



**Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP**  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia  
Ahmad Suhail Farhat

**A noção de deliberação na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles**

Campinas – São Paulo  
Julho de 2022

AHMAD SUHAIL FARHAT

A noção de deliberação na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção  
do título de Bacharel em Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* Prof. Dr. Lucas Angioni

Campinas

2022

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F225n Farhat, Ahmad Suhail, 1996-  
A noção de deliberação na Ethica Nicomachea de Aristóteles / Ahmad Suhail Farhat. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Lucas Angioni.  
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Filosofia antiga. 3. Ética. 4. Virtude. 5. Caráter. I. Angioni, Lucas, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações adicionais, complementares

**Título em outro idioma:** The notion of deliberation in Aristotle's Nicomachean Ethics

**Palavras-chave em inglês:**

Philosophy, ancient

Ethics

Virtue

Character

**Área de concentração:** Ética, Filosofia Moral

**Titulação:** Bacharel em Filosofia

**Banca examinadora:**

Lucas Angioni [Orientador]

**Data de entrega do trabalho definitivo:** 15-07-2022

### **Abstract**

In this text, I try to examine in sufficient detail what is the exact function that Aristotle ascribes to deliberation in the *Nicomachean Ethics* (*NE*). More specifically, I intend to evaluate, in the light of the arguments built along selected passages from books II, III and VI of that work, how and to what extent deliberation plays an important role in the achievement of virtuous actions and in the consolidation of the virtuous character. Proceeding from an argumentative analysis that intends to elucidate how some of the central concepts of Aristotelian ethical reflection are articulated, I shall defend, in the last part of my exposition, the interpretation according to which the function of deliberation is to produce long-term purposes that determine courses of action and that, if implemented accordingly to the *orthos logos* by the moral agent endowed with *phronēsis*, achieve the end of virtue of character.

**Keywords:** virtue of character, deliberation, *phronēsis*, Aristotle.

## Resumo

Neste texto, procuro examinar de modo suficientemente pormenorizado qual é a função exata que Aristóteles atribui à deliberação na *Ethica Nicomachea (EN)*. Mais especificamente, pretendo avaliar, à luz da malha argumentativa construída ao longo de passagens selecionadas dos livros II, III e VI daquela obra, de que modo e em que medida a deliberação desempenha papel importante na consecução de ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso. A partir de uma análise argumentativa que pretende elucidar de que modo alguns dos conceitos centrais da reflexão ética aristotélica se articulam, defenderei, na última parte de minha exposição, a interpretação segundo a qual a função da deliberação é produzir propósitos de longo prazo que determinam cursos de ação e que, se implementados de acordo com o *orthos logos* pelo agente moral dotado de *phronēsis*, realizam o fim da virtude do caráter.

**Palavras-chave:** virtude do caráter, deliberação, *phronēsis*, Aristóteles.

## Sumário

<b>Abstract .....</b>	<b>3</b>
<b>Resumo .....</b>	<b>4</b>
<b>1. Introdução.....</b>	<b>6</b>
<b>2. Capítulo 1: Partes da alma e condições de engendramento da virtude do caráter (ἡθικὴ ἀρετή).....</b>	<b>9</b>
2.1. Prelúdio a EN II.1: divisão entre as partes da alma .....	9
2.2. O papel do processo de habituação na aquisição das virtudes do caráter .....	13
2.3. Condições suplementares à habituação para a aquisição da virtude do caráter ....	19
<b>3. Capítulo 2: Exame da definição de virtude do caráter e da interdependência entre esta e a phronēsis.....</b>	<b>28</b>
3.1. A virtude do caráter enquanto ἕξις προαιρετικὴ ( <i>hexis prohairetikē</i> ).....	28
3.2. A noção de mediedade (μεσότης) e sua relação com a virtude do caráter.....	38
3.3. O sentido do termo “λόγος” na definição de virtude do caráter.....	46
3.4. A interdependência entre <i>phronēsis</i> (φρόνησις) e virtude do caráter .....	51
<b>4. Capítulo 3: A noção de deliberação (βούλευσις) e sua função na consolidação do caráter virtuoso.....</b>	<b>63</b>
4.1. Caracterização da deliberação em EN III.3.....	63
4.2. A deliberação enquanto estrutura racional para justificar as ações morais .....	71
4.3. Avaliação crítica da interpretação justificatória da deliberação .....	76
<b>5. Conclusão e considerações finais .....</b>	<b>84</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>87</b>

## 1. Introdução

Qualquer leitor que se proponha a estudar o pensamento ético aristotélico<sup>1</sup> se defrontará, mais cedo ou mais tarde, com a seguinte pergunta: quais são e como estão articulados os conceitos centrais que estruturam a *Ethica Nicomachea*<sup>2</sup> e que permitem uma compreensão apropriada das condições necessárias e suficientes para o engendramento da virtude do caráter? Responder a essa questão é um empreendimento que exige um exame detalhado de diversas passagens da obra, e sempre haverá um risco, por parte de quem o faz, de deixar intocadas algumas noções que também sejam dignas de atenção. Frente a isso, o objetivo deste trabalho é bastante modesto e consiste em, através de uma reconstrução de alguns dos conceitos que, a meu juízo, constituem o núcleo do pensamento ético de Aristóteles, analisar de modo suficientemente pormenorizado qual é a função que Aristóteles atribui à noção de deliberação. Mais especificamente, o propósito deste estudo é avaliar, à luz da malha argumentativa construída ao longo de passagens selecionadas dos livros II, III e VI da obra, de que modo e em que medida a deliberação desempenha papel importante na consecução de ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso. A fim de que minha exposição seja bem sucedida, dividi-la-ei em três partes distintas.

A primeira delas será dedicada à análise das condições de engendramento da virtude do caráter. Inicialmente, pretendo discutir, à luz da divisão traçada por Aristóteles em *EN* I.13 entre as partes da alma, o papel que o processo de habituação desempenha na aquisição da virtude do caráter. Procurarei expor por que tal processo não deve ser concebido como uma prática regular de ações mecânicas, mas sim como um processo que envolve a prescrição correta (*orthos logos*) do que é o mais apropriado a cada circunstância singular de ação. Na sequência, discutirei quais são as condições suplementares à habituação para a aquisição e consolidação da virtude do caráter. Nesse estágio da exposição, o objetivo será mostrar de que modo Aristóteles soluciona uma aparente aporia formulada no início de *EN* II.4. Mostrarei que as ações praticadas ao início e ao final do processo de habituação são apenas genericamente do mesmo tipo e que, para Aristóteles, são virtuosas as ações praticadas tal como os homens virtuosos as praticam.

---

1 A rigor, as reflexões éticas de Aristóteles não se limitam à *Ethica Nicomachea*, mas envolvem, também, a *Ethica Eudemia* (*EE*). Apesar disso, este trabalho se ocupará apenas daquela obra.

2 Doravante citada como *EN*.

Na segunda parte da exposição, abordarei a definição de virtude do caráter, presente em *EN* II.6. Mostrarei que tal definição se estrutura em cinco partes, a cuja análise dedicarei diferentes seções. Discutirei, inicialmente, o que significa dizer que a virtude do caráter é uma *hexis*. Na sequência, mostrarei qual é, naquela definição, o vínculo que Aristóteles estabelece entre virtude do caráter e *prohairesis*, captado pela expressão *hexis prohairetikē*. Nesse sentido, mostrarei em que consistem as *prohaireseis* e qual é a relação que existe entre elas e a deliberação. Em seguida, abordarei a noção de mediedade e sua relação com o *orthos logos*. Defenderei uma interpretação qualitativa da mediedade, em oposição a uma interpretação quantitativa. Discutirei, também, as noções de razão (*logos*) e de *phronēsis*. Procurarei mostrar que o termo “*logos*” comporta diferentes sentidos e que, no contexto da definição de virtude do caráter, ele pode ser bem compreendido como o raciocínio que formula *prohaireseis*. Por fim, abordarei a interdependência entre virtude do caráter e *phronēsis* e procurarei mostrar a relevância da articulação entre essas duas virtudes no engendramento do caráter virtuoso. Para tanto, mostrarei, à luz de *EN* VI.5, 12-13, que, por um lado, a virtude do caráter não se engendra sem a *phronēsis*, que é responsável, entre outras coisas, por reinterpretar as *prohaireseis* à luz das circunstâncias singulares de ação, a fim de determinar as mediedades e implementar o fim moral desejado pela virtude do caráter. Por outro lado, mostrarei que a *phronēsis* também não se engendra sem a virtude do caráter, tendo em vista que ela é caracterizada por Aristóteles como uma virtude intelectual *praktikē* que pressupõe um fim moralmente bom, dado pela virtude do caráter, sem o qual ela seria apenas destreza (*deinotēs*).

Por fim, a última parte da exposição será dedicada à noção de deliberação. O propósito central dessa parte da pesquisa será investigar, à luz de toda a exposição precedente, qual é a função exata que Aristóteles atribui a essa noção no contexto argumentativo de *EN* III.2-3. Mostrarei, inicialmente, de que modo Aristóteles caracteriza essa noção em *EN* III.3 e abordarei a conexão entre deliberação e *prohairesis*, com o intuito de mostrar que estas são o resultado de um procedimento deliberativo que tem como objetivo determinar cursos de ação que irão implementar o fim moral e, em última instância, a *eudaimonia*. Em seguida, apresentarei uma vertente interpretativa que toma a deliberação como uma estrutura racional para justificar as ações morais e mostrarei quais são algumas das razões pelas quais alguns intérpretes julgam que o sentido da noção de deliberação precisa ser ampliado. Por último, apresentarei alguns dos pressupostos que estão na base dessa interpretação e mostrarei por que eles são equivocados. Com isso,

tornar-se-á claro que a deliberação, na medida em que formula propósitos de longo prazo que, se dotados de valor moral intrínseco e implementados de modo apropriado, garantem que as ações morais sejam realizadas pelas razões moralmente corretas, é fundamental para o engendramento das ações virtuosas e para a consolidação do caráter virtuoso.

Ao cabo de todo esse percurso argumentativo, espero ser capaz de fornecer uma linha de interpretação que acene para possíveis respostas para algumas das perguntas centrais que serão formuladas ao longo deste trabalho. Igualmente relevante será, porém, ceder espaço a questões que merecerão tratamento detalhado em pesquisas futuras e que, por essa razão, serão apenas apontadas como caminhos de investigação. Quanto ao estilo do texto, convém advertir o leitor de que a cadência da exposição dos argumentos é por vezes repetitiva, e o seu modo de apresentação, direto. Não o são injustificadamente, contudo, pois que, em matéria filosófica, não raro sacrificam-se as volúpias do estilo à clareza das ideias, e penso que isso é, muitas vezes, necessário. Com essas considerações em vista, creio que esteja o leitor munido de tudo de que precisa para lançar-se à leitura, que, espero, seja merecedora de sua generosa e paciente atenção.

## 2. Capítulo 1: Partes da alma e condições de engendramento da virtude do caráter (ἠθικὴ ἀρετή)

### 2.1. Prelúdio a EN II.1: divisão entre as partes da alma

Em EN I.13, Aristóteles estabelece uma divisão entre as partes da alma (ψυχή). Tal divisão ganha lugar no seu percurso argumentativo depois de a *eudaimonia* ter sido definida de modo protocolar em EN I.7. De acordo com Aristóteles, sendo a *eudaimonia* uma atividade da alma racional com base na virtude (ἀρετή) (cf. 1097b 24 - 1098a 18), compreender-se-á sua natureza de modo mais satisfatório na medida em que se compreender em que consiste a virtude (cf. 1102a 5-7)<sup>3</sup>. Assim sendo, dado que a virtude intelectual está relacionada à parte racional da alma e que a virtude do caráter está relacionada à parte não racional da alma (cf. 1103a 4-7), compreender quais são as partes da alma é importante para que se compreenda a virtude e, em última instância, a *eudaimonia*<sup>4</sup>.

A divisão entre as partes da alma proposta por Aristóteles a partir de EN I.13, 1102a 26ss, deve ser tomada com bastante cautela. Há uma vasta discussão na tradição de comentadores a respeito de qual seria o objetivo que Aristóteles estaria tentando alcançar por meio dessa divisão. Não entrarei em detalhes, neste trabalho, a respeito das diferentes posições defendidas em relação a essa questão. Basta, para meu propósito, destacar que a função que essa divisão exerce no contexto argumentativo de EN I.13 e de II.1 pode ser tomada como uma tentativa de elucidar diferentes competências ou capacidades da alma humana. Com base nisso, vejamos de que modo Aristóteles introduz essa divisão em 1102a 26-32:

[T1] λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστὲρον αὐτοῖς: οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μέρη καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότες καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὐθὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν. (EN I.13, 1102a 26-32).

A respeito dela [da alma], algumas coisas são ditas também nas discussões de fora [de nosso círculo] de modo suficiente, e é necessário lançar

---

<sup>3</sup> Algumas traduções possíveis para o termo “*eudaimonia*” são “felicidade”, “realização completa”, “plena realização da vida” etc. Julgo, porém, que as opções de tradução nem sempre conseguem captar de modo plenamente apropriado o que o termo grego significa. Por essa razão, preferirei, ao longo deste trabalho, transliterar o termo “*eudaimonia*” a traduzi-lo. Quando for conveniente optar por uma tradução, utilizarei “plena realização da vida”.

<sup>4</sup> Nos contextos argumentativos de EN I.7 e I.13, o conceito de virtude ainda não está sendo usado por Aristóteles para se referir estritamente à noção de virtude do caráter. Como ficará claro no capítulo seguinte, virtudes são *hexeis*, habilitações para praticar de modo regular, estável e excelente atividades de certo tipo.

mão delas: por exemplo, que uma [parte] da alma é não racional, ao passo que outra [parte] é racional. Para a presente investigação, pouco importa se se distinguem como as partes do corpo e como tudo o que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo no curvo<sup>5</sup>.

Nessa passagem, Aristóteles estabelece uma divisão entre uma parte racional e uma parte não racional da alma. Porém, ele afirma que sua investigação não se ocupará da tarefa de determinar se essas partes são separadas como as partes do corpo ou se são distintas apenas pela razão, a exemplo do côncavo e do convexo. Isso parece indicar, a meu ver, que a preocupação central de Aristóteles não diz respeito a um tratamento metafísico da alma humana, mas repousa, em vez disso, em uma tentativa de compreender como as diferentes capacidades da alma humana se expressam e são objetivamente relevantes para a consecução das ações morais. Outra evidência textual para essa tese parece ser aventada por Aristóteles em 1102a 22ss, em que afirma que aquele que estuda a política deve examinar a alma apenas na medida e até o ponto em que tal exame seja suficiente para seus propósitos<sup>6</sup>.

Tendo feito uma divisão entre uma parte racional e uma parte não racional da alma, Aristóteles prossegue a uma subdivisão da parte não racional da alma (cf. 1102a 34ss). De acordo com ele, a parte não racional da alma pode ainda ser dividida em uma parte vegetativa (cf. 1102a 32-33) e uma parte desiderativa (cf. 1102b 13ss). A parte vegetativa da alma não racional é responsável pela nutrição (τρέφεσθαι) e pelo crescimento (αὔξεσθαι), de modo que, além de ser compartilhada por outros entes que não são racionais, ela não desempenha papel relevante na aquisição da virtude do caráter, já que os homens não são considerados moralmente bons ou maus em virtude daquilo que é a causa de sua nutrição e de seu crescimento (cf. 1102b 3-12). Por sua vez, a parte desiderativa da alma é apresentada por Aristóteles do seguinte modo:

---

<sup>5</sup> Ao longo deste trabalho, as citações do texto grego seguirão a edição da *Ethica Nicomachea* editada por Ingram Bywater (1890) e publicada pela *Cambridge University Press* (2010). As traduções para o Português serão adaptadas ora a partir da tradução de Zingano (2008), sobretudo para os livros II e III, ora da de Angioni (2011a), especialmente para o livro VI. Outras traduções, majoritariamente de língua Inglesa, também serão utilizadas, em particular a de Ross, editada por Brown (2009), a de Taylor (2006) e a de Irwin (1999).

<sup>6</sup> Uma questão que surge nesse contexto é saber se o termo “πολιτικός” está sendo empregado por Aristóteles para se referir aos cidadãos que se ocupam de reflexões éticas ou se seu campo extensional é mais amplo e abrange, também, o exercício político dos legisladores. Julgo que esses dois sentidos são complementares e que Aristóteles tem em vista dois planos: o do cidadão, que age e reflete sobre suas ações, e o do legislador, que procura tornar os cidadãos bons através de boas leis. Isso ficará mais claro na seção seguinte, quando a noção de habituação for examinada. Por ora, indico a leitura de 1102a 7-10, em que Aristóteles parece estar pensando especificamente no caso de legisladores.

[T2] ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ακρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ (EN I.13, 1102b 13-18).

Uma outra natureza da alma também se mostra ser não racional, participando, porém, de certo modo, da razão. Com efeito, elogiamos, no continente e no incontinente, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta nelas uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão.

Nesse trecho, Aristóteles começa por destacar que existe uma parte não racional da alma que, em certo sentido, participa da razão (μετέχουσα πῆ λόγου). O exemplo a que ele recorre para justificar sua tese é o do embate que tanto o acrático (incontinente) quanto o encrático (continente) vivenciam entre, por um lado, aquilo que sua razão prescreve e, por outro lado, aquilo que a combate e que é contrário a ela (ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ). Aristóteles torna seu ponto ainda mais claro algumas linhas abaixo, ao introduzir a noção de impulsos<sup>7</sup> (ὄρμαι) (cf. 1102b 21). A ideia central do argumento é a seguinte: tanto o acrático quanto o encrático possuem razão e impulsos; porém, no caso do acrático, os impulsos se sobrepõem àquilo que a razão determina, ao passo que, no caso do encrático, os impulsos se submetem à razão e obedecem a ela (cf. 1102b 25ss)<sup>8</sup>.

Uma pergunta que poderia ser levantada neste ponto da exposição é a seguinte: o que Aristóteles de fato tem em mente quando afirma que a parte desiderativa da alma participa da razão? Julgo que essa questão é bastante importante e deve ser examinada com cuidado. Para explorar esse ponto com mais detalhes, vejamos o que Aristóteles afirma em 1102b 33ss:

[T3] ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν,

<sup>7</sup> O vocabulário que Aristóteles utiliza para se referir a diferentes tipos de impulso e de desejo nem sempre é isento de controvérsias. O termo genérico que costuma englobar diversos tipos de desejo é “ὄρεξις”. Aristóteles costuma usar o termo “ἐπιθυμία” para se referir, fundamentalmente, ao desejo não racional por comida, bebida e sexo, mas ele também concede que há desejos racionais, a exemplo da βούλησις (cf. EN III.3, 1113a 11). Tratar dos diversos usos dessas noções ao longo de diferentes passagens da obra fugiria aos propósitos deste texto, mas indicarei, à medida que isso for preciso, qual conceito está em uso em cada trecho a ser examinado.

<sup>8</sup> Ao comentar essa passagem, Brown, 2009, p. 211, ressalta que o ponto de Aristóteles é mostrar que, embora o encrático possua desejos e impulsos desregrados, ele é capaz de fazer aquilo que sua razão determina. Porém, tal desregramento dos impulsos é o que impede que o encrático seja temperante e, portanto, virtuoso na acepção plena do termo. Para um tratamento cuidadoso da acrasia, sugiro a leitura de EN VII 1-7. Sobre o contraste entre, por um lado, acrasia e intemperança e, por outro lado, encrateia e temperança, sugiro a leitura de Burnyeat, 1980, p. 280.

διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι (*EN* I.13, 1102b 33ss).

A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma que possui propriamente e em si mesma a razão, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai.

Aristóteles salienta, nessa passagem, que o sentido em que se diz que a parte desiderativa da alma é racional ou participa da razão é bastante restrito, delimitado. Não se trata de dizer que a parte desiderativa da alma é capaz de exercer pensamento, mas sim que ela é racional apenas e tão somente na medida em que é capaz de ouvir a razão e de lhe obedecer<sup>9</sup> (ἡ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν) (cf. 1102b 31). Esse é um dos motivos pelos quais Aristóteles dedicará boa parte do livro II da *EN* a argumentar em favor da tese de que uma educação moral correta pressupõe, como condição necessária, um processo de habituação que condicione os agentes morais a regularmente desejar as ações virtuosas e a fazê-las, e tal educação só é possível porque a razão é capaz de direcionar e de se impor aos desejos e impulsos. É por esse motivo, portanto, que Aristóteles havia afirmado que essa parte não racional da alma, a desiderativa, participa da razão em alguma medida.

Frente a tudo o que foi exposto nesta seção, penso que seja importante destacar que uma análise pormenorizada de *EN* I.13 deve forçosamente considerar diversas outras questões que, por fugirem ao objetivo deste trabalho, deixei de lado. Para os meus propósitos, é suficiente tecer as seguintes considerações. Em primeiro lugar, a parte da alma não racional que é relevante para a virtude do caráter e que se relaciona a ela é a desiderativa, e não a vegetativa. Tal relevância se justifica na medida em que uma das condições necessárias para a aquisição da virtude do caráter, como veremos, é a prática regular e constante de ações virtuosas, o que pressupõe uma correta habituação dos desejos (cf. 1104b 10-14). Em segundo lugar, o fato de Aristóteles afirmar que a virtude do caráter se relaciona à parte não racional da alma lança luz à ideia de que os desejos e os impulsos são capazes de mover o agente moral à ação, que será virtuosa, entre outros

---

<sup>9</sup> Taylor, 2006, p. 59, nota corretamente que o sentido em que o termo “racional” é aplicado à parte desiderativa da alma quer dizer apenas que ela é responsiva à direção da razão. Além disso, afirma ele, a perfeição da parte desiderativa da alma consistiria em ela estar adequadamente harmonizada com a razão. Na minha visão, esse último ponto é bastante relevante a se notar, porque, como procurarei mostrar ao longo deste texto, ser um agente moral virtuoso envolve não apenas praticar regular e virtuosamente as ações virtuosas, mas também desejar aquilo que um homem virtuoso desejaria. Nesse sentido, a virtude do caráter de fato requer, como condição necessária, mas não suficiente, para seu engendramento, uma harmonia entre a parte desiderativa da alma e a razão.

motivos<sup>10</sup>, quando a razão lograr sucesso em determinar os modos adequados pelos quais os desejos devem ou não ser satisfeitos<sup>11</sup>. Por fim, gostaria de ressaltar que essa divisão entre as partes da alma é esquemática e cumpre a função de elucidar quais são as capacidades da alma humana que devem ser levadas em consideração por alguém que esteja interessado em compreender em que consiste e como se engendra a virtude do caráter.

