas às vezes realiza o mal, e, para realizar o bem, precisa tornar-se sensatez, de modo similar a virtude natural não é suficiente por si mesma para realizar o que é moralmente correto, mas às vezes é prejudicial etc. e, para realizar o bem, precisa tornar-se virtude propriamente dita. As relações, no entanto, são apenas similares mas não idênticas, porque, de um lado, a destreza torna-se sensatez quando se lhe acrescenta a adoção do fim moralmente bom (pois a diferença entre destreza e sensatez se dá pela *prohairesis*, 1152a14), ao passo que, do outro lado, a virtude natural torna-se virtude propriamente dita quando se lhe acrescenta a inteligência (ou a correta avaliação) dos “meios”, sobretudo dos fatores singulares.

1144b5: “inclinados à temperança” traduz “*sophronikoi*”, que não parece designar exatamente o mesmo que “*sophrones*” (“temperantes”).

1144b8-9: “as habilitações naturais ocorrem às crianças etc.”: as aptidões naturais – que não podem ser chamadas de “virtudes” no sentido estrito do termo – ocorrem em crianças e até mesmo em animais, o que mostra que elas não são acompanhadas por nenhum conhecimento racional.

1144b9: “sem inteligência”: de que tipo de inteligência se trata? A virtude natural é desprovida não apenas do pensamento que, deliberando sobre modos apropriados à realização de dado fim, está consubstanciado no propósito (cf. 1139a33-34, b4), mas também da inteligência que avalia, como que perceptualmente, a relevância dos fatores singulares envolvidos em cada

ação (cf. 1143b2-5, 1142a25-30). O fato de Aristóteles dizer que essa inteligência parece ser natural (1143b6-7) não gera nenhuma dificuldade, pois a sensatez exige experiência (cf. 1143b13-14). Assim, a virtude natural parece ser inapta não apenas a formular os propósitos corretos, mas também a avaliar corretamente a relevância moral dos fatores singulares de cada ação. É por isso que ela pode ser prejudicial. Ver o comentário seguinte.

1144b12-13: “se se adquire inteligência, isso faz diferença no agir”: qual seria a diferença no agir? Alguns julgam que se trata apenas de uma diferença na capacidade de justificar a ação moral pelas razões corretas. Essa diferença, no entanto, jamais poderia ser descrita pela expressão “*en toi prattein*”. A diferença no agir (no efetuar a ação) diz respeito à eliminação do fator prejudicial, ou seja, diz respeito à eficiência na delimitação precisa daquilo em que consiste a realização do propósito correto em cada circunstância. A mera propensão natural à generosidade, por exemplo, poderia levar uma criança a doar todo o salário dos pais a um ladrão. De modo similar, a mesma propensão poderia levar alguém a errar na execução de um propósito correto pela avaliação indevida dos fatores singulares, como no caso em que alguém doasse uma quantia indevida a um pedinte, na ocasião errada, no local errado etc. – se doasse, por exemplo, duzentos reais para um mendigo em um local e um momento em que ele certamente seria roubado e espancado pelos meliantes que o observam. Uma tal ação – que não avaliou corretamente os fatores singulares que estavam à disposição do agente e que deveriam ter sido avaliados – de modo algum contaria para Aristóteles como ação virtuosa propriamente dita, pois falhou fatalmente no cômputo dos fatores singulares requisitados para a realização do bem.

1144b16: “virtude propriamente dita”: fica claro, pelos comentários anteriores, que o adjetivo “*kuria*” neste contexto não quer dizer “principal” ou “a mais importante” (o que pressuporia a existência de outra, “menos importante”), nem funciona como uma espécie de superlativo. Tal adjetivo demarca a virtude que realmente é virtude no sentido estrito da palavra, de modo que a aptidão chamada de “virtude natural” é assim chamada apenas por força de alguma semelhança (cf. 1117a4-5). Em *EE* 1234a27-34, ao considerar sentimentos moralmente relevantes, como o pudor, a inveja etc., Aristóteles menciona a virtude natural de modo mais positivo, mas seu pronunciamento (1234a28-29), além de ser explicitamente provisório e

prometer uma discussão posterior, apenas sugere que tais virtudes são propícias para o engendramento da virtude propriamente dita.