## 2.2. O papel do processo de habituação na aquisição das virtudes do caráter

Em *EN* II.1, 1103a 14-15, Aristóteles inicia sua exposição com a afirmação de que há dois tipos de virtude, a do caráter (ἠθική) e a intelectual (διανοητική). Por um lado, a virtude intelectual deve seu nascimento e crescimento ao ensino, de modo que requer tempo e experiência (cf. 1103a 15-17). Por outro lado, afirma Aristóteles, a virtude do caráter é adquirida pelo hábito, razão pela qual o termo “ἠθική” é formado a partir de uma pequena variação do termo “hábito”, ἔθος (cf. 1103a 17-18)<sup>12</sup>. Assim sendo, as virtudes do caráter não surgem em nós por natureza, mas são adquiridas e aperfeiçoadas por meio de um processo de habituação (cf. 1103a 19ss)<sup>13</sup>. Vejamos o que Aristóteles diz na seguinte passagem:

---

<sup>10</sup> Este ponto será tratado com mais profundidade adiante, quando do exame das condições necessárias e suficientes para o engendramento da virtude do caráter.

<sup>11</sup> Para evitar possíveis enganos, creio que é importante destacar que não estou afirmando que virtude do caráter pode ser entendida como racional. Aristóteles é bastante claro ao distinguir as competências e capacidades da virtude do caráter e da virtude intelectual, e o seu ponto, nesse momento do texto, é simplesmente mostrar que a parte desiderativa da alma pode ser dita racional num sentido bastante delimitado. Disso não se segue, contudo, que, pelo fato de a virtude do caráter estar vinculada à parte desiderativa da alma e de esta parte ser racional num sentido fraco, a virtude do caráter também seja racional. Isso tampouco significa, por outro lado, que a virtude do caráter não se relaciona, em alguma medida, à razão e ao pensamento. Como veremos no próximo capítulo deste trabalho, existe uma relação de interdependência entre virtude do caráter e *phronēsis*, que é uma virtude intelectual.

<sup>12</sup> Ao comentar essa passagem, Taylor, 2006, p. 60, afirma que, para Aristóteles, a semelhança morfológica entre o substantivo “ἔθος” e o adjetivo “ἠθική” indica uma dependência causal do engendramento da virtude do caráter em relação à aquisição dos hábitos pelos quais ela vem a ser consolidada. Embora essa ideia não esteja totalmente equivocada, julgo que é necessário ter cautela com o emprego da noção de causa. Num certo sentido, a prática regular de ações virtuosas pode ser considerada uma causa eficiente eficaz da virtude do caráter, mas isso não significa que ela seja uma condição suficiente para a consolidação do caráter virtuoso. Como procurarei mostrar, a prática habitual de ações virtuosas é uma condição apenas necessária para a aquisição da virtude do caráter.

<sup>13</sup> A afirmação de que a aquisição da virtude intelectual demanda tempo e experiência pode, se lida de modo equivocado, sugerir que a aquisição da virtude do caráter, em contrapartida, não os demanda, já que Aristóteles parece estar fazendo uma espécie de contraste entre as duas virtudes. Porém, o ponto defendido não é exatamente esse. A ideia central, como bem notou Broadie, 1993, p. 73, é que, no caso da virtude intelectual, tempo e experiência são requisitados antes de que a correta instrução nas atividades que a engendrarão se inicie. O mesmo não se dá, todavia, com as virtudes do caráter, tendo em vista que, desde a juventude, não se deve perder tempo para começar a instruir os agentes morais em bons hábitos. Isso não significa de modo algum, entretanto, que a consolidação da virtude do caráter não requer tempo e experiência. Como ficará claro ao longo desta exposição, tal consolidação depende de uma série de fatores diacrônicos.

[T4] τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποεῖν, ταῦτα ποιῶντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι (EN II.1, 1103a 31- b2).

[...] mas, as virtudes, nós as adquirimos ao exercitá-las, como também ocorre no caso das outras artes. Pois, as coisas que fazemos depois de as aprender, é fazendo-as que aprendemos [a fazê-las]; por exemplo, homens se tornam construtores ao construir e tocadores de cítara ao tocar a cítara; assim também nos tornamos justos praticando atos justos, temperantes praticando atos temperantes, corajosos praticando atos corajosos.

Aristóteles, nesse trecho, chama nossa atenção para o fato de que é por meio do exercício regular de ações virtuosas que nós nos tornamos agentes morais virtuosos. Para justificar sua tese, ele argumenta que, as coisas que fazemos depois de as aprender, é fazendo-as que aprendemos a fazê-las<sup>14</sup>. Nesse momento, Aristóteles introduz um paralelo entre a virtude e a técnica (τέχνη). Tal paralelo consiste nisto: do mesmo modo que um construtor se torna um bom construtor ou um tocador de cítara se torna um bom tocador de cítara através, respectivamente, dos atos de construir e de tocar a cítara com regularidade, um agente moral se torna justo, temperante e corajoso através da prática regular de ações justas, temperantes e corajosas. Outro exemplo a que Aristóteles recorre para corroborar a sua tese é a dos legisladores (νομοθέται). De acordo com ele, os legisladores tornam os cidadãos bons ao incutir-lhes bons hábitos, e é nisso que uma boa constituição difere de uma má (cf. 1103b 2ss).

Com essas considerações em mente, alguém poderia formular a seguinte questão: quais são as condições sob as quais esse processo de habituação deve se dar? Uma resposta plenamente satisfatória a essa pergunta será dada em breve. Antes disso, porém, é importante considerar os seguintes pontos. Em primeiro lugar, o processo de habituação consiste numa prática regular e constante de atividades que são, genericamente, de um mesmo tipo. Esse requisito parece bastante natural para Aristóteles, tendo em vista que não se diz que um agente moral é virtuoso se ele não demonstra sê-lo através de suas ações, que devem ter características de ações virtuosas. Em segundo lugar, é importante

---

<sup>14</sup> No Português, costumamos utilizar o verbo “fazer” para nos referirmos tanto às ações realizadas quanto aos produtos de uma técnica. Em grego clássico, porém, há uma distinção entre os verbos “ποιεῖν” e “πράττειν”. Em EN VI.2, 1139b 1-4, VI. 4, 1140a 1-23, VI.5, 1140b 1-7, Aristóteles estabelece uma distinção entre ποιήσις e πράξις, e essa distinção consiste em que, ao passo que a primeira se ocupa da produção de um fim que é distinto de sua própria atividade, a segunda é uma atividade que não possui outro fim que não seja a sua própria realização. Assim sendo, o termo “πράξις” geralmente é utilizado para se referir à prática de ações, e o termo “ποιήσις”, aos produtos de uma técnica. Apesar disso, essa distinção nem sempre é muito clara, e é possível conceber certos sentidos em que uma ação é também uma produção e vice-versa.

notar que, embora Aristóteles, ao tratar da habituação, dê mais ênfase às ações praticadas com regularidade, ele também considera que a virtude do caráter pressupõe uma correta habituação das emoções. Isso fica claro em 1103b 14-17, em que Aristóteles afirma que, agindo nas interações entre os homens, uns tornam-se justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, uns tornam-se corajosos; outros, covardes (πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί). Nesse trecho, Aristóteles procura ressaltar que nos tornamos agentes morais corajosos ou covardes a depender de como nos habituamos a nos portar diante de situações de perigo e de como nos habituamos a sentir medo e confiança. Como consequência disso, devemos compreender que não basta que apenas pratiquemos as ações virtuosas para que venhamos a adquirir a virtude do caráter; precisamos, também, habituarmo-nos a sentir as emoções corretas e na medida correta. Esse ponto é bastante importante por dois motivos. Primeiro, porque lança luz a uma ideia que perpassa todo o tratamento dado por Aristóteles à virtude do caráter. A ideia a que me refiro é a de que existe uma relação entre cada virtude do caráter e as emoções que a ela se relacionam, e essa relação é tal que a ação será virtuosa na medida em que as emoções correspondentes forem sentidas do modo apropriado e nas circunstâncias apropriadas<sup>15</sup>. Por exemplo, à virtude da coragem se relacionam as emoções de medo e de confiança, e uma ação praticada por um agente moral é corajosa na medida em que, entre outros motivos, o medo e a confiança que a ela se relacionam forem sentidos do modo apropriado e em consonância com o que as circunstâncias demandam<sup>16</sup>. O segundo motivo pelo qual a habituação das emoções é importante diz respeito à tese de que faz toda a diferença se formamos ou não bons hábitos desde a juventude (cf. 1103b 23ss), já que a correta educação das emoções é uma condição necessária para que venhamos a praticar as ações virtuosas e a consolidar a virtude do caráter<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Brown, 2009, p. 213.

<sup>16</sup> Esse ponto ficará muito mais claro quando tratarmos da noção de mediedade.

<sup>17</sup> Infelizmente, Aristóteles não nos fornece muitas pistas detalhadas de como ele considera que uma educação das emoções pode ser realizada. Apesar disso, todo o percurso argumentativo de *EN* II.1-3 parece deixar claro que parte da resposta está no processo de habituação. Em *EN* I.3, 1095a 2-11, Aristóteles acena para a ideia de que os apetites podem ser treinados e modificados para se tornarem desejos pelo comprazimento apropriado com os prazeres corporais. Em *EN* VII.3, 1147a 21-22, ao discutir a acrasia, ele afirma que, embora o acrático tenha um conhecimento proposicional acerca daquilo que deve e não deve fazer, esse conhecimento não foi internalizado em forma de ações que venham a se tornar uma segunda natureza. Essas passagens parecem sugerir que outra parte da resposta está na razão, na medida em que ter conhecimento do que se deve fazer ou sentir é algo que pode impelir o agente moral a habituar-se a praticar as ações virtuosas e a sentir as emoções apropriadas e na medida apropriada.

Volto a tratar, agora, da questão formulada há pouco. Aristóteles dedica boa parte de *EN* II.2 a discutir como as ações devem ser praticadas, haja vista que é através dessa prática que a virtude do caráter se engendra (cf. 1103b 30-31). Na minha visão, duas são as teses centrais desse capítulo: i) a investigação ética conduzida por Aristóteles não tem em vista a construção de um conhecimento teórico aprofundado a respeito da virtude (ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν), mas sim uma preocupação com as condições necessárias e suficientes para que os agentes morais se tornem virtuosos a partir daquilo que é exequível por eles (οὐ γὰρ ἴνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα) (cf. 1103b 26-29); ii) tudo o que se diz a respeito de como as ações devem ser praticadas só pode ser dito em linhas gerais, e não precisamente (πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι) (cf. 1104a 1-2).

Começo por tratar da tese i), cuja defesa poderia parecer inconsistente, por exemplo, com os passos argumentativos que Aristóteles dá ao apresentar uma definição da virtude do caráter em *EN* II.6, 1106b 36 – 1107a 2. Afinal, se o que Aristóteles tem em vista ao tratar da virtude do caráter não é uma compreensão aprofundada de sua natureza, por que ele se daria ao trabalho de a definir? Entretanto, essa inconsistência é, de fato, apenas aparente. O que Aristóteles tem em mente são duas coisas. Em primeiro lugar, possuir um conhecimento a respeito da natureza da virtude não é, ao contrário do que Sócrates parecia sugerir no diálogo *Ménon* (cf. 71a-b), uma condição necessária para que nos tornemos virtuosos<sup>18</sup>. Note-se que possuir tal conhecimento é algo desejável, mas não é uma condição *sine qua non* para que sejamos agentes morais dotados de virtude do caráter. Em segundo lugar, devemos reconhecer que a tese i) é defendida logo após Aristóteles fazer uma longa exposição a respeito da importância da habituação para a aquisição da virtude, o que sugere que i') ter um conhecimento a respeito do que é a virtude não implica que as ações praticadas por aquele que o tem serão virtuosas<sup>19</sup> e que i'') não existe nenhum tipo de receita ou de prescrição que possa ser seguida a fim de que as ações moralmente boas sejam realizadas<sup>20</sup>. É, pois, por essas razões que Aristóteles está fundamentalmente preocupado com aquilo que é exequível por nós e que, se realizado de modo adequado, poderá engendrar a virtude do caráter.

---

<sup>18</sup> Esse ponto é tratado com apuro por Burnyeat, 1980, p. 259, que sugere que, para Aristóteles, compreender a natureza da virtude é algo que pode ser alcançado de modo mais satisfatório depois de o agente moral tê-la adquirido e consolidado.

<sup>19</sup> Esse ponto será mais bem explorado adiante, quando tratarmos das condições suplementares da ação virtuosa.

<sup>20</sup> Brown, 2009, p. 212, também explora esse ponto.

Passo a tratar da tese ii). A justificativa que Aristóteles fornece a essa tese é a de que as proposições a respeito de ações e de condutas, como ficou dito em *EN* I.3, 1094b 11-27, contam com elevado grau de flutuações. Isso é o caso justamente porque aquilo que é moralmente correto a ser feito depende de uma série de fatores circunstanciais que deverão ser levados em consideração pelo agente moral, que avaliará o que é mais apropriado a cada ocasião e produzirá uma ação de acordo com o ὀρθός λόγος<sup>21</sup> (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) (cf. 1103b 30 – 1104a 10). Para elucidar seu ponto, Aristóteles recorre a uma comparação com a medicina: do mesmo modo que um médico precisa, para além de um conhecimento técnico já consolidado, de um conhecimento específico a respeito do que deve ser feito a cada circunstância para tratar pacientes que são sempre singulares, um agente moral também precisa levar em consideração aquilo que é o mais apropriado ao que as circunstâncias de ação demandam (cf. 1104a 5-10). Aqui, convém destacar que Aristóteles está introduzindo de modo protocolar a noção de μεσότης, mediedade, que será mais bem explorada em *EN* II.<sup>22</sup> Exploraremos essa noção a fundo no próximo capítulo, quando tratarmos da definição de virtude do caráter. Por ora, vejamos como Aristóteles a desenvolve na seguinte passagem:

[T5] ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν. πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπ' ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρεσθαι, (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὀρῶμεν· τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίαιαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὖξει καὶ σφύζει. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. ὁ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται, ὁ τε μηδὲν ὅλως φοβούμενος ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων θρασύς· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμίαν ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἄγροικοι, ἀναισθητὸς τις· φθείρεται δὲ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σφύζεται (*EN* II.2, 1104a 10-26).

Embora seja assim<sup>23</sup> a discussão, é necessário tentar fornecer a ajuda que for possível. Portanto, deve-se primeiro reconhecer que tais coisas são naturalmente destruídas pelo excesso e pela falta, como vemos no caso do vigor e da saúde (pois devemos recorrer aos testemunhos visíveis em prol dos invisíveis): os exercícios tanto em excesso quanto em falta destroem o vigor e,

<sup>21</sup> A expressão “ὀρθός λόγος” contém certa vagueza, e julgo que, em certos contextos, é preferível não a traduzir. Algumas são as opções mais satisfatórias: “razão correta” ou “prescrição correta”. Para detalhes sobre as ocorrências dessa expressão e seu significado especialmente no livro VI, sugiro a leitura de Angioni, 2011b. Como explorarei adiante, agir com base no ὀρθός λόγος é agir com base num correto balanceamento dos fatores circunstanciais da ação, cujo resultado será a determinação de uma ação que logre sucesso em atingir a mediedade e realizar o fim da virtude do caráter.

<sup>22</sup> Ao longo deste trabalho, optarei por traduzir a noção de μεσότης pelo termo “mediedade”, seguindo Angioni, 2009b.

<sup>23</sup> O advérbio “assim” está retomando as afirmações de que não há muita fixidez nas proposições éticas e de que é necessário considerar o que é o mais apropriado a cada circunstância.

de modo semelhante, as bebidas e as comidas em excesso ou em falta destroem a saúde, ao passo que os que estão na proporção correta a produzem, aumentam e preservam. Assim se passa também com a temperança, a coragem e as outras virtudes. Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário. Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se intemperante; quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se insensível, por assim dizer. A temperança e a coragem, então, são destruídas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela mediedade.

Aristóteles recorre a uma nova comparação para justificar a tese ii). De acordo com ele, do mesmo modo que existe uma medida apropriada de comida, bebida e exercícios para que a saúde seja produzida e preservada, há também uma medida apropriada segundo a qual as emoções e ações devem ser, respectivamente, sentidas e praticadas a fim de que a virtude do caráter seja consolidada. Essa medida apropriada é tal que ocupa uma posição intermediária entre o excesso e a falta, e é por isso que ela é chamada de “μεσότης”, “mediedade”. Há de se notar que essa é, segundo Aristóteles, a posição de equilíbrio entre dois vícios, o da falta e o do excesso, que destroem tanto a saúde quanto a virtude. No caso da saúde, ela é destruída por um consumo descomedido ou insuficiente de alimentos e bebidas ou por uma prática excessiva ou deficitária de atividades físicas. Outrossim, no caso da virtude, o excesso e a falta de medo, por exemplo, podem levar os agentes morais a, respectivamente, fugirem a tudo, tornando-se covardes, ou a fazerem frente a tudo, tornando-se temerários. A virtude da coragem, em contrapartida, é produzida e preservada pelas ações que visam a mediedade relativa ao medo, e, quanto mais um agente moral se habituar a temer as coisas certas e a fazer frente a elas, mais fácil se tornará, para ele, fazê-lo (cf. 1104a 27 - b3).

Que as teses i) e ii) estejam relacionadas entre si, creio que pode ser depreendido da consideração de que, se aquilo que é moralmente correto a se fazer depende de uma série de fatores circunstanciais e não pode ser determinado com precisão, é bastante natural que a investigação ética aristotélica se ocupe fundamentalmente do que podemos e devemos fazer para nos tornarmos virtuosos, e não da apreensão prévia da natureza da virtude. Porém, o que eu gostaria de destacar neste momento é que essas duas teses também lançam luz ao modo pelo qual o processo de habituação deve ser concebido. O percurso argumentativo de *EN* II.1-2 revela que, para Aristóteles, a consolidação de hábitos que possam vir a engendrar a virtude do caráter não deve ser entendida como um processo mecânico e irrefletido. Em vez disso, tendo em vista que cada circunstância de ação é singular e que, por conseguinte, o agente moral precisa avaliar o que seria o mais adequado a se fazer diante dos fatores pontuais considerados, é imprescindível que, em

alguma medida, o agente moral reflita a respeito de como sua prática regular de ações virtuosas deve se dar<sup>24</sup>. Na próxima seção deste trabalho, mostrarei que a aquisição da virtude do caráter requer que algumas condições suplementares à habituação sejam satisfeitas, e convém afirmar desde já que essas condições mostram que há algum nível de discernimento racional envolvido na prática regular de ações virtuosas e, portanto, no próprio processo de habituação.

Diante de tudo o que expus nesta seção, acredito ter mostrado de modo suficientemente pormenorizado que a primeira condição necessária, mas não suficiente, para a aquisição da virtude do caráter é a prática regular e constante das ações que virão a engendrá-la. Vimos que, do mesmo modo que a habilitação para exercer virtuosamente uma técnica, a exemplo da construção ou da música, depende de um processo de habituação, a prática habitual e refletida de ações virtuosas também é necessária para conferir ao agente moral a habilitação para praticá-las de modo estável e regular. Veremos, na sequência, quais são as condições suplementares à habituação que devem ser satisfeitas a fim de que se diga que uma ação virtuosa é virtuosamente feita.

### **2.3. Condições suplementares à habituação para a aquisição da virtude do caráter**

Aristóteles dedica *EN* II.4 a solucionar uma aparente aporia que poderia ser formulada por um leitor desatento. A importância da argumentação empreendida por Aristóteles nesse capítulo não se limita, porém, à reafirmação das teses defendidas desde o início do livro II. Em verdade, ao estabelecer as condições suplementares à habituação que um agente moral deve satisfazer a fim de que pratique ações virtuosas e consolide a virtude do caráter, o percurso argumentativo de *EN* II.4 dá alguns passos adicionais aos que foram dados nos capítulos anteriores e lança luz a algumas características da virtude do caráter que virão a ser mais bem exploradas em outros momentos da obra. Para que examinemos em que consistem esses passos, começamos por formular a aparente aporia do seguinte modo: se, como foi afirmado ao longo de *EN* II.1-2, um agente moral se torna virtuoso através da prática de ações virtuosas, por que não se pode dizer que, ao praticar um *token* de ação virtuosa, ele já é virtuoso? Afinal, se os homens praticam ações justas

---

<sup>24</sup> Irwin, 1999, p. 193, nota esse ponto e afirma que tornar a virtude uma segunda natureza (cf. 1152a 32) é algo que requer mais do que a mera prática repetitiva e mecânica de ações virtuosas.

e temperantes, eles já são justos e temperantes, assim como, se produzem uma performance musical, já são músicos (cf. 1105a 17-21).

Aristóteles começa a desenvolver sua resposta a esse impasse através da seguinte consideração: nem mesmo no caso das artes e da técnica a realização de um *token* de boa performance é suficiente para que se diga que o agente que a produziu o fez com base em sua excelência, já que é possível fazê-lo por acaso ou com a ajuda de outrem (cf. 1105a 21-23). Para elucidar seu ponto, Aristóteles nos fornece dois exemplos, o de alguém que sabe ler e escrever e o de um músico. Do mesmo modo que é possível utilizar a linguagem de modo correto por mero acaso ou com a ajuda de outrem, também é possível produzir uma performance musical satisfatória por acaso ou com a ajuda de um instrutor. Com efeito, alguém que esteja aprendendo a tocar algum instrumento musical pode, por acaso, executar bem algum exercício pontual, mas isso não significa que essa execução tenha sido feita com base numa habilitação já consolidada em alto nível e com base em um conhecimento musical. Desse modo, apenas se dirá que um músico é virtuoso quando ele, à semelhança de um músico que já é virtuoso no desempenho de sua atividade, produzir boas performances musicais com regularidade e com base em um conhecimento musical (cf. 1105a 24-26).

Apesar de Aristóteles recorrer mais uma vez à comparação entre a técnica e a virtude do caráter, ele não tarda em afirmar que essa comparação não é totalmente correta. Para explorarmos esse ponto, vejamos o que Aristóteles afirma na seguinte passagem:

[T6] ἔτι οὐδ' ὅμοιον ἐστὶν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν· τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς· ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ (EN II.4, 1105a 26-33).

Ainda, não é semelhante o caso das técnicas e o da virtude, pois as coisas produzidas pela técnica têm em si próprias o seu bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que as que são geradas pelas virtudes são praticadas com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age de um certo modo: primeiramente, sabendo; em seguida, escolhendo, e escolhendo pelas coisas em si mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e sem vacilo.

Esse trecho é central em EN II.4 sobretudo por duas razões. Em primeiro lugar, porque mostra que a comparação entre a técnica e a virtude do caráter pode ser feita apenas sob o aspecto de que ambas pressupõem, como condição de engendramento, um processo de habituação. Isso significa que, para que um músico se torne virtuoso em sua

atividade e para que um agente moral venha a adquirir a posse da plena virtude, é necessário que haja a prática regular e constante, respectivamente, de boas performances musicais e de ações virtuosas. Porém, embora as características extrínsecas de uma performance musical sejam suficientes para que se diga que ela é uma boa performance musical, o mesmo não ocorre em relação à ação virtuosa. Em virtude disso, destaco que a importância desse trecho reside, em segundo lugar, no fato de que Aristóteles estabelece quais são as condições suplementares à habituação que devem ser satisfeitas pelo agente moral a fim de que suas ações sejam virtuosas não apenas extrinsecamente, mas sobretudo intrinsecamente. Essas condições são as seguintes: o agente moral deve a) saber o que está fazendo; b) escolher a ação, e escolhê-la por si mesma (δι' αὐτά), i.e., pelo seu valor moral intrínseco; c) realizá-la de modo firme e sem vacilo (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως).

Começo por analisar a condição a). O requisito de saber o que se está fazendo é introduzido em 1105a 31 através de um particípio perfeito do verbo οἶδα, εἰδώς. Uma questão pertinente que surge neste momento é saber qual é a força desse requisito, isto é, se o agente moral deve possuir um conhecimento refinado sobre teoria ética ou se lhe basta apenas ter o conhecimento genérico de que está a praticar uma ação virtuosa. Na minha visão, a segunda opção interpretativa é a mais promissora. Em primeiro lugar, porque Aristóteles fez questão de ressaltar que sua investigação ética tem como objetivo central não um conhecimento estritamente teórico da natureza da virtude, mas sim uma compreensão acerca de como, a partir daquilo que é exequível por nós, podemos nos tornar virtuosos (cf. 1103b 26-29). Desse modo, se Aristóteles estivesse, com a condição a), exigindo que o agente moral fosse um *expert* em teoria ética, então haveria uma grande dificuldade em justificar como as passagens de 1103b 26-29 e 1105a 26-33 podem compor um todo argumentativo coeso e consistente. Em segundo lugar, porque, ao discutir a atribuição de responsabilidade moral em *EN* III.1, Aristóteles defende que uma das condições sob as quais um agente pode ser eximido da responsabilidade moral é aquela em que este age por ignorância, e não em ignorância (ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα) (cf. 1110b 24-25)<sup>25</sup>. Um dos exemplos que Aristóteles

---

<sup>25</sup> Neste trabalho, não tratarei em profundidade da noção de responsabilidade moral e das condições de sua atribuição. Apenas para justificar a menção a *EN* III.1, capítulo dedicado à discussão sobre voluntariedade da ação e responsabilidade moral, teço as seguintes considerações. Não há uma identificação imediata entre uma ação ser involuntária e o agente moral ser eximido da responsabilidade por ela. Aristóteles é bastante exigente quanto à atribuição da responsabilidade moral. Os casos em que o agente moral *poderá* ser eximido da responsabilidade por suas ações são estes: a) quando a ação for forçada e, naturalmente, involuntária. A noção de força aqui é pensada no sentido de força física, a exemplo de alguém que leva um soco ou de um marinheiro que tem sua rota subitamente alterada pela força do vento e acaba se encontrando numa ilha distante (cf. 1110b 1ss). Em segundo lugar, b) em alguns casos de ações mistas, quando o agente moral agir

fornece é o de alguém embriagado que, em função da embriaguez, age como não deveria (cf. 1110b 25-27). O que Aristóteles parece ter em vista com esse exemplo é que alguém embriagado não raro perde a consciência e o controle sobre o que está fazendo, mas isso é diferente de agir por ignorar algum fator circunstancial que, embora fosse relevante para a ação, o agente moral não tinha condições de saber<sup>26</sup>. Em outras palavras, estava sob o poder do agente moral a escolha de beber ou de não beber, e o fato de ele agir em ignorância em função da embriaguez não constitui uma desculpa para que ele seja eximido da responsabilidade moral por suas ações. Isso também sugere, na minha visão, que o requisito do conhecimento, avançado em 1105a 31, não diz respeito a um conhecimento semelhante ao de um *expert*, mas sim a um conhecimento vago do que se está fazendo. Em terceiro lugar, porque Aristóteles afirma, em 1105a 33 – b4, que o requisito do conhecimento não é o mais relevante para a aquisição da virtude do caráter. Com isso, Aristóteles parece relegar o conhecimento a um segundo plano. Porém, em *EN* V.9, 1137a 4-26, Aristóteles retoma a condição a) e argumenta que o conhecimento objetivamente relevante para o engendramento da virtude do caráter é mais refinado e exige o devido balanceamento dos fatores envolvidos em uma circunstância de ação. Esse tipo de conhecimento, como veremos, é de competência da *phronēsis* e não diz respeito a um conhecimento vago, similar ao de um médico que domina um manual de medicina, mas não é capaz de determinar, à luz das singularidades de cada paciente, qual deve ser o tratamento correto em cada caso considerado. Por todas essas razões, julgo que a segunda opção interpretativa e, de fato, a mais conveniente e pode ser sintetizada do seguinte modo: ao realizar uma ação virtuosa, o agente moral deve saber que está praticando uma ação virtuosa. Entretanto, isso não significa de modo algum que não seja importante, para Aristóteles, que o agente moral seja capaz de explicar, com base nos fatores explanatoriamente mais apropriados, o porquê de suas ações serem virtuosas. Estou apenas a defender que, no contexto argumentativo de *EN* II.4 que está sob escrutínio, o tipo de conhecimento que Aristóteles mobiliza na condição a) é bastante genérico<sup>27</sup>.

---

mal mesmo sem o querer e depois de suportar uma pressão sobre-humana (cf. 1110a 20-29). Em terceiro lugar, c) em ações por ignorância, quando o agente age mal por ignorar algum fator singular da ação, e isso lhe produz arrependimento (cf. 1110b 20-25). A noção de arrependimento aqui mobilizada deve ser entendida num sentido bem estrito: um agente moral terá agido com arrependimento se, ao tomar consciência do fator relevante que ele ignorava no momento da ação, ele desejar que tivesse agido de outro modo.

<sup>26</sup> Brown, 2009, p. 219 explora bem esse ponto.

<sup>27</sup> Não podemos perder de vista que a *phronēsis*, sendo uma virtude intelectual, requer tempo e experiência para se consolidar (cf. 1103a 15-17). É evidente, assim, que um agente moral que esteja no início do

Passo a tratar, agora, da condição b). Ao falar sobre escolhas, Aristóteles mobiliza a noção de *prohairesis*. No próximo capítulo deste trabalho, explorarei esse conceito em profundidade. Por ora, limito-me apenas a destacar, em linhas gerais, em que ele consiste e qual é o papel que ele cumpre no contexto argumentativo que estamos analisando. Embora, ao traduzir a expressão “ἔπειτ’ ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι’ αὐτά” (cf. 1105a 31-32), eu tenha empregado o termo “escolha”, essa opção de tradução pode ser bastante desorientadora. Entre os motivos pelos quais isso se dá, destaco o de que o termo “escolha” cobre um campo semântico que nem sempre estabelece diferenças relevantes entre decisões circunstanciais e pontuais, por um lado, e propósitos de vida mais gerais, por outro. Como mostrarei em breve, as *prohairesis* são mais bem compreendidas se tomadas como propósitos de longo prazo que resultam de uma deliberação prévia e que determinam cursos futuros de ação (cf. 1112a 14ss)<sup>28</sup>. Nessa medida, a condição b) explicita que uma ação virtuosa feita virtuosamente é aquela que tem como fundamento bons propósitos e em que esses propósitos são implementados em virtude de si mesmos (δι’ αὐτά), ou melhor, em virtude de seu valor moral intrínseco<sup>29</sup>.

É importante destacar, neste ponto, que ter boas *prohairesis* é uma condição necessária, mas não suficiente para o engendramento da virtude do caráter. Com efeito, todo o percurso argumentativo de *EN* II.1-4 deixa muito claro que a realização da ação virtuosa é uma condição *sine qua non* do engendramento da virtude do caráter. Afinal, Aristóteles fez questão de repetir, em sucessivos passos de seus argumentos, que é por meio de ações virtuosas praticadas regularmente que um agente moral vem a adquirir a habilitação para praticá-las de modo plenamente virtuoso. Assim, a posse da plena virtude exige, como condições necessárias, que o agente moral realize as ações morais em virtude de seu valor moral intrínseco e que tal realização seja implementada com sucesso. Isso significa que, se um agente moral realiza ações tidas como extrinsecamente virtuosas, mas pelas razões equivocadas, não podemos lhe atribuir virtude do caráter. De modo similar, se um agente moral tem boas *prohairesis* e fundamenta suas ações em propósitos

---

processo de habituação que virá a engendrar a virtude do caráter ainda não possui a *phronēsis* habilitada de modo pleno e virtuoso. Nessa medida, seria inconsistente com o percurso argumentativo de *EN* II.1-4 defender a tese de que Aristóteles exige que um agente moral tenha, mesmo no início de seu processo de habituação, um conhecimento refinado do que é preciso ser feito.

<sup>28</sup> As *prohairesis* estão em um plano de generalidade similar ao das máximas, motivações ou intenções.

<sup>29</sup> Alguém poderia formular, neste ponto, a seguinte questão: como conciliar a condição b) com a afirmação de que toda ação tem em vista um fim (cf. 1094a 1-2)? Essa questão repousa sobre um pressuposto de que há uma inconsistência entre o requisito de que as ações devem ser escolhidas por si mesmas e a afirmação de que toda ação tem em vista um fim. Para um tratamento satisfatório dessa aparente inconsistência, bem como de algumas outras, sugiro a leitura de Ackrill, 1997, pp. 212-222.

dotados de valor moral intrínseco, mas falha na execução da ação, tampouco podemos lhe atribuir a virtude do caráter<sup>30</sup>.

Passo a examinar, agora, a condição c). A afirmação de que a ação deve ser feita de modo firme e inalterável (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως) precisa ser tomada com bastante cautela, sob pena de também ser desorientadora. A exigência de Aristóteles é a de que, ao praticar uma ação virtuosa, o agente moral não deve se portar com vacilo interno e insegurança. Para um leitor atento, trata-se de um requisito bastante compreensível, tendo em vista que, se um agente moral pratica uma ação a) com conhecimento e b) em virtude de seu valor moral intrínseco, é bastante improvável que ele a pratique de modo inseguro e vacilante<sup>31</sup>. A ideia de Aristóteles parece ser, simplesmente, a de que uma ação que, apesar de conter características de uma ação virtuosa, é feita de modo titubeante não pode ser considerada, ainda, plenamente virtuosa. Há quem sugira que o requisito c), ao contrário, estabelece uma condição ainda mais forte, a saber, a de que o caráter do agente, uma vez consolidado, seja imutável<sup>32</sup>. Como consequência disso, Aristóteles estaria defendendo a tese do determinismo do caráter. Na minha visão, essa interpretação é bastante problemática, porque decorre de uma leitura desatenta do modo como Aristóteles, ao longo do livro II, estabelece as condições de engendramento da virtude do caráter. Como mostrei até aqui, Aristóteles sustenta, em sucessivas passagens, a importância da habituação e da prática regular de ações virtuosas para a aquisição das virtudes morais. Porém, não há nenhuma evidência textual a favor da tese de que, uma vez adquiridas, as virtudes morais não podem ser perdidas. Ao contrário, o raciocínio de Aristóteles parece deixar bastante claro que a falta de prática de ações virtuosas ou a prática regular de ações contrárias à virtude podem destruir a virtude do caráter, do mesmo modo que um músico pode vir a perder a habilitação para tocar um instrumento de modo virtuoso caso deixe de o praticar por um longo tempo.

Embora a passagem examinada em [T6] enumere explicitamente três condições suplementares à habituação para a consolidação da virtude do caráter, a argumentação desenvolvida ao longo de *EN* II.3 aponta para a existência de uma quarta condição

---

<sup>30</sup> Angioni, 2009b, p. 4, também defende esse ponto de modo bastante claro: “Assim, parece que a posse da virtude moral exige igualmente dois fatores: de um lado, é preciso que a virtude moral seja de fato causa que engendre ações moralmente virtuosas; de outro, é preciso que as ações assim engendradas tenham sido determinadas pela escolha das razões adequadas. Se um desses dois fatores falta a um indivíduo, não podemos lhe atribuir virtude moral”.

<sup>31</sup> Pode ser um bom tópico de investigação futura avaliar se o requisito c) é independente dos requisitos a) e b) ou se, em contrapartida, depende deles. Não tenho uma posição clara sobre isso ainda, mas penso que ambas as teses são defensáveis.

<sup>32</sup> Cf. Taylor, 2006, p. 93-94, por exemplo.

suplementar. Nesse capítulo, Aristóteles afirma que o prazer e a dor que acompanham as ações que praticamos devem ser tomados como sinais de *hexeis* (σημείων δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις) (cf. 1104b 3-5). A noção de *hexis* será mais bem abordada no capítulo seguinte, mas convém destacar desde já que a virtude do caráter é uma *hexis*. Assim sendo, o ponto de Aristóteles é o de que prazeres e dores são sinais objetivamente relevantes que devem ser levados em consideração a fim de que se saiba se a virtude do caráter já foi ou não consolidada, tendo em vista que é em virtude do prazer que praticamos ações moralmente más e em virtude da dor que nos abstermos de ações nobres<sup>33</sup> (διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα) (cf. 1104b 9-11). Duas considerações fazem-se importantes neste momento. A primeira delas diz respeito ao fato de que, ao mobilizar as noções de prazer e de dor, Aristóteles parece não estar pensando exclusivamente em sensações físicas decorrentes da satisfação dos desejos e apetites. Em verdade, Aristóteles tem em mente, também, a ideia de comprazimento com a ação moral. Nesse sentido, um agente moral que, apesar de praticar uma ação extrinsecamente virtuosa e que respeite as condições a), b) e c), não se compraz com a sua realização ainda não pode ser considerado virtuoso. É por essa razão que ele afirma, por exemplo, que um agente moral que se abstenha de prazeres corporais e que se alegre ao fazê-lo é temperante, ao passo que aquele que se condói ao fazê-lo é intemperante (ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος) (cf. 1104b 5-7). A segunda consideração importante a ser feita é a de que a educação correta, para Aristóteles, é aquela que nos ensina a desejar e a sentir prazer pelas coisas certas, na medida certa, nas circunstâncias apropriadas, do modo apropriado etc (cf. 1104b 18-24). Para alguém que tenha lido *EN* II.2 de modo atento, torna-se claro que Aristóteles tem em mente a ideia de que não há uma medida exata em que prazeres e dores devem ser buscados e evitados, mas a educação correta é aquela que ensina que a mediedade relativa a eles deve ser observada.

A fim de que nossa exposição seja mais bem compreendida, consideremos o seguinte exemplo. Suponhamos que, certo dia, uma jovem esteja em sua casa e escute que seu vizinho, um idoso que mora sozinho, grita por socorro. Suponhamos que a jovem

---

<sup>33</sup> É preciso ter cuidado neste ponto. Aristóteles não quer dizer, evidentemente, que o prazer é sempre responsável por ações más e que a dor sempre nos abstém das ações nobres. O que Aristóteles tem em vista é que, buscado de modo desregrado e sem que se observe o preceito da mediedade, o prazer pode ser responsável por ações desprovidas de valor moral. Esse ponto ficará mais claro na sequência.

não tenha relações estreitas com ele, mas saiba que ele não tem filhos e que é proprietário de inúmeros imóveis na cidade. Ao ouvi-lo gritar, ela rapidamente deixa sua casa e se dirige ao vizinho, a fim de o assistir. Ao chegar aos aposentos deste, dá-se conta de que o idoso havia sofrido uma queda e não conseguira se levantar. A jovem, então, auxilia-o e, depois de prestar os cuidados necessários, retorna à sua própria casa. Caso nos atenhamos apenas às características extrínsecas dessa ação, isto é, ao fato de que a jovem prestou assistência cuidadosa ao idoso, não teremos elementos suficientes para avaliar se ela foi, de fato, um *token* de ação virtuosa. Tê-lo-á sido se praticada em consonância com as condições suplementares a), b), c) e d). Em outras palavras, a ação de ajudar o vizinho terá sido virtuosa caso tenha sido realizada a) com conhecimento de que aquela ação era a correta a ser feita, b) com base em um propósito escolhido pelo seu valor moral intrínseco, e não por qualquer outro motivo que a agente moral pudesse ter em vista, a exemplo de alguma eventual recompensa que poderia beneficiá-la, c) de modo resoluto e sem vacilo interno e, por fim, d) com comprazimento. Note-se, porém, que, mesmo que todas essas condições tenham sido satisfeitas, o máximo que podemos dizer é que a ação praticada pode ser tratada como *uma* ação virtuosa, mas isso não significa que a agente moral já consolidou a *hexis* da virtude do caráter. Para que pudéssemos dizê-lo, precisaríamos saber se ela costuma praticar ações desse tipo com regularidade, respeitando todas essas condições<sup>34</sup>.

Com base em tudo o que expusemos nesta seção, estamos habilitados a avaliar, agora, a solução que Aristóteles fornece àquela aparente dificuldade enunciada no início de *EN* II.4. Em 1105b 5-12, ele afirma:

[T7] τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἢ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος καὶ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ [ὁ] οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός (*EN* II.4, 1105b5 -12)

Assim, os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que faria o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam. É, então, dito corretamente que o justo nasce do praticar atos justos e o temperante, do praticar atos temperantes; do não os fazer ninguém sequer se avizinha de tornar-se bom.

---

<sup>34</sup> No próximo capítulo deste trabalho, ficará claro que, para que uma ação conte como virtuosa, é ainda necessário que ela observe as mediedades relativas ao que é mais apropriado ao contexto em que ela está inserida. Essa observância deve se dar de acordo com o *orthos logos* e ser determinada pela *phronēsis*.

Nesse trecho, Aristóteles afirma que as ações são virtuosas quando praticadas do mesmo modo que um agente moral que já consolidou a virtude do caráter as praticaria. Isso significa que não basta simplesmente praticá-las; deve-se, em vez disso, praticá-las respeitando as mesmas condições que um agente moral virtuoso respeitaria ao praticá-las. Assim sendo, as ações que são realizadas ao início do processo de habituação ainda não são plenamente virtuosas, mas são apenas genericamente do mesmo tipo que as ações praticadas por alguém que já adquiriu a plena virtude. Frente a isso, Aristóteles soluciona aquela aparente aporia ao explicitar três pontos. Primeiro, que praticar *uma* ação virtuosa não é suficiente para se dizer que um agente moral é virtuoso, e isso já estava garantido pelos passos argumentativos de *EN* II.1-2. Segundo, que a prática regular e habitual de ações virtuosas é uma condição necessária, mas não suficiente para a aquisição da virtude do caráter. Terceiro, que tanto a posse da virtude artística ou técnica quanto a posse da virtude do caráter exigem a satisfação de condições suplementares. No caso da virtude técnica, a condição suplementar é a do conhecimento. No caso das virtudes do caráter, as condições suplementares são as enunciadas em a), b), c) e d). Portanto, um agente moral adquirirá a plena virtude quando praticar as ações virtuosas do modo apropriado, que é o mesmo modo pelo qual um agente moral que já a detém as pratica.

Concluimos, pois, o primeiro capítulo deste trabalho com um tratamento suficientemente pormenorizado dos principais passos argumentativos desenvolvidos por Aristóteles ao longo dos primeiros quatro capítulos do livro II da *Ethica Nicomachea*. A partir de uma reconstrução dos argumentos que lançam luz à importância de se compreender a divisão entre as partes da alma e a maneira pela qual essa divisão se relaciona às virtudes, exploramos quais são as condições necessárias que, somadas ao processo de habituação, são capazes de engendrar a virtude do caráter. No próximo capítulo, abordaremos a definição de virtude do caráter e analisaremos cada um de seus passos.

### 3. Capítulo 2: Exame da definição de virtude do caráter e da interdependência entre esta e a *phronēsis*

Em *EN* II.6, 1106b 36 – 1107a 2, Aristóteles apresenta a seguinte definição de virtude do caráter: “A virtude é (df.) ( $\alpha$ ) uma *hexis* ( $\beta$ ) ligada à *prohairesis*, ( $\gamma$ ) residindo na mediedade (*mesotēs*) relativa a nós, ( $\delta$ ) determinada pela razão (*logos*) e ( $\epsilon$ ) tal como o *phronimos* a determinaria”<sup>35</sup> (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν). Discutirei, neste capítulo, cada um dos passos dessa definição. Na primeira seção, abordarei os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ). Mostrarei, inicialmente, em que consiste dizer que a virtude do caráter é uma *hexis* e, em seguida, de que modo Aristóteles concebe as *prohairesis* e a relação destas com a virtude. Na segunda seção, abordarei o passo ( $\gamma$ ). Examinarei de que modo Aristóteles discute o conceito de mediedade no contexto argumentativo de *EN* II.6 e por que razão essa noção deve ser compreendida sob um aspecto qualitativo. Na terceira seção, abordarei o passo ( $\delta$ ) e examinarei ao menos dois sentidos em que o termo “*logos*” pode ser tomado. Na quarta seção, abordarei o passo ( $\epsilon$ ) e mostrarei em que medida existe uma relação de interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter.