1144b16-17: “a virtude propriamente dita não se engendra sem *sensatez*”: a virtude propriamente dita depende da *sensatez* para (I) atingir, pelo raciocínio deliberativo acertado, propósitos específicos e exequíveis, bem como para (II) avaliar corretamente a relevância dos fatores singulares na realização de cada ação. Aristóteles cumpre, assim, o objetivo anunciado em 1138b20, 32-34: ele mostrou de que modo o *orthos logos* da *sensatez* (I) obtém uma delimitação mais específica do “alvo” almejado pela virtude do caráter e, com isso, (II) garante a realização efetiva dos propósitos corretos. Há, no entanto, interdependência entre *sensatez* e virtude do caráter: também a primeira depende da segunda para a adoção do propósito moralmente correto (cf. 1144a26-b1, 1144b31-32).

1144b18-21: “Sócrates investigava com acerto etc.”: Sócrates errou ao julgar que todas as virtudes do caráter seriam redutíveis a uma virtude intelectual, como se o conhecimento do bem fosse causa suficiente para agir bem, independentemente da habituação da parte irracional da alma nos sentimentos de prazer e dor. Mas Sócrates intuiu algo na direção correta, pois o fator intelectual tem peso decisivo nas virtudes do caráter.

1144b23: “de acordo com o raciocínio correto”: há infinitas controvérsias sobre o sentido dessa expressão – não apenas sobre o sentido de “*orthos logos*”, mas até mesmo sobre o sentido da preposição “*kata*”. Uma coisa é certa, porém: o *orthos logos* de Aristóteles não tem nada a ver com uma suposta regra moral já pronta, a ser aplicada em cada circunstância etc.; “*orthos logos*” designa o procedimento de obter, pelo uso do *logos* (da parte racional da alma), a especificação correta de um alvo ou propósito, especificação imediatamente aplicável em uma dada circunstância singular. Ou seja, não se trata de uma regra moral de antemão pronta, mas da especificação racional de uma regra genérica pela avaliação apropriada dos fatores singulares. Aristóteles é vago a esse respeito, mas muito do que ele diz sugere fortemente que *orthos logos* pode designar não apenas a deliberação correta que se finaliza na formulação de um propósito, mas também a avaliação como que perceptual e imediata das circunstâncias singulares de cada ação.

1144b25-26: “é preciso fazer uma pequena mudança”: a mudança que Aristóteles propõe na definição usual de virtude do caráter não envolve apenas a troca da preposição “kata” pela preposição “meta”, mas uma alteração no sentido de “logos”. Ambos os elementos são importantes. A preposição “kata” pode sugerir uma determinação suficiente do caráter pelo conhecimento, ou bem uma mera adequação extrínseca entre a ação e uma regra moral, sem a satisfação dos requisitos adicionais evocados em 1144a17-20. A preposição “meta”, por sua vez, é mais modesta (eliminando a sugestão de suficiência) e parece eliminar a interpretação de “logos” como regra moral a ser aplicada (embora isso seja discutível). Mas há, também, uma alteração no sentido de “logos”: no enunciado usual (cf. 1103b32), “logos” introduzia ou uma regra moral ou o conhecimento racional dos preceitos morais (ver nota seguinte); já no enunciado aristotélico, o “logos” em questão é algo bem mais preciso: é o procedimento de determinar um propósito adequado e especificá-lo ainda mais, em atenção aos fatores singulares envolvidos em cada ação.

1144b27, 29, 30: é difícil – e talvez não seja desejável – traduzir todas as ocorrências de “logos” neste contexto por uma mesma expressão, pois, como dissemos, a mudança que Aristóteles propõe na definição de virtude do caráter envolve também uma alteração no sentido de “logos”. O sentido básico subjacente é o de conhecimento racional: Sócrates (1144b29) dizia que as virtudes são *logoi* no sentido de conhecimentos racionais, mas Aristóteles afirma que elas são acompanhadas por conhecimentos racionais, a saber, pelo uso correto da razão no raciocínio deliberativo e no cômputo dos fatores singulares relevantes.

1144b30-32: “não é possível ser propriamente bom sem sensatez etc.”: há, portanto, forte interdependência entre a virtude do caráter e a sensatez. Cf. 1145a4-6, 1144a26-b1, 1144b16-17.