#### 3.1. A virtude do caráter enquanto ἕξις προαιρετική (*hexis proairetikē*)

Começo por tratar do passo ( $\alpha$ ). Aristóteles dedica *EN* II.5 a investigar se as virtudes são emoções (πάθη), capacidades (δυνάμεις) ou habilitações (ἕξεις) (cf. 1105b 20). Por “emoções”, refiro-me a apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, e em geral tudo a que se segue prazer e dor (λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλας οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη) (cf. 1105b 21-23). Por “capacidades”, refiro-me àquilo em virtude do que dizemos que somos afetados pelas emoções (δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα) (cf. 1105b 23-24). Por “habilitações”, refiro-me àquilo em virtude do que somos capazes de nos portar bem ou mal diante das emoções (ἕξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς) (cf. 1105b 25-26). Na sequência, Aristóteles afirma que a virtude do caráter não consiste em emoções, porque os homens não são considerados moralmente bons ou maus em razão do que sentem, mas sim em função de

---

<sup>35</sup> Cf. Angioni, 2009b, p. 1. Na nota 2 dessa página, Angioni aponta que há algumas discussões filológicas importantes a respeito dessa definição de virtude do caráter. Tais discussões se dão sobre o caso dativo ou nominativo do participio “ὠρισμένη” no passo ( $\delta$ ). Lendo-o no nominativo, ele concorda nominalmente com “ἕξις”, o que resulta na interpretação de que a *hexis* é determinada pela razão; no dativo, porém, ele concorda nominalmente com “μεσότητι”, donde se segue que é a mediedade que é determinada pela razão.

suas virtudes e de seus vícios, além de que o elogio e a censura morais não se atribuem a um agente moral em razão de suas emoções (cf. 1105b 28 – 1106a 2). Tampouco seriam as virtudes capacidades, tendo em vista que os homens não são bons ou maus em razão de sua capacidade de sentir pontualmente as emoções, além de que essa capacidade lhes é dada por natureza, ao passo que as virtudes são adquiridas e consolidadas pela prática (cf. 1106a 6-10). Assim sendo, conclui Aristóteles, se as virtudes não são nem emoções, nem capacidades, elas são *hexeis* (cf. 1106a 10-13).

Embora a argumentação empreendida em *EN* II.5 possa dar a impressão de que Aristóteles estaria fazendo, nesse capítulo, algumas considerações inéditas sobre a natureza da virtude, julgo que Aristóteles não está acrescentando nada de novo ao que já fora dito nos capítulos anteriores. Primeiro, porque a noção de *hexis* já figurara nos argumentos desenvolvidos ao longo de *EN* II.1-5 e até mesmo em *EN* I.13 (cf. 1103a 9). Segundo, porque Aristóteles já havia deixado claro que a prática regular e constante de ações virtuosas é uma condição necessária para a aquisição da virtude do caráter. Dizer, portanto, que a virtude do caráter é uma *hexis* não é algo que apresente qualquer novidade em relação a tudo o que já havia sido dito antes de *EN* II.5. Para que meu ponto fique mais claro, examinemos cuidadosamente a noção de *hexis*.

Em grego clássico, o termo “ἕξις” é uma substantivação do verbo “ἔχειν”, cujo sentido mais imediato é o de “ter à mão”, “dispor de algo”. Entretanto, ocorre, como é comum em diversas línguas naturais, que um mesmo verbo pode ser utilizado de diferentes modos, sendo que, em algumas construções, seu sentido original pode ser alterado. No caso do verbo “ἔχειν”, há um uso específico em que ele é acompanhado de um verbo no infinitivo, e esse uso cobre os sentidos de “poder fazer algo”, “estar apto a fazer algo”, “saber fazer algo”. Em construções desse tipo, o verbo “ἔχειν” indica uma competência ou habilidade que o sujeito da oração tem para realizar a ação denotada pelo verbo que, nessas construções, está no infinitivo. Assim sendo, o termo “*hexis*” indica uma competência ou habilidade de que o indivíduo que a possui dispõe. Trata-se, precisamente, de uma habilitação consolidada em um alto nível, que decorre de uma prática regular e constante das atividades para cuja realização ela virá a se tornar uma habilitação (cf. 1103b 6-21, 1104a 27-29, 1104b 19-21, 1105a 14-16). Portanto, dizer que um indivíduo tem uma certa *hexis* equivale a dizer que ele dispõe de uma habilitação já

consolidada que lhe permite praticar, de maneira confiável e regular, ações de um certo tipo genérico<sup>36</sup>.

Ora, se o conceito de *hexis*, tal como o caracterizamos, remete a uma competência consolidada de modo estável através da prática regular das atividades das quais ela é uma habilitação, é evidente que a *hexis* da virtude do caráter é tal que habilita o agente moral que a possui a praticar regularmente as ações pelas quais a virtude do caráter se caracteriza, a saber, as ações virtuosas. Isso significa duas coisas: primeiro, que é pela prática de ações virtuosas que a *hexis* da virtude do caráter é adquirida e consolidada, como ficou claro em *EN* II.1-4; segundo, que, uma vez consolidada, essa *hexis* é também a responsável por permitir que o agente moral continue a praticar as mesmas ações virtuosas. Note-se, porém, que nenhum desses dois pontos é inédito no percurso argumentativo de Aristóteles, porque eles já estavam sendo levados em conta desde o final do livro I e os capítulos iniciais do livro II. Desse modo, ao apresentar a definição de virtude do caráter, é plenamente compreensível que Aristóteles não precise fazer qualquer menção ao requisito da prática habitual de ações virtuosas, porque esse requisito já está contido na própria noção de *hexis*<sup>37</sup>.

Antes de prosseguir ao exame dos demais passos da definição de virtude do caráter, gostaria de tecer algumas considerações adicionais a respeito da noção de *hexis* e de sua relevância no contexto de *EN* II.5-6. Em primeiro lugar, a maneira pela qual Aristóteles caracterizou a noção de *hexis* em 1105b 25-26 não me parece plenamente satisfatória, haja vista que ele o fez em termos não de uma habilitação consolidada por atividades genericamente de um mesmo tipo, mas sim de como nos dispomos em relação às emoções. Isso, no entanto, não é inconsistente com o modo como tratei da noção de *hexis*, pois está implícito naquela passagem que é em virtude de *hexeis* pressuporem uma prática regular de ações de um certo tipo que nós nos dispomos em relação às emoções de um modo ou de outro, a depender de como tal prática habitual tiver sido engendrada. Por exemplo, é em virtude de regularmente praticar ações corajosas que um agente moral

---

<sup>36</sup> Outras opções de tradução são “disposição”, “estado disposicional”, “estado de caráter” etc. Julgo, no entanto, que nenhuma delas é plenamente satisfatória, ora porque podem dar margem a uma interpretação equivocada segundo a qual Aristóteles supostamente estaria preocupado com estados subjetivos do agente, independentemente dos fatores objetivos relevantes para a consolidação da virtude do caráter, ora porque não lançam luz ao que é o mais importante de uma *hexis*, a saber, o fato de que ela depende de uma série de fatores diacrônicos. Por essas razões, costumo optar por transliterar o termo grego em vez de o traduzir.

<sup>37</sup> Angioni, 2009b, p. 6, também explora esse ponto: “Nesse contexto argumentativo [no contexto de *EN* II.1-5], é bem evidente que a virtude moral é uma disposição pela qual somos aptos a agir virtuosamente, ou seja, é bem evidente que a virtude moral é de certo modo causa eficiente eficaz da ação virtuosa. Aristóteles não precisa, nesse contexto, ressaltar que a virtude moral é uma disposição que nos torna aptos a perpetrar ações virtuosas. Isso já está garantido”.

se dispõe de certo modo em relação ao medo, e é nesse sentido que a virtude da coragem, sendo uma *hexis* para praticar ações corajosas, habilita o agente a se portar daquele modo diante do medo<sup>38</sup>. Em segundo lugar, não se deve pensar que a noção de *hexis* é mobilizada apenas para tratar de habilitações morais. Como acredito ter deixado claro, a condição necessária para a consolidação de uma *hexis* é a prática regular das atividades que virão a caracterizar o seu tipo. Isso significa, por exemplo, que um músico que virtuoso é aquele que já consolidou uma *hexis* musical por meio da qual é capaz de produzir, regularmente, boas performances musicais. Em terceiro lugar, o fato de Aristóteles subsumir a prática regular de ações virtuosas à noção de *hexis* não deve ser tomado como uma suposta indicação de que as condições suplementares à habituação seriam necessárias apenas para garantir a aquisição e a consolidação da *hexis* da virtude do caráter, como se, uma vez adquirida a virtude, elas não precisassem mais ser observadas. Como fiz questão de enfatizar, a virtude do caráter é uma habilitação que, uma vez consolidada, capacita-nos a praticar as ações virtuosas, e isso pressupõe, evidentemente, que todas as condições suplementares à habituação sejam conjunta e continuamente respeitadas e satisfeitas. Por fim, conquanto Aristóteles tenha chegado à conclusão, em *EN* II.5, de que a virtude do caráter é uma *hexis*, é apenas em *EN* II.6 que ele irá explicitar por qual tipo de *hexis* a virtude do caráter é caracterizada. Uma especificação satisfatória desse ponto está indicada sobretudo nos passos ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) da definição de virtude do caráter, como mostrarei em breve.

Passo a tratar, agora, do passo ( $\beta$ ). A afirmação de que a virtude do caráter é uma *hexis prohairetikē* pode parecer, à primeira vista, pouco elucidativa em relação ao propósito de Aristóteles de caracterizar aquela noção. Julgo, com efeito, que uma correta compreensão dessa expressão requer um exame cuidadoso de ao menos dois pontos. O primeiro deles diz respeito à caracterização da noção de *prohairesis*, a respeito da qual tratamos apenas de modo protocolar no capítulo anterior. O segundo deles consiste em avaliar qual é o sentido exato da interconexão entre os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) na definição de virtude do caráter. Para que esses dois pontos sejam bem compreendidos, examinarei,

---

<sup>38</sup> Angioni, 2009b, pp. 7-8, trata desse ponto de modo bastante satisfatório e ressalta que, ao afirmar que “toda virtude faz que seu possuidor fique em boas condições e propicia-lhe um bom desempenho em sua atividade própria” (cf. 1106a 15-17), Aristóteles quer salientar “que a virtude tem papel causal relevante para o bom desempenho da atividade própria daquilo de que é virtude. E Aristóteles quer ressaltar isso para enfatizar que, quando se diz que a virtude moral é uma *hexis*, é desse tipo de *hexis* que se trata: uma disposição que habilita o objeto virtuoso a desempenhar bem sua função. Portanto, dizer que a virtude moral é uma *hexis*, nesse contexto, consiste em assumir que a virtude moral é uma disposição para praticar ações virtuosas”.

primeiramente, o conceito de *prohairesis* e o modo pelo qual Aristóteles o caracteriza no contexto argumentativo de *EN* III.2. Em seguida, procurarei explicitar o que Aristóteles parece ter em mente ao afirmar que a virtude do caráter é uma *hexis prohairetikē*.

Após dedicar *EN* III.1 à discussão da voluntariedade da ação e da responsabilidade moral, Aristóteles afirma, em *EN* III.2, que é necessário investigar a noção de *prohairesis*, pois ela está mais intimamente vinculada à virtude e, além disso, distingue o caráter dos agentes morais melhor do que as ações o fazem (*προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων*) (cf. 1111b 5-6). Aos olhos de um leitor atento, essa afirmação parece ser bem justificada, tendo em vista que as características extrínsecas de uma ação não são suficientes para assegurar que ela é de fato virtuosa, ao passo que agir com base em propósitos dotados de valor moral intrínseco pode ser mais satisfatório para indicar que o agente moral realiza a ação extrinsecamente virtuosa pelos motivos que também são os corretos. Embora isso seja verdadeiro, julgo que o primeiro passo para que se entenda de modo satisfatório o que são as *prohaireseis* e qual é seu lugar na teoria ética aristotélica consiste em reconhecer que, ao longo de todo o percurso de *EN* II.1-4, Aristóteles reiterou diversas vezes que a prática bem-sucedida de ações virtuosas é uma condição necessária para a aquisição da virtude do caráter. Enfatizar esse ponto pode soar repetitivo e enfadonho, mas é absolutamente fundamental, sob pena de se cometer o equívoco de pensar que ter bons propósitos, independentemente da consecução das ações virtuosas, seria uma condição suficiente para a posse da virtude do caráter. Frente a essas considerações, a seguinte questão poderia ser levantada: embora a posse de boas *prohaireseis* não seja uma condição suficiente para a aquisição da virtude do caráter, o que é que as torna tão relevantes a ponto de constituírem uma condição necessária para o engendramento da virtude?<sup>39</sup>

Para responder a essa questão, começo por examinar de que modo Aristóteles desenvolve uma caracterização da noção de *prohairesis* em *EN* III.2. Para que minha exposição seja mais bem compreendida, tomarei, quando pertinente, a expressão “escolha

---

<sup>39</sup> Note-se que essa questão não deve ser compreendida como uma mera reformulação da questão de saber o que são as *prohaireseis*. Trata-se, em verdade, de uma questão que, ao pressupor uma caracterização satisfatória do conceito de *prohairesis*, busca uma justificação de sua relevância na teoria ética aristotélica. Em outras palavras, qual é o fator explanatório que explica o porquê de as *prohaireseis* serem tomadas por Aristóteles como uma condição necessária para a aquisição da virtude do caráter? Um tratamento exaustivo dessa questão exigiria um exame metódico de como as *prohaireseis* são tratadas em outros contextos argumentativos que não os dos livros II e III. Apesar disso, creio que, ao tratar do modo como essa noção é caracterizada em *EN* III.2, serei capaz de fornecer ao menos uma resposta satisfatória àquela questão.

deliberada” como tradução provisória para o termo “*prohairesis*”. Após justificar a importância de se investigar essa noção (cf. 1111b 5-6), Aristóteles afirma que a *prohairesis* é voluntária e que, apesar disso, nem tudo o que é voluntário é ou envolve uma escolha deliberada, pois o que é voluntário se aplica a mais casos (ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δέ, ἀλλ’ ἐπὶ πλεον τὸ ἐκούσιον) (cf. 1111b 6-8)<sup>40</sup>. O que Aristóteles pretende mostrar com isso é que não existe uma coextensão entre as noções de *prohairesis* e de voluntário (ἐκούσιος), tendo em vista que crianças e animais também são capazes de agir voluntariamente, mas não a partir de escolha deliberada (τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐ) (cf. 1111b 8-9). Na sequência, Aristóteles afirma que a *prohairesis* também não é apetite, impulso, desejo ou uma opinião (cf. 1111b 10-12). Primeiro, porque *prohairesis* não é comum a seres não racionais, ao passo que apetite e impulso o são (cf. 1111b 12-13); segundo, porque as ações feitas por impulso são ainda menos parecidas com ações feitas por escolha deliberada (cf. 1111b 18-19). A *prohairesis*, continua Aristóteles, também não é desejo, pois, embora seja possível desejar coisas impossíveis (cf. 1111b 20-21), a escolha deliberada só pode se dar a respeito das coisas que podemos fazer a partir de nossos próprios esforços (cf. 1111b 23-26). Ademais, o desejo relaciona-se sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada relaciona-se às coisas que conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος) (cf. 1111b 26-27), de modo que ela está relacionada às coisas que estão sob nosso poder (ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῶν εἶναι) (cf. 1111b 30). Por essa razão, a *prohairesis* também não é uma opinião, pois a opinião parece se relacionar a todo tipo de coisas e é discriminada pela sua verdade ou falsidade, ao passo que a escolha deliberada é discriminada por seu valor moral bom ou mau (cf. 1111b 30-35). Logo, se a *prohairesis* não é apetite, impulso, desejo e opinião, Aristóteles conclui que ela é resultado de uma deliberação prévia, pois ela envolve razão e pensamento (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας) (cf. 1112a 15-16), e até o seu nome, “*prohairesis*”, parece aludir ao que é escolhido antes de outras coisas (ὑποσημαίνειν δ’ ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν) (cf. 1112a 16-17).

---

<sup>40</sup> Não entrarei em detalhes a respeito da noção de voluntariedade. Para os meus propósitos, basta indicar que uma ação voluntária é aquela cujo princípio de movimento é interno ao agente, estando este ciente das circunstâncias particulares da ação (τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότε τὰ καθ’ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις) (cf. 1111a 22-24). Em que consiste esse princípio de movimento e qual a força do requisito do conhecimento das circunstâncias da ação são questões pertinentes, mas que fogem aos limites deste trabalho. Penso que, para nós, é suficiente tratar da voluntariedade sob a seguinte descrição genérica: é voluntária a ação que, de algum modo, parte do agente, tendo ele consciência do que está fazendo no momento da ação.

Os argumentos que Aristóteles desenvolve até chegar à conclusão de que a *prohairesis* é resultado de uma deliberação prévia parecem, por si só, sólidos e convincentes. Embora eu não tenha a pretensão de tratar de todos os passos argumentativos empreendidos em *EN* III.2, farei algumas considerações que, a meu ver, são imprescindíveis para que consiga responder àquela questão formulada anteriormente. A primeira consideração diz respeito à afirmação de que a escolha deliberada se relaciona às coisas que conduzem ao fim, e não ao fim (cf. 1111b 26-27). Aristóteles procura justificar essa afirmação através de alguns exemplos, dos quais cito este: nós desejamos ser saudáveis, mas aquilo que é objeto de escolha não é a saúde, e sim as coisas que, se realizadas, conduzirão à saúde. O ponto de Aristóteles é bastante simples e consiste em reconhecer que não está sob nosso poder a escolha de ser saudáveis, mas sim dos meios que nos levarão a sê-lo. É importante pontuar que o emprego do termo “meios” deve ser feito com bastante cautela. Fiz questão de ressaltar que a expressão utilizada por Aristóteles é “as coisas que conduzirão ao fim” (τὰ πρὸς τὸ τέλος), e não o fiz por acaso. De fato, o termo “meio” não raro induz a que se pense nos instrumentos por meio dos quais certo alvo ou objetivo será implementado. Embora esse uso também seja reconhecido por Aristóteles, a expressão “τὰ πρὸς τὸ τέλος” cobre um outro sentido que não é o de um instrumento para o fim almejado, mas sim o de algo constitutivo dele. Por exemplo, praticar exercícios físicos com regularidade e ter uma alimentação equilibrada podem ser meios através dos quais a saúde será produzida e mantida, mas eles também constituem, em certo sentido, a própria saúde. Esse segundo sentido é, predominantemente, o que Aristóteles parece ter em vista quando afirma que a *prohairesis* diz respeito às coisas que conduzem ao fim<sup>41</sup>.

A segunda consideração importante a ser feita nesse estágio de minha exposição diz respeito ao termo “*prohairesis*”. Ao final de *EN* III.2, Aristóteles afirmou que esse termo parece aludir àquilo que é escolhido antes de outras coisas (cf. 1112a 16-17). O termo “προαίρεσις” é uma substantivação do verbo “προαίρέω”, formado pelo prefixo

---

<sup>41</sup> A respeito da discussão sobre os sentidos de “meios”, sugiro a leitura de Urmson, 1988, pp. 49-53; Taylor, 2006, p. 154; Brown, 2009, pp. 219-220; Irwin, 1999, p. 205. É importante deixar claro que, em certo sentido, as *prohairesis* também podem ser consideradas como fins. Retomando o exemplo da saúde, suponhamos que, em certo momento da minha vida, estabeleço o alvo bastante genérico de ser saudável. Em vista desse fim, delibero sobre os cursos de ação que precisarei implementar para realizá-lo e, como resultado dessa deliberação, formulo as *prohairesis* de, por exemplo, ter uma alimentação saudável, praticar esportes regularmente, dormir uma quantidade adequada de horas por noite, evitar bebidas alcoólicas etc. Cada uma dessas *prohairesis* é “meio” para a implementação do fim de ser saudável, mas é perfeitamente razoável considerar, por exemplo, que a prática regular de esportes constitui a própria saúde. Retomarei esse ponto adiante, no terceiro capítulo deste trabalho.

“προ” e pelo verbo “αἰρέω”. Entre os diferentes sentidos que o prefixo “προ” pode possuir, dois são os mais relevantes para nós. Em primeiro lugar, o de uma anterioridade temporal e, em segundo lugar, o de “em preferência a alguma outra coisa”. Por sua vez, o sentido literal do verbo “αἰρέω” é “pegar”, “tomar para si”. Assim, o sentido imediato do verbo “προαἰρέω” é “tomar para si de antemão” ou “tomar para si em preferência a alguma outra coisa”, de modo que a *prohairesis* é aquilo que, através de uma deliberação prévia, é tomado ou escolhido (τὸ προαἰρετόν) pelo agente antes de outra coisa ou em preferência a outra coisa. Como enfatizei anteriormente<sup>42</sup>, traduzir o termo “*prohairesis*” por “escolha” não é uma boa opção, pois corre-se o risco de pensar que ele se refere às escolhas pontuais que são feitas em certo contexto de ação. A opção por “escolha deliberada” parece, num primeiro momento, menos desorientadora, porque Aristóteles de fato mobiliza a noção de deliberação e estabelece uma relação entre ela e a *prohairesis*, relação esta que é expressa de forma sucinta no participio perfeito “προβεβουλευμένον”<sup>43</sup>. Entretanto, o problema da opção por “escolha deliberada” está em que, a depender do modo pelo qual se entende o que Aristóteles compreende por deliberação, corre-se um risco similar de tomar as *prohairesis* como escolhas pontuais. Julgo que o sentido que Aristóteles parece ter em mente ao mobilizar essa noção é o de propósitos gerais e vagos que determinam cursos de ação e que revelam o tipo de agente moral que costumamos ser. As evidências textuais a favor dessa interpretação não se exaurem no exame etimológico do termo “*prohairesis*”, mas têm por base, também, a maneira pela qual Aristóteles caracteriza a noção de deliberação e estabelece uma relação entre ela e a *prohairesis*. Conforme mostrarei no terceiro capítulo deste trabalho, a deliberação é um procedimento racional que sempre pressupõe um fim e que calcula os meios adequados de o engendrar (cf. 1112b 12-15, 1112b 31-35), e o resultado desse procedimento racional deliberativo são as *prohairesis* (cf. 1113a 3ss). Porém, as escolhas pontuais feitas por um agente moral dotado de *phronēsis* no contexto singular de uma ação envolvem um correto balanceamento dos fatores relevantes desse contexto e, o que é mais importante, um exame de em que consistiria alcançar a mediedade nessa situação específica, e ambas essas ações, a de balancear os fatores circunstanciais e a de

---

<sup>42</sup> Cf. p. 23.

<sup>43</sup> A articulação entre deliberação e *prohairesis* será explorada em detalhes no terceiro capítulo deste trabalho.

visar a mediedade, são feitas à luz das *prohaireseis*<sup>44</sup>. Note-se, com isso, que as *prohaireseis* estão num nível de generalidade maior que as escolhas pontuais. No entanto, não estou defendendo a tese de que um agente moral não possa, no momento pontual da ação, formular, via deliberação, novas *prohaireseis*. O meu ponto é, simplesmente, o de que, ainda que um agente moral o faça, a deliberação, nos termos em que é tratada por Aristóteles em *EN* III.2-3, difere da decisão pontual, e é por isso que considero que é mais satisfatório tratar as *prohaireseis* como *policies* que determinam cursos de ação que serão implementados à luz do que for mais apropriado a cada circunstância de ação, em observância à mediedade<sup>45</sup>.

Com tudo isso em vista, creio que podemos responder à questão formulada anteriormente do seguinte modo: o que torna as *prohaireseis* tão relevantes a ponto de serem computadas entre as condições necessárias para o engendramento da virtude do caráter são, pelo menos, duas coisas. Em primeiro lugar, elas são relevantes porque estão articuladas com o alvo da virtude do caráter. Essa articulação se explica pelo fato de que elas surgem a partir da deliberação, que tem como objetivo cuidar daquilo que, se levado a cabo de modo apropriado, implementará de modo bem-sucedido o fim da virtude do caráter. Isso significa que, sem boas *prohaireseis*, um agente moral pode até ter consciência do fim moral a ser implementado, mas tal implementação estaria fadada ao fracasso por lhe faltarem os cursos de ação mais apropriados. Em segundo lugar, as *prohaireseis* são relevantes para o engendramento da virtude do caráter porque, se dotadas de valor moral intrínseco, garantem que as ações realizadas pelo agente moral são escolhidas pelos motivos moralmente corretos, de modo que revelam traços de caráter que mostram o tipo de agente moral que ele costuma ser. Vemos, assim, que possuir boas *prohaireseis* é algo que envolve algum tipo de conhecimento a respeito de quais devem ser os melhores propósitos a serem engendrados e, o que é mais importante, por que eles devem ser tomados em detrimento de outros.

Volto minha atenção, agora, para a conexão entre os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) e para o sentido da expressão “*hexis prohairetikē*”. Nela, o termo “*prohairetikē*” consiste em um adjetivo que está qualificando o substantivo “*hexis*”. Na tradução, optei, seguindo Angioni, 2009b, p. 1, por traduzir essa expressão por “*hexis* ligada à *prohairesis*”. Essa

---

<sup>44</sup> Uma explicação apropriada de todos esses passos argumentativos requer que centremos foco em algumas passagens do livro VI. Fá-lo-emos em breve. Por ora, indico a leitura de Angioni, 2009b, pp. 11-12, e 2011b, pp. 310-312.

<sup>45</sup> Todos esses pontos ficarão mais claros adiante, quando examinar em detalhes a noção de *mediedade* e a interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter.

opção de tradução, no entanto, precisa ser justificada. Alguns intérpretes salientam que a terminação “-ikos” remete a uma habilidade ou a uma tendência causativa. Desse modo, dizer que a virtude do caráter é uma *hexis prohairetikē* significaria dizer que ela é uma habilitação que “forma *prohaireseis*”, “tende a formar *prohaireseis*”, “promove *prohaireseis*”, “contribui para *prohaireseis*” etc<sup>46</sup>. Embora eu acredite que, nessa ocorrência do termo “*prohairetikē*”, a terminação “-ikē” remeta a essa tendência causativa, as opções de tradução que acabo de apresentar podem dar margem a que se pense que é apenas a virtude do caráter a responsável por gerar, formar ou causar as *prohaireseis*, o que não é totalmente correto. Aristóteles enfatizou, em 1112a 15-16, que a deliberação é um procedimento racional, e procurarei mostrar, em breve, que ela também está sob a alçada da *phronēsis*, e não apenas da virtude do caráter<sup>47</sup>. Por ora, gostaria de salientar que o sentido em que se diz que a virtude do caráter faz a *prohairesis* ser boa é o de que, por ter virtude, um agente moral é capaz de escolher as ações pelo seu valor moral intrínseco. Em outras palavras: a posse da plena virtude é tal que capacita seu possuidor a agir regularmente com base em bons propósitos, e é nisso que repousa a conexão entre os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ), como mostrarei agora.

O passo ( $\alpha$ ) nos mostrou que, sendo a virtude do caráter uma *hexis*, ela consiste numa habilitação para praticar regularmente as ações pelas quais se caracteriza, isto é, as ações virtuosas. O passo ( $\beta$ ), por sua vez, mostrou-nos que a virtude do caráter não é uma *hexis* qualquer, mas sim uma habilitação para praticar as ações que, também em virtude de serem motivadas por boas *prohaireseis*, são as virtuosas. A interconexão entre os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) se dá, portanto, nos seguintes termos: a virtude do caráter é uma habilitação que nos torna capazes de realizar regular e virtuosamente as ações morais que estão em conformidade com os propósitos de longo prazo que, formulados através de deliberação prévia, são dotados de valor moral intrínseco. Em outras palavras, a virtude do caráter é uma *hexis* que nos habilita a escolher as ações morais pelos motivos corretos e a realizá-las em consonância com esses motivos. Há de se notar, com isso, que os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) retomam de modo implícito não apenas a importância do processo de habituação, mas também as condições suplementares a ela, a respeito das quais tratamos no primeiro

---

<sup>46</sup> Cf. Broadie, 1993, p. 78; Taylor, 2006, p. 60 sobre a terminação “-ikē”. Ross, 2009, p. 31, traduz a expressão “*hexis prohairetikē*” por “state of character concerned with choice”. Irwin, 1999, p. 25, opta por “state that decides”.

<sup>47</sup> Mostrarei, adiante, que a deliberação requer o trabalho conjunto da virtude do caráter e da *phronēsis*. A correção moral do desejo envolvido na formulação do propósito é dada pela virtude do caráter (cf. 1144a 6-8, 1145a 3-4), mas é a *phronēsis* a responsável pelo raciocínio deliberativo que dá origem ao propósito.

capítulo deste trabalho. Julgo, portanto, que a opção de tradução mais satisfatória para a expressão “*hexis prohairetikē*” é “*hexis* ligada à *prohairesis*”, já que essa opção preserva a interconexão entre *hexis* e *prohairesis*, mas o faz sem comprometer a divisão de tarefas entre virtude do caráter e *phronēsis*<sup>48</sup>.

Ante tudo o que expus nesta seção, creio que é possível afirmar que começamos a construir uma especificação de qual é o tipo de *hexis* pelo qual a virtude do caráter se caracteriza. Parte dessa especificação repousa na interconexão entre os passos ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) e diz respeito ao fato de que a virtude do caráter nos habilita a praticar as ações virtuosas pelas razões adequadas, isto é, pelas razões dotadas de valor moral intrínseco. Tal especificação também depende, porém, de um exame cuidadoso da noção de mediedade, captada na definição de virtude do caráter pelo passo ( $\gamma$ ). Mostrarei, na próxima seção, que a virtude do caráter é uma *hexis* que nos habilita a agir com vistas à mediedade relativa ao que é mais apropriado a cada circunstância de ação.

### 3.2. A noção de mediedade ( $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) e sua relação com a virtude do caráter

No início de *EN* II.6, Aristóteles afirma que a virtude coloca em boa condição a coisa de que ela é a excelência e torna bom o desempenho de sua função ( $\rho\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta},\ \omicron\tilde{\iota}\ \acute{\alpha}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta},\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\epsilon\ \epsilon\tilde{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\tilde{\iota}\ \kappa\alpha\tilde{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\tilde{\iota}\ \epsilon\tilde{\upsilon}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\iota}\delta\omega\sigma\iota\nu$ ) (cf. 1106a 15-17). Como exemplo, Aristóteles afirma que a virtude do olho torna tanto a ele quanto a sua função bons: é pela virtude do olho que enxergamos bem, e é por isso que ele é bom (cf. 1106a 17-19). Vale destacar que, ao retomar a noção de função ( $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ ), que havia sido abordada no livro I, Aristóteles procura mostrar que a virtude do caráter é uma habilitação que permite aos homens desempenhar bem a atividade própria ao caráter. Sendo assim, dado que o caráter se expressa pela prática regular de ações morais de um certo tipo, a virtude do caráter, como mostrei ao longo da última seção, é uma habilitação que capacita seu possuidor a praticar regularmente as ações virtuosas<sup>49</sup>. Isso está assegurado pelo passo ( $\alpha$ ) da definição de virtude do caráter, e mostrei que esse passo, ao se conectar com o ( $\beta$ ), mostra que a virtude do caráter é uma habilitação que nos capacita a praticar as ações virtuosas em conformidade com boas *prohairesis*, isto é, com propósitos dotados de valor moral intrínseco. Nesta seção, mostrarei em que medida, ao

---

<sup>48</sup> Tratarei disso adiante, mas pode ser elucidativo introduzir, desde já, a divisão de tarefas que Aristóteles estabelece entre virtude do caráter e *phronēsis* em 1144a 7-9: “a virtude do caráter torna o alvo correto, e a *phronēsis* [torna correto] aquilo que leva ao alvo” ( $\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\ \tau\omicron\nu\ \sigma\kappa\omicron\pi\omicron\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\nu,\ \eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \phi\rho\acute{\nu}\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{\varsigma}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ ).

<sup>49</sup> Cf. p. 32, nota 39. Angioni, 2009b, trata desse ponto, como mencionei anteriormente.

afirmar que a virtude do caráter consiste numa mediedade relativa a nós (cf. 1106b 36 – 1107a 1), o passo (γ) lança luz a uma noção que, em consonância com o passo (β), especifica o tipo de *hexis* pelo qual a virtude do caráter se caracteriza.

Em 1106a 26-29, Aristóteles afirma que há dois tipos de mediedade, uma relativa ao objeto (κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) e uma relativa a nós (πρὸς ἡμᾶς), e que a mediedade consiste em uma posição intermediária entre o excesso e a falta (τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως). A mediedade relativa ao objeto consiste naquilo que é equidistante de dois extremos e que é uma única e a mesma medida para todos (λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἔν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν) (cf. 1106a 29-31). Para elucidar seu ponto, Aristóteles recorre ao seguinte exemplo: o número seis é a mediedade entre o dois e o dez, já que o dez excede o seis por quatro unidades e o seis excede o dois por quatro unidades (cf. 1106a 33-35). Desse modo, a mediedade relativa ao objeto é tal que se expressa segundo a proporção aritmética (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν) (cf. 1106a 35-36). Já a mediedade relativa a nós, em contrapartida, é aquilo que, além de não ser nem muito, nem pouco, não é uma única e mesma medida para todos ou em todos os casos (πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἔν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν) (cf. 1106a 31-32). Por exemplo, se, para uma certa pessoa, comer dez minas é muito e comer duas minas é pouco, disso não se segue que comer seis minas será a medida certa, porque pode continuar sendo muito ou pouco. Com efeito, seis minas podem ser pouco para um atleta de alta performance, mas podem ser muito para um iniciante (cf. 1106b 1-4). Por conseguinte, conclui Aristóteles, todo *expert*<sup>50</sup> não apenas evita o excesso e a falta, mas busca e escolhe a mediedade relativa a nós<sup>51</sup> (οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ

---

<sup>50</sup> Optei pelo termo “*expert*” para captar “ἐπιστήμων” porque o exemplo que Aristóteles fornece deixa claro que quem irá determinar a mediedade relativa à quantidade de comida a ser ingerida por cada atleta é o treinador, que é alguém que já possui uma *expertise* capaz de indicar, consideradas as especificidades de cada atleta, a medida certa para cada um. Brown, 2009, p. 215 também lê a passagem desse modo. Taylor, 2006, p.9, também opta pelo termo “*expert*”. Ross, 2009, p. 30, traduz “ἐπιστήμων” por “master of any art”.

<sup>51</sup> Rejeito, desde já, a possibilidade de se interpretar a mediedade relativa a nós como sendo a mediedade relativa ao indivíduo. Como deixarei claro na sequência, Aristóteles está pensando precisamente naquilo que é o mais apropriado a cada circunstância de ação, e não a cada indivíduo. Entendo, porém, que essa interpretação emerge de uma questão legítima: se Aristóteles está pensando no que é mais apropriado a cada contexto de ação, por que ele utiliza a expressão “mediedade *relativa a nós*”? O uso da locução “πρὸς ἡμᾶς” pode, de fato, dar margem a que se pense que a preocupação de Aristóteles é relativa àquilo que é mais apropriado a cada indivíduo, independentemente das circunstâncias de ação. Contudo, interpretá-la desse modo abre espaço a uma série de problemas que podem ser evitados, haja vista que é mais consistente com o percurso argumentativo de Aristóteles entender a expressão “relativa a nós” como “relativa a [o que é mais apropriado a] nós *enquanto seres humanos*”. Esse sentido é proposto por Brown, 1997, p. 78, e julgo que é ele o sentido que capta de modo mais satisfatório o que Aristóteles tem em mente. A ideia por trás da

δε μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς) (cf. 1106b 5-7).

Embora o exemplo mobilizado por Aristóteles seja o de um treinador que, por ser um *expert* em atividades físicas, é capaz de determinar a medida apropriada de comida e de exercícios a cada atleta em específico, julgo que esse exemplo é bastante elucidativo em relação ao sentido em que se diz que a virtude do caráter consiste numa mediedade relativa a nós. Conforme mostrei anteriormente<sup>52</sup>, Aristóteles havia introduzido de modo preliminar o conceito de mediedade em *EN* II.2 através de uma comparação com a medicina. Tal comparação consistia em mostrar que, do mesmo modo que um médico precisa avaliar o tratamento adequado a cada paciente à luz de suas especificidades, um agente moral precisa, em cada circunstância singular de ação, fazer um correto balanceamento de todos os fatores envolvidos, segundo o *orthos logos* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) (cf. 1103b 30 – 1104a 10). O que esses dois exemplos têm em comum é o fato de que a mediedade relativa a nós é sempre determinada com base em uma série de fatores contextuais que precisam ser computados por aquele que, de acordo com o *orthos logos*, é responsável por determiná-la<sup>53</sup>. Nesse sentido, o ponto de Aristóteles é o de que, no caso de contextos morais em que um agente moral está diante de uma circunstância que demanda uma ação, a ação virtuosa será aquela em que, pesados todos os fatores contextuais relevantes, o agente moral logrará sucesso em determinar qual é a ação que melhor se adequa ao peso de cada fator ou, se se preferir, ao que a circunstância em questão demanda. Esse ponto se torna mais claro na seguinte passagem:

[T8] οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρηῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσ' ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς (*EN* II.6, 1106b 18-23).

Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, e isso é característico da virtude.

---

noção de mediedade relativa a nós é, portanto, a daquilo que, considerado a cada contexto singular de ação, realiza nossos propósitos enquanto seres humanos.

<sup>52</sup> Cf. pp. 15-17.

<sup>53</sup> Como mostrarei em breve, é a *phronēsis* quem tem a incumbência de determinar as mediedades de acordo com o *orthos logos*.

Aristóteles procura elucidar, nesse trecho, que existe uma mediedade relativa às emoções e que existe uma relação entre essa mediedade e a virtude do caráter. De fato, Aristóteles introduz alguns parâmetros que fornecem uma especificação à descrição genérica dos fatores singulares envolvidos numa circunstância de ação. Os fatores contextuais objetivamente relevantes que precisam ser levados em consideração a fim de que se atinja a mediedade relativa às emoções são: A) quando (ὅτε) elas devem ser sentidas; B) a respeito de quais (ἐφ' οἷς) objetos; C) em relação a quem (πρὸς οὓς); D) por quais motivos (οὗ ἕνεκα) e E) de que modo (ὡς)<sup>54</sup>. Portar-se em relação às emoções a partir de um devido balanceamento de todos esses parâmetros é a mediedade e o melhor, e isso é característico da virtude. Aqui, é importante destacar que o fato de Aristóteles estabelecer uma identificação entre a mediedade e o melhor (ἄριστον) sugere que é em virtude de alcançar a mediedade que um agente moral é virtuoso<sup>55</sup>. De fato, Aristóteles afirma, na sequência, que também em relação a ações há excesso, falta e a mediedade (ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον) (cf. 1106b 23-24). O que todas essas afirmações deixam claro é que a ação virtuosa é aquela em que o agente moral consegue implementar o fim da virtude do caráter de modo virtuoso, entre outras razões, por ser capaz de determinar as mediedades relativas àquilo que as circunstâncias demandam. Assim, o que Aristóteles tem em vista com o conceito de mediedade é, sobretudo, a eficácia da ação, no sentido de que a ação virtuosa é aquela que, por se adequar ao que é exigido pelo contexto, é a mais eficaz e a melhor.

É conveniente insistir em que há uma objetividade no balanceamento que determinará as mediedades. Essa objetividade consiste na capacidade de o agente moral reconhecer o peso correto de cada um dos fatores envolvidos na singularidade da ação para chegar a uma performance que, por ser a mais apropriada ao que a circunstância demanda, é a virtuosa. É por essa razão que Aristóteles afirma que a virtude do caráter é hábil em mirar e atingir a mediedade (τοῦ μέσου ἄν εἴη στοχαστική) (cf. 1106b 15-16).

---

<sup>54</sup> Convém destacar três pontos. Em primeiro lugar, essa lista de parâmetros não é exaustiva. Aristóteles está apenas mobilizando alguns critérios que podem ser levados em conta no momento da ação, mas é evidente que, sendo cada ação singular, os critérios também podem variar. Em segundo lugar, julgo que o parâmetro E) deve ser lido como uma síntese de todos os parâmetros anteriores. Isso quer dizer que agir do modo apropriado é agir com base na correta ponderação de todos os parâmetros mencionados, bem como de outros que possam vir a compor o cômputo das variáveis contextuais da ação. Em terceiro lugar, a enumeração desses parâmetros recupera, ainda que implicitamente, a importância que Aristóteles atribui à correta educação, na medida em que o agente moral que virá a se tornar virtuoso será aquele que, desde cedo, é ensinado a portar-se do modo apropriado diante de suas emoções e a agir em conformidade com o que é mais apropriado a cada circunstância. Esse ponto é defendido por Taylor, 2006, p. 105, que também lê o parâmetro E) não como um parâmetro adicional, mas como uma síntese dos parâmetros anteriores.

<sup>55</sup> Brown, 2009, p. 216 trata desse ponto.

O emprego do adjetivo “στοχαστικός” remete a uma comparação que pode tornar mais claro o ponto de Aristóteles: do mesmo modo que um arqueiro virtuoso é aquele que mira e acerta o alvo um número significativo de vezes, o agente moral virtuoso é aquele que também o faz em relação à mediedade<sup>56</sup>. Chamar a atenção para esse ponto me parece importante sobretudo por dois motivos. Em primeiro lugar, o fato de a ação de balanceamento pela qual a mediedade se caracteriza depender de fatores objetivos evita que se pense que Aristóteles poderia conceder que, independentemente da ação engendrada, portar-se de certo modo em relação às emoções já seria suficiente para que o agente moral dispusesse de virtude do caráter. Aristóteles não só não concede esse ponto, como também faz questão de deixar claro reiteradamente que a consecução da ação virtuosa é imprescindível para a aquisição da virtude do caráter. Em segundo lugar, se a virtude do caráter é uma *hexis* ligada à *prohairesis* e se, ainda, ela é hábil em mirar e atingir a mediedade um número significativo de vezes, Aristóteles parece conceber uma articulação entre os passos ( $\alpha$ ), ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) da definição de virtude do caráter. Essa articulação pode ser enunciada nos seguintes termos: a virtude do caráter é uma *hexis* que habilita o seu possuidor a, a partir de boas *prohairesis*, implementar o fim moral de modo virtuoso um número significativo de vezes. É nessa medida, portanto, que o passo ( $\gamma$ ) e sua articulação com o passo ( $\beta$ ) fornecem uma especificação satisfatória do tipo de *hexis* que a virtude do caráter é<sup>57</sup>.

A fim de que a noção de mediedade relativa a nós seja mais bem compreendida, proponho o seguinte exemplo. Suponha-se que um agente moral pratique ações temperantes de modo regular e que, em diversos momentos de sua vida, ele tenha formulado, por meio de deliberação prévia, algumas *prohairesis* relativas à aquisição e manutenção da virtude da temperança. Suponha-se que algumas dessas *prohairesis* sejam, por exemplo, propósitos gerais como os de não ingerir bebidas alcoólicas em dias úteis e não consumir uma quantidade de alimentos maior do que a prescrita pelo seu

---

<sup>56</sup> Angioni, 2009c, p. 54 discute o uso do adjetivo “στοχαστικός”: “[...] o que o adjetivo ‘*stochastikos*’ introduz é a noção de alguém que é bom em mirar o alvo, mas bom em mirar o alvo no sentido de que, no mais das vezes, acerta o alvo [...]. O que quero dizer é que acertar o alvo em um número relevante de tentativas inclui-se entre as condições requisitadas para receber o adjetivo ‘*stochastikos*’. Tal adjetivo não remete apenas à ação de mirar o alvo etc., mas remete a tal ação considerada sob o ponto de vista da finalidade a que ela atende, que é acertar o alvo”. Taylor, 2006, p. 103, compartilha da mesma visão de Angioni.

<sup>57</sup> Talvez possamos sintetizar os passos ( $\alpha$ ), ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) na seguinte formulação: a virtude do caráter é uma *hexis* hábil em mirar e acertar a mediedade ( $\xi\zeta\iota\varsigma$  στοχαστική τῆς μεσότητος). Embora Aristóteles não se expresse explicitamente nesses termos, julgo que essa expressão pode ser elucidativa quanto à especificação do tipo de *hexis* que é a virtude do caráter, haja vista que “*mesotētos*” é um genitivo de objeto que complementa a ação para a qual a *hexis* é uma habilitação.

nutricionista. Suponha-se, agora, que esse agente moral tenha sido convidado a participar de uma festa de confraternização organizada por seus colegas de trabalho e marcada para uma quinta-feira. Ao comparecer a ela, o agente moral descobre que, na realidade, não se tratava de uma festa de confraternização, mas sim de uma festa surpresa para comemorar o seu aniversário, que aconteceria dali a poucos dias. Diante desse cenário, o agente moral reavalia aquelas *prohaireseis* à luz do que as circunstâncias em que está inserido demandam e chega à conclusão de que, naquela ocasião, agir de modo temperante consistirá em consumir uma quantidade maior de alimentos do que a quantidade que habitualmente consome e, além disso, ingerir bebidas alcoólicas, mesmo em se tratando de um dia útil. Suponha-se que o agente moral tenha chegado a essa conclusão, por exemplo, após ter ponderado que lhe haviam preparado gentilmente uma festa surpresa, que muitos de seus amigos e colegas de trabalho estavam presentes e lhe prestando as felicitações e que, nessa situação, ater-se inflexivelmente às *prohaireseis* anteriores não seria agir de modo temperante, mas sim não temperante, por não levar em consideração o que era mais apropriado à circunstância em questão. Note-se, portanto, que a mediedade relativa à temperança foi alcançada, nesse exemplo, através de um correto balanceamento das variáveis envolvidas no contexto em que o agente moral estava inserido<sup>58</sup>.