1144b32-1145a2: “por essa via que se pode refutar o argumento etc.”: é objeto de controvérsia discernir qual é o argumento a ser refutado. Alguns julgam que Aristóteles se refere à tese da interconexão entre as virtudes do caráter (tal como o assunto surge em Protágoras 329c-d); outros julgam que Aristóteles está a discutir tão apenas a separabilidade entre virtude do caráter (em geral) e sensatez. Prefiro a segunda opção, pois ela é muito mais adequada ao contexto e a única dificuldade exegética a ser enfrentada consistiria no quantificador “todas” (“apasas”, “pasai”) em 1144b34 e 1145a2, o qual pareceria soar exagerado se a

referência fosse apenas a duas virtudes (a sensatez como virtude intelectual e a virtude do caráter em geral), não às múltiplas virtudes do caráter. No entanto, essa dificuldade não é muito séria: uma premissa universal como “ninguém é naturalmente apto a ter todas as virtudes” pode ser perfeitamente usada para inferir que “alguém pode não ser naturalmente apto a possuir virtude do caráter e sensatez”, bem como para inferir que “alguém pode não ser naturalmente apto a possuir sabedoria e virtude do caráter” ou até mesmo para inferir algo como “alguém pode não ser naturalmente apto a possuir coragem e generosidade” etc. Outra suposta dificuldade contra a segunda opção será discutida no comentário seguinte (por outro lado, 1146a8-9 não constitui nenhuma evidência em favor da primeira opção).

1145a1-2: “todas ocorrem junto com a sensatez, que é uma só”: o ponto mais difícil nesta sentença, em vista do debate mencionado no comentário anterior, consiste no quantificador “pasai” (“todas”) em 1145a2. Outros problemas filológicos podem ser discutidos (por exemplo, se o dativo “phronesai” é regido por “hama” ou por “hyparxousin”, se se deve ler “hyparchousei” ou “ousei”), mas eles não interferem tanto na compreensão do argumento. O quantificador “pasai”, no entanto, pode ser tomado ou no sentido distributivo (“cada virtude, respectivamente”) ou no sentido conjuntivo (“todas as virtudes juntas”). A interpretação distributiva basta para eliminar qualquer dificuldade contra a segunda opção mencionada no comentário anterior. O que Aristóteles quer dizer é que cada virtude moral, respectivamente, depende da sensatez e não se pode dar sem ela, ao passo que a sensatez depende apenas da virtude do caráter genericamente, sem depender especificamente desta ou daquela virtude, sem depender do conjunto de todas elas. O seguinte exemplo pode elucidar o ponto: suponha uma casa com uma única linha telefônica e quatro aparelhos conectados por extensão à mesma linha; ora, todos os aparelhos (isto é, cada um, respectivamente) dependem da linha para funcionar, ao passo que a linha depende de algum dos aparelhos para funcionar, sem depender determinadamente deste ou daquele e, mais importante, sem depender dos quatro aparelhos em bloco. A observação contida na frase “que é uma só” apenas demarca essa assimetria numérica nas relações de dependência mútua (por isso, inclusive, preferimos a lição ousei em 1145a2).

1145a3-4: “precisaríamos dela porque ela é a virtude de uma parte”: cf. 1144a1-3.

1145a4-5: “o propósito correto não se pode dar sem sensatez nem sem virtude”: mais uma vez, Aristóteles assinala a interdependência entre sensatez e virtude do caráter (cf. 1144b30-32, 1144a26-b1, 1144b16-17). A correção moral do propósito é, pelo lado da habituação do desejo, garantida pela virtude moral (cf. 1144a20), mas não se perfaz sem a colaboração da sensatez, que determina por deliberação os termos específicos em que o propósito propõe a realização do fim moralmente correto. Além do mais, a sensatez é requisitada para aplicar o propósito do modo adequado, pela avaliação dos fatores singulares.

1145a5-6: “uma [nos faz fazer] o fim, a outra leva a fazer as coisas que conduzem ao fim”: essa divisão do trabalho entre virtude do caráter e sensatez concorda plenamente com o que foi dito em 1144a6-9 e 1144a20-22. Do ponto de vista filológico, esta sentença é difícil pela ausência de verbo em sua primeira metade. Julgamos que “*poiei pratein*” está já suposto na primeira metade da sentença, de modo que Aristóteles está a dizer que a virtude nos faz fazer, isto é, nos motiva a fazer, o fim. Outra opção seria assumir em 1145a5 expressão similar às que encontramos em 1144a6 e 1144a20: “uma [sc. a virtude] faz o fim [ser correto]”.

1145a6-11: “a sensatez tampouco é mais importante que a sabedoria”: Aristóteles agora responde ao impasse formulado em 1143b34-35.

Recebido em: agosto de 2011
Aprovado em: outubro de 2011

Email: angioni.lucas@gmail.com