Esse exemplo pode ser útil para ilustrar por que, na minha visão, não faz sentido interpretar a noção de mediedade num sentido quantitativo nem em um sentido relativo ao caráter do agente. O fato de Aristóteles mobilizar termos como o de “excesso”, “falta” e “intermediário” pode dar margem a que se pense que o conceito de mediedade diz respeito a uma quantidade de emoções ou de ações que, independentemente dos fatores envolvidos no contexto de ação em que um agente está inserido, deve ser observada de maneira inalterável. Se esse fosse o caso, teríamos de dizer que a mediedade relativa à temperança, no exemplo acima, consistiria em o agente moral não ingerir bebidas alcoólicas numa quinta-feira nem consumir uma quantidade de alimentos maior do que a prescrita por seu nutricionista. Não é isso, porém, que Aristóteles tem em mente ao tratar da mediedade. Primeiro, porque ele considera que toda ação é singular (cf. 1141b 16ss), de modo que aquilo que é o mais apropriado a uma circunstância pode não o ser a outra, e o agente moral virtuoso e dotado de *phronēsis* deverá ser capaz de determinar em que

---

<sup>58</sup> É preciso ter certo cuidado neste ponto. Alguém poderia ter a impressão de que Aristóteles defende a tese de que o produto final da virtude do caráter é a mediedade. O produto final da virtude do caráter é a ação virtuosa virtuosamente realizada, e uma das condições para que a ação seja realizada desse modo é o correto balanceamento de todos os fatores relevantes envolvidos na circunstância de ação. A ação é, pois, virtuosa por atingir a mediedade e porque a mediedade é a medida apropriada ao que as circunstâncias demandam.

consiste a ação virtuosa em cada circunstância específica. Segundo, porque Aristóteles, além de considerar que as proposições éticas comportam flutuações em virtude de cada ação ser sempre singular (cf. 1094b 11-27, 1104a 10-26), mobiliza exemplos, como o do *expert* em atividades físicas (cf. 1106b 5-7) e o do médico (cf. 1104a 5-10), em que a ação correta é aquela que é engendrada a partir de um cômputo correto do que é o melhor a ser feito em cada contexto, consideradas as especificidades em questão<sup>59</sup>. Tampouco se deve, na minha visão, interpretar o conceito de mediedade num sentido relativo ao caráter do agente. Se Aristóteles concebesse a mediedade nesse sentido, ela seria alcançada em relação às ações que o agente moral costuma engendrar, também de modo independente das circunstâncias singulares de cada ação. Como consequência disso, Aristóteles estaria cedendo espaço a um relativismo moral e a uma perda de objetividade que são inconsistentes com toda a sua exposição, já que ficaria a cargo do agente moral, à luz das ações praticadas regularmente, produzir novas ações que estariam numa posição intermediária entre as já praticadas, independentemente dos fatores objetivos que precisam ser pesados para que uma ação conte como virtuosa<sup>60</sup>.

Conquanto eu ainda não tenha tratado da *phronēsis* e de sua relação com o *orthos logos*, julgo que minha exposição, até o presente momento, apontou alguns indícios do significado da expressão “*orthos logos*”. Aristóteles trata dessa noção de modo mais extenso apenas em *EN VI*, mas a maneira pela qual ele o faz não é isenta de certa vagueza. Como frisei anteriormente<sup>61</sup>, algumas opções de tradução para essa expressão são “razão correta” ou “prescrição correta”. Julgo, porém, que nenhuma dessas opções é plenamente satisfatória, porque ambas podem abrir espaço a que se pense que Aristóteles estaria pressupondo a aplicação de regras morais previamente estipuladas, o que seria inconsistente com todo o seu itinerário argumentativo, já que a sua teoria ética deixa claro

---

<sup>59</sup> Note-se que não estou defendendo que o uso do termo “quantidade” é problemático. Creio que está claro que Aristóteles, ao tratar da mediedade, faz questão de ressaltar que existe, em relação a emoções e a ações, uma série de parâmetros que precisam ser pesados, entre os quais se inclui o da quantidade. Aristóteles concede, evidentemente, que existe uma quantidade correta de medo a ser sentida numa dada ocasião, por exemplo. O que Aristóteles não concede é que essa quantidade é sempre a mesma, independentemente das singularidades de cada contexto de ação. O meu ponto, portanto, é o de que o problema está em interpretar a mediedade num sentido quantitativo, que desconsidera a exigência de Aristóteles de que aquelas singularidades precisam ser levadas em consideração a fim de se engendrar a ação virtuosa.

<sup>60</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre a noção de mediedade entendida num sentido qualitativo, tomado em relação ao que as circunstâncias de ação demandam, sugiro a leitura de Brown, 1997; Angioni, 2009b e 2009c. Para uma leitura quantitativa, Urmsom, 1973; Curzer, 1996. Para uma leitura que nega a possibilidade da mediedade, Hursthouse, 1998. Contra a leitura de Hursthouse, sugiro Hobuss, 2008.

<sup>61</sup> Cf. p. 17.

que não é possível haver uma receita para agir bem<sup>62</sup>. Nesse sentido, cuido que optar por transliterar a expressão “*orthos logos*” é melhor do que a traduzir, pois considero que a vagueza dessa expressão não é um demérito da exposição de Aristóteles, mas sim um forte indício de que a ação correta a ser engendrada nunca pode ser prescrita de antemão, mas depende da consideração dos fatores circunstanciais envolvidos num dado contexto. Ao se afirmar, portanto, que a mediedade relativa a nós deve ser determinada pelo agente moral dotado de *phronēsis* de acordo com o *orthos logos*, o que se quer dizer é que a determinação da mediedade deve ser feita através de um correto balanceamento de todos aqueles parâmetros mobilizados em 1106b 18-23<sup>63</sup>, e é à *phronēsis* que compete esse balanceamento, como veremos adiante.

Aristóteles finaliza a discussão sobre a mediedade afirmando que nem toda ação e nem toda emoção admitem mediedade (οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα) (cf. 1107a 8-9), pois algumas são intrinsecamente más, como seus próprios nomes o indicam, a exemplo das emoções de malevolência, impudicícia e inveja e das ações de adultério, roubo e assassinato (ἔνια γὰρ εὐθύς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπικαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία) (cf. 1107a 9-12). Qualquer que seja o modo pelo qual essas emoções sejam sentidas ou essas ações sejam praticadas, o agente moral estará sempre errado, pois não é possível haver mediedade daquilo que é intrinsecamente mau (cf. 1107a 12-17). Tampouco é possível haver mediedade daquilo que já é virtude, afirma Aristóteles, porque a virtude já é, num sentido, um extremo (cf. 1107a 22-24), já que, sendo ela a medida correta, ela é a melhor (cf. 1106b 18-23, 1107a 2-8). Note-se, portanto, que a maneira pela qual Aristóteles caracteriza a mediedade torna claro que ser capaz de alcançar e, por conseguinte, de agir de modo virtuoso não é tarefa fácil, e é por essa razão que ele afirma, em *EN* II.9, 1109a 29, que a bondade moral é rara, louvável e nobre (τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν).

Acredito ter mostrado, ao longo desta seção, em que consiste a noção de mediedade, bem como de que modo o passo ( $\gamma$ ) da definição de virtude do caráter, em consonância com o passo ( $\beta$ ), fornece uma especificação do tipo de *hexis* pelo qual a virtude do caráter se caracteriza. Mostrei que, para Aristóteles, alcançar a mediedade

---

<sup>62</sup> Angioni, 2011b, p. 342, ressalta esse ponto e, ao comentar o sentido da expressão “*orthos logos*”, afirma que Aristóteles a utiliza não apenas para se referir ao cômputo geral dos fatores envolvidos no contexto de cada ação, mas também ao correto raciocínio deliberativo que formula *prohairesis*.

<sup>63</sup> Cf. [T8], p. 38.

relativa a nós consiste em efetuar um balanceamento de todos os fatores envolvidos numa circunstância de ação e em determinar, tanto para emoções quanto para ações, qual é a posição intermediária entre os vícios do excesso e da falta. Explorei algumas das razões pelas quais considero que a noção de mediedade deve ser entendida num sentido qualitativo e qual é sua relação com a noção de *orthos logos*. Nas próximas seções deste capítulo, abordarei os passos ( $\delta$ ) e ( $\epsilon$ ) daquela definição.

### 3.3. O sentido do termo “λόγος” na definição de virtude do caráter

Passo a tratar, agora, do passo ( $\delta$ ) da definição de virtude do caráter, no qual Aristóteles afirma que a mediedade é determinada pela razão (λόγος)<sup>64</sup>. O termo “λόγος”, como muitos outros termos da linguagem natural, comporta variações de sentido, a depender de cada contexto em que é utilizado. Na passagem em que Aristóteles apresenta a definição de virtude do caráter, julgo que há pelo menos dois sentidos em que aquele termo pode ser tomado. O primeiro deles é o de que “λόγος” se refere à faculdade da razão, e o segundo, o de que “λόγος” se refere ao raciocínio por meio do qual as *prohairesis* são formuladas. Nesta seção, abordarei cada um desses sentidos e avaliarei, ao final, qual é, a meu ver, a melhor opção de interpretação.

Nos contextos argumentativos de *EN* I.13 e II.1-6, Aristóteles não fornece muitas pistas a respeito do modo pelo qual concebe a faculdade da razão e suas competências. Conforme mostrei no primeiro capítulo deste trabalho, Aristóteles traça uma divisão entre duas partes da alma, uma racional e outra não racional, e afirma que, ao passo que a virtude do caráter está relacionada à parte não racional da alma, a virtude intelectual está relacionada à parte racional da alma (cf. 1103a 4-7). Porém, embora Aristóteles faça uma subdivisão entre as partes da alma não racional, uma vegetativa (cf. 1102a 32-33) e outra desiderativa (cf. 1102b 13ss), em nenhum momento ele discute em detalhes, naqueles contextos, as competências da alma racional. É apenas em *EN* VI.2 que Aristóteles começará a dar um tratamento mais extensivo à alma racional, subdividindo-a em uma parte científica e uma parte deliberativa (λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν) (cf. 1139a 11-12). Enquanto a parte científica da alma racional é tal que nos

---

<sup>64</sup> Estou assumindo a leitura do participio “ὄρισμένη” no dativo, de modo que é a mediedade que é determinada pela razão, e não a *hexis*. Prefiro essa leitura pelo motivo de que é de competência da *phronēsis*, como deixarei claro na próxima seção, a determinação das mediedades, e é na medida em que a *phronēsis* é uma virtude intelectual que se pode dizer que a mediedade é determinada pela razão. Porém, a leitura de que é a *hexis* que é determinada pela razão também não é equivocada, na medida em que a consolidação da habilitação que virá a engendrar regularmente as ações pelas quais a virtude do caráter se caracteriza depende também da razão. Cf., também, p. 27, nota 36.

permite conhecer aquilo cujos princípios não podem ser de outro modo (ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν), a parte deliberativa da alma racional nos permite conhecer aquilo cujos princípios podem ser de outro modo (ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα) (cf. 1139a 6-8).

Ora, dado que toda ação é singular (cf. 1141b 16ss) e que a mediedade é determinada a partir de um balanceamento dos fatores contextuais relevantes efetuado pelo *orthos logos* (cf. 1103b 30 – 1104a 10), é evidente que a parte da alma racional responsável pela ação e, em particular, pela ação virtuosa é a parte deliberativa. Porém, quando Aristóteles mobiliza a noção de λόγος no passo (δ) da definição de virtude do caráter, estaria ele pensando especificamente na parte deliberativa da alma racional? Vejamos se é possível atinar com alguma resposta a essa questão a partir do seguinte excerto:

[T9] ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς το εὔ και κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ (EN VI.2, 1139a 21-31).

Aquilo que, no pensamento, é afirmação ou negação, no desejo, é procurar ou evitar. Consequentemente, dado que a virtude do caráter é uma habilitação relativa ao propósito, e dado que o propósito é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto – se o propósito for virtuoso –, e que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o desejo procura. É nisso, pois, que consiste o pensamento realizador de ação e a verdade realizadora de ação. Do pensamento teórico, isto é, que não leva nem à ação nem à produção, a boa e a má condição consistem no verdadeiro e no falso (pois é essa a função de toda a parte pensante). Mas, da parte pensante que produz ação, a boa condição consiste na verdade em acordo com o desejo correto.

Aristóteles procura descrever, nessa passagem, de que modo um bom propósito é formulado e em que medida tal formulação é relevante para que uma ação virtuosa seja feita virtuosamente. Aristóteles afirma que tal formulação depende da conjunção de dois fatores, à qual ele dá o nome de “verdade realizadora de ações” (ἀλήθεια πρακτικὴ). Os fatores são: primeiro, um desejo correto, e, segundo, um raciocínio que esteja de acordo com aquilo que é desejado. Desse modo, o ponto de Aristóteles é o seguinte: um agente moral que tenha um desejo por um fim φ e que almeje realizá-lo precisa, para tal, efetuar um raciocínio que formule um propósito (*prohairesis*) capaz de implementar φ de modo apropriado. Note-se, com isso, que o emprego do termo “verdade” (ἀλήθεια) não está

sendo feito num sentido estritamente teórico, como se Aristóteles estivesse a falar de um alinhamento entre o conteúdo expresso numa proposição e aquilo a que esse conteúdo se refere no plano da realidade. Em vez disso, o termo “verdade” está sendo aqui mobilizado com o sentido de um alinhamento plenamente apropriado entre um desejo por um fim  $\varphi$ , por um lado, e o raciocínio que formule um propósito capaz de engendrar  $\varphi$ , por outro. Assim, Aristóteles está tanto pensando na correção moral do desejo, que deve ser correto, quanto na correção do raciocínio, que deve ser verdadeiro, isto é, apropriado à implementação do desejo. O objetivo de Aristóteles é, portanto, ressaltar que a realização bem-sucedida da ação virtuosa depende de que o raciocínio do agente moral logre sucesso i) em determinar o modo pelo qual  $\varphi$  deve ser implementado e ii) em implementá-lo<sup>65</sup>.

Reformulo do seguinte modo a questão levantada anteriormente: como a passagem citada de *EN VI.2, 1139a 21-31*, permite compreender qual é o sentido exato que o termo “λόγος” assume no passo ( $\delta$ )? Julgo que parte da resposta está na expressão “verdade prática”. Aristóteles fez questão de enfatizar que é imprescindível, para a realização da ação virtuosa, que haja um acordo entre desejo e raciocínio, e esse acordo deve se dar de modo que o pensamento seja capaz de especificar em que consiste a implementação do fim moralmente correto que é desejado. Assim sendo, é evidente que o raciocínio estritamente teórico, que pode nos dar a conhecer verdades teóricas a respeito da moralidade e dos enunciados morais, não é suficiente para que tal implementação seja bem-sucedida. Note-se, porém, que isso já estava assegurado ao longo de todo o percurso argumentativo de *EN II.1-6* e, em particular, de *II.4*, em que Aristóteles pareceu relegar o conhecimento teórico a um segundo plano. O que o excerto de [T9] deixa claro, portanto, são duas coisas: primeiro, que o raciocínio e o conhecimento objetivamente relevantes para o engendramento da virtude do caráter são *πρακτικοί*, isto é, realizadores de ação<sup>66</sup>; segundo, que a consecução da ação virtuosa depende de um alinhamento entre

---

<sup>65</sup> Ao comentar essa passagem, Angioni, 2011b, p. 313, afirma: “‘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 levou a realizar, em última instância, exatamente aquilo que era desejado no propósito”.

<sup>66</sup> Para discussão detalhada do adjetivo “πρακτικός”, sugiro a leitura de Angioni, 2009b, p.5, nota 11, e Angioni, 2011b, pp. 312-313.

tal raciocínio e o desejo que o agente moral deseja implementar, sendo que esse alinhamento corresponde ao propósito dotado de valor moral. Outra parte da resposta àquela questão está, a meu ver, na conexão entre os passos ( $\gamma$ ) e ( $\delta$ ) da definição de virtude do caráter. Tal conexão pode ser expressa do seguinte modo: a mediedade relativa a nós, que consiste numa ação de balanceamento dos fatores relevantes envolvidos numa circunstância de ação, é determinada pelo  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Ora, se a mediedade, conforme mostrei na seção anterior a esta, deve ser entendida num sentido qualitativo, segundo o qual aquilo que é o mais apropriado a se sentir e a se fazer a cada circunstância de ação depende de uma série de fatores que são sempre singulares e que dizem respeito ao que o contexto demanda, parece evidente que é à parte deliberativa da alma que cabe determinar, caso a caso, em que consiste a mediedade, bem como acertá-la.

Com todas essas considerações em vista, julgo que tomar o termo “ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ” no sentido de faculdade da razão não é totalmente equivocado, porque Aristóteles de fato está convencido de que a determinação da mediedade depende de um cômputo adequado dos fatores que precisam ser levados em consideração para que a melhor ação possível seja realizada, e esse cômputo envolve um discernimento racional. Por exemplo, um agente moral que tenha o propósito de ser corajoso e que, apesar disso, é incapaz de refletir sobre em que consiste ser corajoso à luz das singularidades de um dado contexto não seria capaz de determinar a mediedade relativa ao medo e de agir de modo corajoso. Porém, apesar de “ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ” poder ser tomado nesse sentido, julgo que a expressão “faculdade da razão” é potencialmente desorientadora, caso não se tenha em vista de modo claro o que é que Aristóteles entende por essa faculdade. Uma desvantagem dessa leitura, por exemplo, está em que a faculdade da razão poderia acenar para um conhecimento teórico forte como condição necessária para o engendramento da virtude do caráter, o que é falso<sup>67</sup>. Por outro lado, uma vantagem dessa leitura seria o fato de ela ressaltar a participação de duas partes da alma, a racional e a não racional, na consolidação do caráter do agente moral. De todo modo, penso que “ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ” se refere ao raciocínio por meio do qual as *prohairesis* são formuladas. Como se pode ver claramente em [T9], Aristóteles faz questão de ressaltar que o propósito emerge de um justo alinhamento entre

---

<sup>67</sup> Aristóteles certamente reputaria como relevante o fato de um agente moral ser capaz de *explicar*, no sentido forte do termo, o porquê de sua ação ser virtuosa. Nesse caso, é evidente que se requer um nível de conhecimento mais aprofundado e detalhado a respeito de teoria ética. Entretanto, Aristóteles ressalta em diferentes momentos (cf. 1103b 26-29, 1105a 33 – b4 etc.) que ter conhecimento teórico não é uma condição suficiente para a posse da virtude do caráter. No livro VI, conforme mostrarei na próxima seção, Aristóteles defenderá que o tipo de conhecimento objetivamente relevante para a posse da virtude do caráter é bem determinado e compete à *phronēsis*. Cf. p. 22, nota 27.

o raciocínio e o desejo correto. Mas o que significa a implementação do propósito? Significa realizar as coisas que levam ao alvo da virtude do caráter, que é a ação virtuosa, e a ação virtuosa é aquela que acerta a mediedade (cf. 1106b 15-16). É evidente, assim, que há uma relação entre a mediedade e as *prohaireseis*, e essa relação pode ser expressa deste modo: a mediedade é determinada à luz dos propósitos de longo prazo que deverão ser implementados a fim de que o alvo da virtude do caráter seja realizado. É isso o que Aristóteles parece ter em mente em *EN* VI.1, 1138b 21-25, quando afirma que é observando (ἀποβλέπων) o alvo (σκοπός) da virtude do caráter que um agente moral realiza uma delimitação (ὄρος) das mediedades, ora esticando (ἐπιτείνει), ora relaxando (ἀνίησιν) o arco<sup>68</sup>. Julgo, portanto, que é mais coerente com todo o percurso argumentativo de Aristóteles tomar o termo “λόγος” no sentido de um raciocínio que dá origem a *prohaireseis*<sup>69</sup>.

Alguém poderia objetar à minha exposição que as passagens de *EN* VI.1 e VI.2 aqui mobilizadas não teriam conexão alguma com a ocorrência do termo “λόγος” no contexto da definição de virtude do caráter em *EN* II.6. A essa objeção, concedo que Aristóteles não faz, naquelas passagens, nem uma menção explícita à definição de virtude do caráter, nem uma especificação do sentido do termo “λόγος”. Entretanto, afirmo que tal objeção repousaria sobre uma má compreensão da maneira pela qual Aristóteles desenvolve seus argumentos ao longo de diferentes trechos da obra, tendo em vista que é muito comum que Aristóteles ou introduza conceitos de modo protocolar, a exemplo de como ele introduziu a noção de mediedade em *EN* II.2, ou os retome de modo implícito, a exemplo da noção de habituação, que é recuperada em *EN* II.5-6 através da noção de *hexis*. Além disso, embora Aristóteles não tivesse discutido, no livro II, as partes da alma racional e, em particular, a parte deliberativa, todo o seu itinerário argumentativo deixa claro que a virtude do caráter se engendra por meio da realização regular de ações virtuosas que logram sucesso em alcançar a mediedade um número significativo de vezes, o que depende de um balanceamento dos fatores relevantes de cada contexto singular de ação. Note-se, assim, que a maneira pela qual Aristóteles caracteriza a parte deliberativa

---

<sup>68</sup> Na próxima seção, retomarei essa passagem e mostrarei que cabe à *phronēsis* realizar tal delimitação.

<sup>69</sup> Angioni, 2009b, p. 16, também interpreta “λόγος” nesse sentido: “Embora nada tenha a opor contra a interpretação que toma ‘logos’, neste contexto, no sentido de faculdade da razão, julgo que ‘logos’, neste caso, pode ser mais bem entendido como o raciocínio deliberativo que dá origem a escolhas. Como vimos, as escolhas podem dar-se em nível ainda geral e vago, e propõem apenas um alvo que deverá ser mais bem determinado pela correta consideração dos fatores singulares relevantes em cada caso. A determinação da escolha, ou da mediedade, por esse *logos* é ainda insuficiente para resultar na ação virtuosa. É preciso que, a esse alvo, formulado pelo *logos* ainda vago e geral, acrescente-se o determinar a mediedade em termos singulares, pelo justo cômputo dos fatores relevantes”.

da alma racional em *EN VI.2* é tal que retoma implicitamente a ideia de que aquilo que é o mais apropriado a ser feito a cada contexto depende de uma série de fatores que são sempre singulares, e cabe àquela parte da alma o cálculo desses fatores. Portanto, o que Aristóteles apresenta nas passagens do livro VI que mobilizei para explorar meu ponto não representa, em verdade, algo totalmente inédito em relação ao que já havia sido dito a respeito da mediedade, exceto pelo fato de que ele dedicará boa parte do livro VI a discutir como a *phronēsis* determina as mediedades.

Ante todas essas considerações, creio ter deixado claro que o termo “λόγος” é mais bem compreendido no passo (δ) da definição de virtude do caráter como o raciocínio por meio do qual as *prohairesis* são formuladas. Mostrei que esse sentido explicita a conexão que Aristóteles concebe entre mediedade e *prohairesis*, conexão esta que se dá em termos de que a mediedade é determinada à luz dos propósitos formulados pelo agente moral. Na próxima seção deste trabalho, analisarei o último passo da definição de virtude do caráter. Mostrarei que é de competência da *phronēsis*, entre outras coisas, realizar a determinação das mediedades e que há uma interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter.

### **3.4. A interdependência entre *phronēsis* (φρόνησις) e virtude do caráter**

No passo (ε) da definição de virtude do caráter (cf. 1107a 1-2), Aristóteles afirma que é característico desta que a determinação das mediedades seja feita pela razão (λόγος) tal como o *phronimos*, isto é, o agente moral dotado de *phronēsis*, fá-la-ia. Embora essa afirmação sugira que há uma relação importante entre *phronēsis* e virtude do caráter, Aristóteles não especifica, em *EN II*, qual é a natureza dessa relação. Nesta seção, pretendo examinar, por um lado, o modo pelo qual a noção de *phronēsis* é caracterizada em *EN VI.5* e, por outro lado, em que medida Aristóteles fornece, em *EN VI.12-13*, uma especificação suficientemente pormenorizada da relação entre *phronēsis* e virtude do caráter.

Em *EN VI.5*, Aristóteles inicia sua exposição a respeito da *phronēsis* com a afirmação de que, a fim de que se compreenda em que ela consiste, é razoável que se considere quem são os indivíduos a que ela se atribui, os *phronimoi* (cf. 1140a 24-25). Na sequência, Aristóteles afirma que parece ser um traço distintivo dos *phronimoi* a capacidade de deliberar bem, mas não a respeito de um domínio específico, a exemplo das coisas que são boas à saúde e ao vigor físico, e sim a respeito do bem viver em geral (δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ

συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλῶς) (cf. 1140a 25-28). Uma evidência a favor dessa tese é, prossegue Aristóteles, o fato de que aqueles que são considerados *phronimoi* são os que, entre as coisas para as quais não há competência técnica, raciocinam bem em relação a algum fim bom (σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη) (cf. 1140a 28-30). Assim sendo, parece razoável concluir que são *phronimoi* aqueles que têm a capacidade de deliberar bem a respeito de um fim bom. Neste ponto, é conveniente formular a seguinte questão: será que Aristóteles estaria de fato defendendo uma coextensão entre “ser *phronimos*” e “deliberar bem”?

A fim prover uma resposta satisfatória a essa questão, vejamos como Aristóteles continua sua exposição. Em 1140a 31-33, Aristóteles afirma que ninguém delibera a respeito das coisas que não podem ser de outro modo nem sobre as coisas que não lhe é possível fazer (βουλευέται δ' οὐθεις περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξαι). Por conseguinte, a *phronēsis* não é uma ciência, haja vista que, ao passo que a ciência se dá por demonstração (ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως) (cf. 1140a 33) e que, além disso, não é possível haver demonstração daquilo cujos princípios podem ser de outro modo (ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις) (cf. 1140a 33-35), a ação é sempre singular e diz respeito a coisas que podem ser de outro modo. Tampouco seria a *phronēsis* uma técnica, porque o gênero da ação é distinto do da produção (τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως)<sup>70</sup> (cf. 1140b 3-4). Ora, se a *phronēsis* não é nem ciência, nem técnica, Aristóteles conclui que ela é uma *hexis* verdadeira realizadora de ações, pela razão, a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o homem (λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά) (cf. 1140b 4-6).

O enunciado apresentado na conclusão do argumento que acabo de reconstruir pode ser tomado como uma tentativa de definir a *phronēsis*. De acordo com ele, a *phronēsis* seria uma habilitação verdadeira para realizar, pela razão, ações que dizem respeito àquilo que pode ser considerado bom ou mau para o agente moral. Em outras palavras, seria a *phronēsis* uma *hexis* verdadeira para realizar, pela razão, ações morais.

---

<sup>70</sup> A afirmação de que o gênero da ação é distinto do gênero da técnica pode, se lida de modo desatento, soar injustificada. Contudo, ela não o é. Aristóteles deixou claro nas linhas precedentes, sobretudo em 1140a 27-28, que os homens considerados *phronimoi* são aqueles que deliberam bem a respeito de um fim que não está sob a alçada de nenhuma competência técnica. O ponto de Aristóteles é simples: ao passo que as técnicas têm por fim produtos que são distintos de sua produção, as ações morais têm como fim sua própria realização de modo plenamente virtuoso (cf. 1105a 30-33, 1140b 6-7). Cf. p. 14, nota 14.

Há, contudo, alguns problemas nessa tentativa de definição, dentre os quais destacarei dois. O primeiro deles diz respeito ao sentido exato que o adjetivo “verdadeira” assume ao caracterizar a *phronēsis*. Na seção anterior, examinei, em [T9]<sup>71</sup>, uma passagem de *EN* VI.2 em que Aristóteles mobiliza a noção de verdade realizadora de ações (ἀλήθεια πρακτική) para se referir ao trabalho que o desejo e o raciocínio desempenham conjuntamente para a realização bem-sucedida de uma ação virtuosa. Mostrei que, naquela ocorrência, o termo “verdade” era mais bem compreendido como um alinhamento plenamente apropriado entre, por um lado, um desejo correto por um fim moralmente bom e, por outro lado, o raciocínio que formula um propósito capaz de implementar tal fim. Pois bem: penso que o adjetivo “verdadeira”, ao ser empregado em *EN* VI.5, 1140b 4-6, deve ser entendido num sentido correlato ao que o substantivo “verdade” assume naquela passagem de VI.2, e não como uma mera correspondência entre um enunciado moral e a ação propriamente dita. Nesse sentido, dizer que a *phronēsis* é uma *hexis* verdadeira significa dizer que ela é uma habilitação por meio da qual o agente moral age regularmente de modo a, em primeiro lugar, adequar ao seu desejo, que é por um fim moralmente bom, o raciocínio capaz de formular um propósito que o satisfaz de modo plenamente apropriado e, em segundo lugar, a levar a cabo com eficiência a implementação desse propósito, realizando a ação virtuosa<sup>72</sup>.

O segundo problema contido na tentativa de definir a *phronēsis* diz respeito ao termo “razão” (λόγος). Ao empregá-lo, Aristóteles procura salientar que a *phronēsis* desempenha um papel importante na execução de raciocínios deliberativos que dão origem a propósitos. Ou seja, a *phronēsis* seria, assim, uma habilitação para deliberar bem e para agir em conformidade com os bons propósitos que decorrem dessa deliberação. Porém, se a *phronēsis* é uma *hexis* que realiza ações e se, ainda, toda ação é sempre singular (cf. 1141b 16ss), é evidente que a *phronēsis* parece requerer, como condição necessária para implementar de modo apropriado um bom propósito, um correto balanceamento dos fatores relevantes de um contexto de ação (cf. 1141b15, 1142a 23-30, 1143a 28-31). Consequentemente, deliberar bem não é uma condição suficiente para que

---

<sup>71</sup> Cf. pp. 45.

<sup>72</sup> Em breve, mostrarei que a *phronēsis* sempre parte de um fim genérico que, dado pela virtude do caráter, possui valor moral intrínseco e, em seguida, calcula, através de deliberação, os meios mais apropriados de o implementar. Por ora, saliento que compreendo o uso do adjetivo “verdadeira” do mesmo modo que Angioni, 2011b, p. 319: “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”.

um agente moral seja considerado *phronimos*, pois é perfeitamente possível conceber um agente que, partindo de um fim moralmente bom, formule bons propósitos, mas falhe na avaliação dos fatores singulares e na implementação da ação virtuosa. Por não fazer, em 1140b 4-6, nenhuma alusão a essa competência da *phronēsis*, o termo “razão” não capta aquilo que é mais relevante nela, a saber, a função de implementar o propósito através da justa ponderação de todos os fatores relevantes de um contexto de ação. Logo, a resposta àquela questão é negativa: Aristóteles não concebe que há uma coextensão entre “ser *phronimos*” e “deliberar bem”. O seu ponto, nos parágrafos iniciais de *EN VI.5*, é mostrar que é comumente disseminada entre os homens a opinião de que deliberar bem é uma marca de um agente moral dotado de *phronēsis*, mas isso não significa que deliberar bem é uma condição suficiente para ser *phronimos*<sup>73</sup>. Portanto, a definição de *phronēsis* que Aristóteles formula em *EN VI.5*, 1140b 4-6, é apenas protocolar, porquanto, embora procure salientar que *phronēsis* é uma habilitação para levar a cabo as ações que, por implementarem bons propósitos, são virtuosas, ela não especifica de modo plenamente satisfatório como é que a *phronēsis* o faz<sup>74</sup>.

Conquanto a exposição de *EN VI.5* a respeito da *phronēsis* não seja suficiente para especificar em detalhes todas as suas competências, julgo que é possível apreendê-las de modo razoavelmente claro nos contextos argumentativos de *EN VI.12-13*, em que Aristóteles dedica-se a justificar a relevância da *phronēsis* no engendramento das ações virtuosas e do caráter virtuoso. Tal justificação não é, porém, fortuita, mas decorre de um esforço argumentativo que Aristóteles empreende para rebater algumas possíveis objeções que poderiam ser formuladas por adversários. Uma dessas objeções poderia emergir da seguinte questão: embora a *phronēsis* se ocupe daquilo pelo que podemos vir a ser plenamente realizados, por que precisaríamos dela, se não é em função de conhecer as coisas relativas à virtude que nos tornamos virtuosos e se, ainda, poderíamos nos tornar plenamente realizados com o auxílio dos conselhos de outrem? (cf. 1143b 21-27, 1143b

---

<sup>73</sup> Brown, 2009, p. 238, nota que a expressão “*hexis praktikē*” confere à *phronēsis* um papel proeminente em praticar as ações pelas quais a virtude se caracteriza, e não em apenas e tão somente deliberar. De fato, julgo que o emprego daquela expressão é elucidativo quanto a algumas das competências da *phronēsis* não só por ressaltar que esta, assim como a virtude do caráter, é uma habilitação cuja consolidação depende de fatores diacrônicos, mas também por enfatizar que ela é determinante para levar a cabo a realização das ações morais.

<sup>74</sup> Ao comentar esse ponto, Angioni, 2011b, p. 320, afirma: “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”.

28-32). Essa questão se sustenta sobre dois pressupostos: por um lado, o de que a *phronēsis* não é uma condição suficiente para a plena realização da vida (*eudaimonia*), porque ter conhecimento a respeito das coisas pelas quais nos tornamos virtuosos e plenamente realizados não é suficiente para que o sejamos; por outro lado, o de que a *phronēsis* não é uma condição necessária para a *eudaimonia*, porque seria possível ser *eudaimon* a partir da orientação de outrem, assim como nos tornamos saudáveis ao seguir os conselhos de um médico<sup>75</sup>. Aristóteles dedica *EN* VI.12-13 a responder a essa objeção e, ao fazê-lo, fornece-nos indícios claros não só de quais seriam as competências da *phronēsis*, mas também da relação desta com a virtude do caráter<sup>76</sup>.

A primeira resposta que Aristóteles formula àquela questão é a seguinte: pelo fato de ser uma virtude (intelectual), a *phronēsis* é, em si mesma, digna de escolha (cf. 1143b 35 – 1144a 3). Para um leitor atento de *EN* II, essa afirmação é bem justificada, tendo em vista que a virtude é responsável por colocar em boa condição a coisa da qual ela é uma excelência e, além disso, por fazer com que a sua função seja bem desempenhada (cf. 1106a 15-17). Note-se que o recuo à noção de função (*ἔργον*) não é casual e retoma o argumento da função, em que Aristóteles desenvolve uma definição preliminar de *eudaimonia* (cf. 1097b 24 - 1098a 18)<sup>77</sup>. Na minha visão, esse recuo é importante porque ressalta que a plena realização da vida não consiste num estado passivo, mas depende de

---

<sup>75</sup> Irwin, 1999, p. 251, afirma que o paralelo entre a medicina e a virtude repousa sobre uma incapacidade, por parte do objeto, de estabelecer uma distinção entre a virtude do caráter e a *phronēsis*, por um lado, e as técnicas, por outro. De fato, creio que colocar a questão nesses termos é elucidativo em relação ao ponto central do argumento que Aristóteles desenvolverá na sequência, pois a maneira pela qual as competências da *phronēsis* serão apresentadas enfatizará que ela é uma habilitação não só para (i) deliberar bem e (ii) para agir em conformidade com a deliberação, mas também, e fundamentalmente, para (iii) agir a partir do correto balanceamento dos fatores singulares relevantes. Nesse sentido, tanto a virtude do caráter quanto a *phronēsis* se ocupam da ação, que é genericamente diferente da técnica, cujos produtos são diferentes de sua produção (cf. 1105a 26 – b5, 1140b 3-4).

<sup>76</sup> É conveniente ressaltar que, embora eu esteja dando ênfase ao tratamento que Aristóteles confere à *phronēsis*, o percurso argumentativo de *EN* VI.12-13 não versa apenas sobre ela, mas também sobre a *sophia*.

<sup>77</sup> Ao comentar essa passagem, Angioni, 2011b, pp. 335-336, salienta que o termo “função” pode ser tomado de dois modos distintos: “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*”. Assim como Angioni, creio que é mais coerente com a exposição de Aristóteles tomar o termo “função” no sentido (I), pois Aristóteles faz menção explícita à *eudaimonia*, de modo que não vejo por que seria mais vantajoso optar pelo sentido (II).

uma atividade racional engajada em ações que sejam engendradas pelo trabalho conjunto de duas virtudes, a do caráter e a *phronēsis*. Outra forte evidência disso é o que Aristóteles afirma na sequência, em 1144a 6-8: a função se perfaz pela *phronēsis* e pela virtude do caráter, na medida em que a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *phronēsis* faz ser correto aquilo que leva ao alvo (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον). Aqui, algumas considerações fazem-se relevantes. Em primeiro lugar, Aristóteles está ressaltando que é necessário, a fim de que a *eudaimonia* seja alcançada, que a virtude do caráter e a *phronēsis* estejam presentes na consecução das ações morais. Isso significa que, sem o trabalho conjunto dessas duas virtudes, é impossível perfazer a função humana. Em segundo lugar, Aristóteles está estabelecendo uma divisão de tarefas entre a virtude do caráter e a *phronēsis*: cabe àquela fazer o alvo ser correto e, a esta, ser correto aquilo que leva ao alvo. Vejamos este segundo ponto com mais cuidado.

A divisão de tarefas entre a virtude do caráter e a *phronēsis* é importante porque, ao mesmo tempo que recupera algumas teses que foram sustentadas ao longo de *EN II*, permite que compreendamos quais são as competências da *phronēsis*. Que a virtude do caráter seja responsável por tornar o alvo bom, parece-nos evidente, tendo em vista que é por ter virtude do caráter que um agente moral deseja fazer as ações virtuosas e que as faz por seu valor moral intrínseco. Convém destacar, porém, que o termo que Aristóteles utiliza para se referir ao alvo é “σκοπός”. No início do livro VI, ele havia mobilizado essa noção para mostrar que é a partir da observação desse alvo que o agente moral determina as mediedades, ora esticando, ora afrouxando o arco<sup>78</sup>. Mas que alvo é esse a que Aristóteles se refere? Trata-se de um propósito bastante genérico, que precisa de uma especificação ulterior, cuja responsabilidade é da *phronēsis*. Isso significa que, uma vez formulado um propósito geral cuja correção moral é dada pela virtude do caráter, compete à *phronēsis* a delimitação de em que consiste sua correta implementação. Com efeito, Aristóteles afirma:

[T10] πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὀρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σῶματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὔσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἢ κυρία, καὶ τούτων ἢ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως (cf. *EN VI.13*, 1144b 10-17).

---

<sup>78</sup> Cf. p. 50.

Mas parece perceber-se este tanto: tal como ocorre a um corpo robusto que se move sem visão estatelar-se robustamente, do mesmo modo também neste caso; mas, se se adquire inteligência, isso faz diferença no agir e, então, a habilitação, sendo semelhante, será virtude propriamente dita. Por conseguinte, tal como há dois tipos concernentes à parte opinativa, a destreza e a *phronēsis*, do mesmo modo também há dois tipos concernentes à parte do caráter: uma delas é a virtude natural, outra, a virtude propriamente dita e, delas, a virtude propriamente dita não se engendra sem *phronēsis*.

Nessa passagem, Aristóteles está revisitando a ideia de que ter um conhecimento genérico a respeito do que é o correto a ser feito não é uma condição suficiente para o engendramento da virtude do caráter. Um agente moral que realize uma ação extrinsecamente justa por meramente conhecer o que a lei ordena, ou de modo involuntário, ou por ignorância, ou por alguma outra razão, não age de modo plenamente virtuoso, porquanto não realiza a ação em virtude de seu valor moral intrínseco. Ao retomar essa ideia, Aristóteles procura mostrar que o tipo de conhecimento que compete à *phronēsis*, ao contrário desse conhecimento genérico, é mais delimitado e diz respeito a uma justa ponderação de em que consiste, caso a caso, a correta implementação do propósito. Retomando a passagem de 1138b 21-25, podemos dizer que é a *phronēsis* que tem a incumbência de, ao partir de um alvo cuja correção moral é dada pela virtude do caráter, delimitar como a sua implementação poderá ser realizada de modo plenamente apropriado. Tal delimitação, claro está, depende de um correto balanceamento dos fatores relevantes de um contexto de ação, à luz do qual as mediedades são determinadas. Assim sendo, o tipo de conhecimento que é característico da *phronēsis* é não apenas relevante para que o caráter virtuoso seja consolidado, mas também necessário, porque, sem ele, um agente moral, por não considerar os fatores singulares, falharia na implementação dos propósitos que realizam o fim da virtude do caráter. Logo, conclui Aristóteles, a virtude faz o propósito ser bom, mas tudo o que compete fazer em vista dele não compete à virtude, mas à *phronēsis* (τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἢ ἀρετὴ, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἔνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως) (cf. 1144a 20-22).

Para elucidar ainda mais seu ponto, Aristóteles recua a uma capacidade chamada de “destreza” (δεινότης) e afirma que ela é a responsável por fazer as coisas que levam ao alvo pressuposto e por atingi-lo (ἔστι δὲ δύναμις ἣν καλοῦσιν δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ) (cf. 1144a 23-25). Ora, se a destreza é uma capacidade pela qual um agente moral é capaz de determinar os modos pelos quais um fim pode ser implementado e se, ainda, a *phronēsis* é caracterizada como uma virtude *praktikē* que leva a cabo o alvo

da virtude do caráter, seriam ambas, a *deinotēs* e a *phronēsis*, uma única e mesma coisa? A resposta de Aristóteles a essa questão é clara: a *phronēsis* não é destreza, mas não se dá sem ela (cf. 1144a 28-29). A *deinotēs* é uma capacidade (δύναμις) moralmente neutra, cuja função é simplesmente cuidar dos meios que, se implementados, realizam um fim. Ora, se esse fim for moralmente bom, então ela se torna *phronēsis*; caso contrário, ela se torna mera esperteza (πανουργία) (cf. 1144a 26-27). Note-se, com isso, que a *phronēsis* é tal que sempre parte de um fim moralmente bom, que é dado pela virtude do caráter, e estipula os modos adequados de o implementar à luz dos fatores singulares do contexto de ação. Assim, Aristóteles afirma que a *phronēsis*, uma habilitação desse olho da alma<sup>79</sup>, não se engendra sem a virtude do caráter (cf. 1144a 29-30).

Tendo mostrado qual é a relação que existe entre a *phronēsis* e a *deinotēs*, Aristóteles propõe uma analogia: a *phronēsis* está para a *deinotēs* de modo similar ou análogo ao modo pelo qual a virtude propriamente dita está para a virtude natural (cf. 1144b 1-4). A virtude natural (φυσικὴ ἀρετή) é uma certa propensão, que existe (ὑπάρχει) por natureza em um agente moral, a agir de modo similar ao modo como um agente moral plenamente virtuoso age<sup>80</sup>. Porém, para que a virtude natural se torne virtude moral propriamente dita, é necessário que se lhe acrescente *phronēsis*, além de uma prática regular das ações que virão a consolidar a *hexis* pela qual a virtude propriamente dita se caracteriza. O que Aristóteles procura ressaltar é que à virtude propriamente dita e à virtude natural é comum certa propensão a agir bem, mas falta à virtude natural, além de um bom propósito, a *phronēsis*, que tem, entre outras coisas, a incumbência de determinar de que modo o propósito deve ser implementado à luz dos fatores circunstanciais relevantes. Outrossim, à *phronēsis* e à *deinotēs* é comum a capacidade de cuidar dos modos pelos quais o alvo de uma ação moral pode ser implementado, mas falta a esta a correção moral do alvo, que é dado pela virtude do caráter. Por conseguinte, essa analogia das relações proposta por Aristóteles mostra, sobretudo, que a virtude propriamente dita

---

<sup>79</sup> Angioni, 2011b, p. 338, afirma que o fato de Aristóteles descrever a *phronēsis* como uma “habilitação desse olho da alma” sugere que ela possui uma capacidade de apreender os fatores singulares que são relevantes para a realização da ação virtuosa.

<sup>80</sup> Não entrarei em discussões detalhadas, neste trabalho, sobre o estatuto ontológico da virtude natural. Penso que não há elementos textuais suficientes para defender a tese de que Aristóteles a concebe como uma habilitação que tenha a mesma densidade ontológica que a virtude propriamente dita. Em verdade, o vocabulário que Aristóteles usa sugere que nós, desde o nascimento, apresentamos certas inclinações ou propensões a agir de modo “corajoso”, “temperante” etc. Note-se, porém, que não se trata de ações realmente corajosas, temperantes etc., pois lhes falta o concurso da *phronēsis*.

não se engendra sem a *phronēsis*, porquanto cabe a esta a delimitação precisa dos meios que implementarão de modo bem-sucedido o propósito que realizará o fim moral<sup>81</sup>.

A partir de todas as considerações que tecemos ao longo desta seção, torna-se evidente que Aristóteles concebe uma interdependência entre virtude do caráter e *phronēsis*<sup>82</sup>. Por um lado, a virtude do caráter não se engendra sem a *phronēsis*, porque esta é fundamental para a delimitação precisa dos modos pelos quais o fim moral deve ser implementado em circunstâncias que são sempre singulares. Por outro lado, a *phronēsis* tampouco se engendra sem a virtude do caráter, porque esta é responsável por lhe fornecer o fim moralmente correto, sem o qual a *phronēsis* seria mera destreza (*deinotēs*) ou esperteza (*panourgia*). Ademais, tanto a *phronēsis* quanto a virtude do caráter são igualmente fundamentais para a formulação do bom propósito (cf. 1145a 3-4). A *phronēsis*, enquanto virtude intelectual responsável pela deliberação, cuida do raciocínio por meio do qual, com vistas a um fim moralmente bom, um propósito é formulado. Por seu turno, a virtude do caráter garante, através da correta habituação dos desejos, que o fim desejado, em vista do qual a deliberação formulará o propósito, é moralmente correto. Note-se, portanto, que não há nenhuma inconsistência entre as afirmações de que a virtude do caráter torna o propósito (*prohairesis*) bom e de que é de competência da *phronēsis* o raciocínio deliberativo que o formulará<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Aristóteles faz questão de ressaltar que as virtudes naturais, sem o auxílio da inteligência (*voûç*), podem ser prejudiciais (cf. 1144b 8-9). Ao comentar o sentido em que Aristóteles concebe a inteligência, Angioni, 2011b, pp. 340-341, afirma: “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”.

<sup>82</sup> Penso que pode ser esclarecedor ressaltar, à luz do exposto, o seguinte ponto: Aristóteles, por um lado, acolhe o pressuposto de que ser dotado de *phronēsis*, por si só, não é suficiente para a plena realização da vida, mas o faz por um motivo diferente do de seu objetor. Ao passo que este acolhe tal pressuposto por considerar que ter conhecimento genérico do que é o correto a se fazer não é suficiente para agir bem, Aristóteles, apesar de concordar parcialmente com isso, considera que ser dotado de *phronēsis* não é suficiente para a plena realização da vida porque é necessário que se lhe acrescente um propósito dotado de valor moral intrínseco, que é dado pela virtude do caráter. Note-se que, ao dizer “parcialmente”, refiro-me ao fato de que Aristóteles tem consciência de que seu objetor possui uma concepção equivocada a respeito do tipo de conhecimento relevante para a *phronēsis*, pois lhe falta saber que o conhecimento característico dela não é genérico, mas bem determinado. Por outro lado, Aristóteles rejeita o pressuposto de que a *phronēsis* não é uma condição necessária para a plena realização da vida, tendo em vista que a virtude do caráter não se engendra sem a *phronēsis* e que a *eudaimonia* pressupõe uma vida engajada em ações virtuosas.

<sup>83</sup> Cf. p. 38, nota 48. Angioni, 2011b, p. 337, comenta esse ponto: “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

A fim de explicitar de que modo, no passo ( $\epsilon$ ) da definição de virtude do caráter, a *phronēsis* é reputada como responsável pela determinação das mediedades, proponho o seguinte exemplo. Suponhamos um agente moral que é praticante avançado de artes marciais e que esteja num grau de formação moral em que a virtude da coragem já foi consolidada em forma de uma habilitação estável. Suponhamos que tal agente, em certa ocasião, está à entrada de um estabelecimento comercial e é surpreendido por um assaltante fortemente armado. Suponhamos que, diante disso, o agente moral avalie que qualquer atitude de reação ao assalto poderia ocasionar sua própria morte ou a morte de outras pessoas ali presentes. Nessa circunstância, o agente se dá conta de que seu propósito de, por exemplo, fazer frente aos perigos que se lhe são apresentados precisa ser reavaliado à luz das singularidades dessa situação. Como resultado de um cômputo dos fatores relevantes do contexto, a exemplo da proximidade de outros civis, da truculência com que o assaltante se dirigia a ele e aos demais presentes etc., o agente moral conclui que o correto a se fazer é não tomar nenhuma atitude que pudesse colocar em risco a vida das pessoas presentes. Frente a isso, o agente moral determina, de acordo com o *orthos logos*, a mediedade relativa ao medo, de modo que produz uma ação que não peca nem pelo excesso de medo, que poderia fazê-lo fugir covardemente, nem pela falta, que poderia fazê-lo reagir, o que, eventualmente, provocaria a morte de algumas pessoas. Por alcançar a mediedade relativa ao medo – que, apesar de, nessa circunstância, ter sido sentido numa intensidade maior que a habitual, foi sentido na intensidade correta –, o agente moral portou-se de modo corajoso diante da circunstância, e o desfecho da situação não causou maiores danos a nenhum dos presentes. Esse exemplo é elucidativo porque julgo que, a partir dele, podemos compreender a articulação entre *phronēsis* e virtude do caráter na determinação das ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso. Note-se, em primeiro lugar, que o agente moral em questão, por já ter consolidado a *hexis* da coragem, é tal que age regularmente de modo corajoso, o que significa que, além de praticar com consistência as ações extrinsecamente corajosas, pratica-as pelos motivos corretos e do modo apropriado, o que satisfaz as condições suplementares estabelecidas em *EN* II.4. Em segundo lugar, esse agente moral, a fim de realizar o alvo da virtude da coragem, formulou propósitos gerais dotados de valor moral, a exemplo do propósito de fazer frente aos perigos que se lhe são apresentados. Em terceiro lugar, o agente moral, à luz das circunstâncias em que estava inserido, reavaliou,

---

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)”.

por meio da *phronēsis*, os propósitos previamente formulados, de modo que chegou à conclusão de que a mediedade relativa ao medo, naquele contexto, consistiria num afrouxamento do propósito. Em quarto lugar, em virtude do correto balanceamento dos fatores relevantes e da determinação da mediedade relativa ao medo, o agente moral produziu uma ação que implementou o propósito formulado, de modo que o fim da virtude da coragem, a ação corajosa realizada corajosamente, foi engendrado de modo bem-sucedido, o que teve como uma de suas consequências o fato de que ninguém se feriu.

Frente a todo o exposto, julgo que o percurso argumentativo de *EN* VI.12-13 nos permite compreender de modo bastante satisfatório quais são as competências da *phronēsis* e qual é a natureza de sua relação com a virtude do caráter. Do que foi dito, torna-se evidente que a *phronēsis* é uma virtude intelectual que possui as seguintes incumbências. Em primeiro lugar, ela é responsável pela deliberação, que é um procedimento racional por meio do qual, partindo de um fim moralmente bom, que é dado pela virtude do caráter, propósitos de longo prazo (*prohairesis*) são formulados (cf. 1140a 28-30). Em segundo lugar, a *phronēsis* é responsável por fazer, de acordo com o *orthos logos* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), um correto balanceamento dos fatores relevantes de um contexto de ação, ao cabo e em virtude do qual determina as mediedades, ora esticando, ora afrouxando o propósito (cf. 1138b 21-25). Com efeito, em 1144b21ss, Aristóteles fornece uma especificação à expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον” e afirma que o *orthos logos* é o *logos* conforme à *phronēsis*, o que reitera a tese de que a avaliação dos fatores singulares é da alçada desta. Em terceiro lugar, sendo a *phronēsis* uma virtude *praktikē*, ela é responsável por efetivamente levar a cabo as ações que implementam o propósito e realizam o fim moral. Quanto à natureza da relação entre a *phronēsis* e a virtude do caráter, o percurso argumentativo de *EN* VI.12-13 deixa claro que se trata de uma relação de interdependência (cf. 1144b 30ss, 1145a 2ss, 1145a 6ss): por um lado, a virtude do caráter não se engendra sem a *phronēsis*, que delimita objetivamente, a cada circunstância de ação, de que modo o propósito deve ser implementado para que o fim da virtude do caráter seja realizado; por outro lado, a *phronēsis* também não se engendra sem a virtude do caráter, porque esta lhe fornece o fim dotado de valor moral, sem o qual a *phronēsis* seria mera destreza (*deinotēs*) ou esperteza (*panourgia*). Portanto, o passo (ε) da definição de virtude do caráter sugere que a *phronēsis* é necessária para as ações morais e para a consolidação do caráter virtuoso, ainda que, em tal definição, Aristóteles não

forneça uma especificação precisa da relação entre as duas virtudes e de suas respectivas competências.

#### 4. Capítulo 3: A noção de deliberação (βούλευσις) e sua função na consolidação do caráter virtuoso

Neste capítulo, tratarei da noção de deliberação e procurarei avaliar, à luz da exposição desenvolvida até aqui e da argumentação empreendida por Aristóteles em passagens relevantes de *EN* III.2-3, qual é a função exata que ela desempenha no engendramento das ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso. A fim de que tal exame seja bem-sucedido, dividirei esta parte do trabalho em três seções. Na primeira delas, mostrarei como Aristóteles concebe, sobretudo em *EN* III.3, a noção de deliberação. Procurarei mostrar quais são seus objetos, de que modo ela se conecta à noção de *prohairesis* e em que medida tal conexão é elucidativa quanto ao papel que a interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter desempenha na consolidação do caráter virtuoso. Na segunda seção, apresentarei uma vertente interpretativa que toma a deliberação como uma estrutura racional de justificação de ações morais. Por fim, na última seção, apresentarei alguns dos pressupostos que estão na base dessa interpretação e algumas das razões pelas quais acredito que ela é equivocada. Pretendo mostrar por que penso que é mais vantajoso e coerente com todo o percurso argumentativo que Aristóteles desenvolve em *EN* II, III e VI tomar a deliberação como um procedimento racional responsável por determinar cursos de ação que, se dotados de valor moral intrínseco e implementados do modo apropriado, realizam o fim da virtude do caráter. Ao término de toda essa exposição, espero lançar luz suficiente à importância que a deliberação desempenha no engendramento das ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso.

##### 4.1. Caracterização da deliberação em *EN* III.3

Aristóteles inicia sua exposição em *EN* III.3 com a seguinte questão: é possível haver deliberação a respeito de tudo, ou há coisas a respeito das quais não há deliberação? (βουλευόνται δὲ πότερον περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή;) (cf. 1112a 18-19). Antes de começar a desenvolver uma resposta detalhada a essa questão, Aristóteles afirma que devemos considerar um objeto de deliberação<sup>84</sup> aquilo a respeito de que um homem inteligente deliberaria<sup>85</sup> (λεκτέον δ' ἴσως βουλευτόν οὐχ ὑπὲρ

---

<sup>84</sup> Usarei, às vezes, a expressão “objeto de deliberação” para captar o adjetivo “βουλευτόν”, que significa, a rigor, “aquilo que é deliberado” ou, numa outra formulação, “aquilo de que há deliberação”. Minha escolha pela expressão “objeto de deliberação” não é isenta de problemas, porque o termo “objeto” não raro pode ser bastante desorientador. Escolho-a, no entanto, por mera comodidade de expressão, mas indico que a estou tomando no mesmo sentido daquelas alternativas apresentadas.

<sup>85</sup> O termo “inteligente” está captando a expressão “ὁ νοῦν ἔχων”. É importante destacar que termo “νοῦς” possui mais de um sentido em grego clássico. De modo genérico, ele remete à inteligência, mas há usos

οὐ βουλευσάιτ' ἄν τις ἡλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων) (cf. 1112a 19-21). Na sequência, Aristóteles começa a responder àquela questão com a afirmação de que não é possível deliberar a respeito das coisas eternas e imutáveis, a exemplo da incomensurabilidade entre a diagonal e o lado do quadrado (περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι) (cf. 1112a 21-23). Tampouco é possível deliberar a respeito das coisas que, apesar de envolverem movimento, sempre acontecem do mesmo modo, seja por necessidade, seja por natureza ou por qualquer outra causa, como o giro e a ascensão dos corpos celestes (ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτ' ἀγνομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν) (cf. 1112a 23-26). Também não há deliberação a respeito das coisas que acontecem a cada vez de um modo diferente, a exemplo de secas e de chuvas (οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον ἀρχμῶν καὶ ὄμβρων) (cf. 1112a 26-27), nem a respeito de eventos que se dão ao acaso, como encontrar um tesouro (οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως) (cf. 1112a 27), nem a respeito de todos os assuntos humanos, a exemplo da constituição política de povos distantes<sup>86</sup> (ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται) (cf. 1112a 28-29).

Embora todas essas afirmações possam, num primeiro momento, soar naturais, é somente a partir do momento em que Aristóteles as justifica que podemos começar a compreender de modo mais claro o que ele entende pela noção de deliberação. Com efeito, a justificativa que Aristóteles fornece para o fato de que aqueles exemplos enunciados não são os legítimos objetos de deliberação é a de que nós podemos deliberar apenas a respeito das coisas que estão sob nosso poder e que podem ser engendradas como resultado de nossos próprios esforços (οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθὲν δι' ἡμῶν. βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν) (cf. 1112a 30-31). Por conseguinte, nós deliberamos não sobre as coisas que se dão por natureza, por necessidade ou por acaso (cf. 1112a 30-33), mas sim sobre as coisas que, embora não aconteçam sempre do mesmo modo, podem ser efetivamente levadas a cabo por nós, a exemplo de um médico que

---

mais específicos. Em *EN* VI.6, Aristóteles usa esse termo para tratar de uma virtude intelectual responsável por apreender os primeiros princípios de uma demonstração científica. Julgo que, no contexto argumentativo de *EN* III.3, devemos tomá-lo em sentido amplo, como se Aristóteles estivesse a dizer que o objeto de deliberação é aquilo a respeito de que um homem inteligente delibera.

<sup>86</sup> O exemplo que Aristóteles nos fornece é o de que nenhum espartano delibera a respeito de qual seria a melhor constituição dos citas. Taylor, 2006, p. 156, destaca que o propósito desse exemplo é mostrar que, por se situarem numa região muito distante dos territórios em que os citas habitavam, os gregos não tinham qualquer poder de deliberar a respeito de sua constituição política. Com base nessa ideia, optei por adotar a expressão “constituição política de povos distantes”.

delibera sobre os modos pelos quais deve tratar um paciente<sup>87</sup> ou de alguém que delibera sobre como pode fazer dinheiro (ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν) (cf. 1112b 2-4). Assim sendo, Aristóteles conclui, em relação à caracterização de quais são os objetos de deliberação, que esta diz respeito a coisas que, no mais das vezes, acontecem de certo modo, mas em que o resultado é obscuro, e a coisas em que o resultado é indeterminado (τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον) (cf. 1112b 8-9).

Tendo delimitado quais são os legítimos objetos de deliberação, Aristóteles prossegue sua exposição e afirma que nós não deliberamos sobre fins, mas sobre as coisas que conduzem a eles (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη) (cf. 1112b 11-12). Convém destacar, mais uma vez, que não raro se opta por traduzir a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” por “meios”. Por razões que já deixei claras<sup>88</sup>, penso que essa opção de tradução pode ser desorientadora, caso não se tenha em vista que Aristóteles concebe os meios não apenas num sentido instrumental, mas também constitutivo. De todo modo, penso que o que Aristóteles tem em vista pode ser facilmente compreendido a partir do seguinte exemplo: um médico não delibera sobre se irá curar um paciente (cf. 1112b 12-13), mas sim sobre de que modo tal paciente pode ser tratado a fim de que venha a ser curado. Outrossim, um orador não delibera sobre se irá persuadir seus espectadores (cf. 1112b 13-14), mas sim sobre os modos pelos quais poderá fazê-lo. É por isso que Aristóteles afirma que, tendo estabelecido o fim, investigamos como e através de que meios ele poderá ser alcançado (ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι) (cf. 1112b 15-16). Ora, caso, por um lado, tal fim possa ser alcançado por vários meios, temos de investigar o meio pelo qual o fim pode ser implementado do modo mais fácil e efetivo possível<sup>89</sup> (καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου

---

<sup>87</sup> Alguém poderia objetar ao exemplo de Aristóteles que não há razão para afirmar que um médico não poderia deliberar sobre se deve ou não curar um paciente. Penso que seria uma objeção legítima, na medida em que nada impede que um médico, em certo estágio de sua carreira, reavalie sua escolha profissional. Entretanto, julgo que a ideia de Aristóteles é mais simples: se um médico escolheu se tornar médico, não está mais sob questão a escolha a respeito de se ele deve ou não tratar seus pacientes, mas sim a escolha dos meios de o fazer. Para uma discussão detalhada desse exemplo, sugiro a leitura de Broadie, 1991, p. 316; Taylor, 2006, p. 157, e Urmson, 1988, pp. 54-55.

<sup>88</sup> Cf. p. 34.

<sup>89</sup> A expressão “ῥᾶστα καὶ κάλλιστα” poderia ser traduzida por “do modo mais fácil e melhor”. Por soar um pouco rebarbativa, optei por sintetizá-la na expressão “do modo mais efetivo possível”. Essa escolha não é isenta de problemas, porque o adjetivo “efetivo” cobre um campo semântico bastante vasto, de modo que é fácil perder de vista o sentido original da expressão em grego clássico. Ainda assim, parece-me uma escolha aceitável, contanto que se tenha em vista a presente consideração.

γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι) (cf. 1112b 16-17); caso, por outro lado, tal fim possa ser alcançado por um único meio, temos de investigar como podemos implementá-lo e como tal meio pode, também ele, ser alcançado (δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος) (cf. 1112b 17-18).

Neste ponto da exposição, poderíamos nos deparar com a seguinte questão: por que razão Aristóteles se dá ao trabalho de especificar de que modo a deliberação deve se desenrolar a fim de que seja bem-sucedida? De fato, à primeira vista, poderíamos considerar que o tratamento que Aristóteles dá à deliberação em termos de quais são seus objetos e de que ela diz respeito a meios, e não a fins, pareceria suficiente para elucidar em que ela consiste. Entretanto, embora Aristóteles não forneça uma definição em sentido estrito da noção de deliberação, penso que tal especificação nos permite compreender de modo mais satisfatório como é que o processo deliberativo deve se dar. Em verdade, é através da seguinte comparação que Aristóteles parece justificar a especificação do modo pelo qual a deliberação há de proceder: aquele que delibera parece investigar e analisar os meios que implementarão o fim moral de modo similar a como se estivesse analisando uma figura geométrica<sup>90</sup> (ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα) (cf. 1112b 20-21), porquanto toda deliberação é uma investigação, ainda que nem toda investigação seja uma deliberação, a exemplo das investigações matemáticas (φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικά, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις) (cf. 1112b 21-23). A fim de que tal comparação se torne mais clara, proponho o seguinte exemplo. Suponhamos um indivíduo que tenha o objetivo de conseguir um emprego melhor do que seu emprego atual. Em vista desse fim, tal indivíduo delibera sobre o que pode ser feito a fim de que tenha boas chances de atingir seu objetivo. Como resultado de tal deliberação, o indivíduo pode considerar, por exemplo, que pode investir tempo e dinheiro num curso profissionalizante, ou distribuir seu currículo para empresas às quais ainda não o tenha enviado, ou pedir alguma indicação a algum amigo ou conhecido etc. Nesse exemplo, como o indivíduo está diante de mais de um meio que pode implementar seu objetivo, a sugestão de Aristóteles é a de que tal procedimento deliberativo deve primar pelo meio

---

<sup>90</sup> A comparação da deliberação com a análise de uma construção geométrica pode, num primeiro momento, parecer pouco elucidativa quanto ao modo pelo qual a deliberação procede. Julgo, porém, que a ideia que Aristóteles tem em mente se torna mais clara a partir da seguinte consideração: um geômetra que analisa uma construção geométrica procura compreender, a partir da decomposição de tal construção, de que modo ela pode ser construída a partir de figuras mais simples, e essa análise prossegue até que se possa chegar a uma figura que o geômetra saiba construir. Esse ponto é explorado por Taylor, 2006, p. 157, e Brown, 2009, p. 220.

capaz de implementar o fim do modo mais efetivo possível<sup>91</sup>. Portanto, o ponto que Aristóteles está defendendo nessas passagens de *EN* III.3 é o de que a deliberação é um tipo de investigação que, à semelhança do modo pelo qual alguém analisa uma figura geométrica, ocupa-se dos meios mais apropriados de implementar um fim moral<sup>92</sup>.

Um leitor atento há de notar que a maneira pela qual Aristóteles discorre sobre a noção de deliberação parece, sob alguns aspectos, muito similar ao modo pelo qual a noção de *prohairesis* havia sido tratada em *EN* III.2. Conforme mostrei anteriormente<sup>93</sup>, Aristóteles, após uma investigação a respeito de em que consistem as *prohaireses*, conclui que elas são o resultado de uma deliberação prévia (cf. 1112a 15-16). Desse modo, não é nem um pouco surpreendente que, também ao final de *EN* III.3, Aristóteles retome a conexão que existe entre essas duas noções e afirme que o objeto de deliberação e o objeto de escolha<sup>94</sup> são o mesmo, com a ressalva de que o objeto de escolha, na medida em que é o produto de uma deliberação prévia, é determinado (βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἐστίν) (cf. 1113a 2-5). Aristóteles justifica a tese de que o objeto de deliberação e o objeto de escolha são o mesmo com a afirmação de que todos deixamos de investigar como devemos agir quando encontramos, através da parte de nós que lidera a ação e que é responsável pela *prohairesis*, de que modo a ação pode ser engendrada (παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον) (cf. 1113a 5-7). Embora o modo pelo qual Aristóteles se expressa possa parecer não muito claro à primeira vista, o ponto que ele está defendendo é simples: partindo de um fim moral que desejamos implementar, nós deliberamos a respeito de *como* devemos proceder para que tal implementação logre

---

<sup>91</sup> Não estou afirmando, porém, que o ponto de Aristóteles é o de que sempre haverá, após o processo deliberativo, um único meio que implementará o fim moral. É perfeitamente possível, ao cabo da deliberação, conceber diferentes meios de implementar um fim moral, sejam eles complementares uns aos outros ou não. Esse ponto ficará mais claro na sequência, quando eu abordar a relação entre deliberação e *prohairesis* e o emprego dos termos “meios” e “fins”.

<sup>92</sup> Aristóteles retoma o ponto de que a deliberação é uma investigação em *EN* VI.9, em que discute a noção de boa deliberação. Não abordarei a relação entre *phronēsis* e boa deliberação neste trabalho, mas julgo que é importante tecer ao menos a seguinte consideração: é perfeitamente possível deliberar a respeito de como implementar um fim moralmente vicioso. Porém, conforme mostrei no capítulo anterior, a *phronēsis* sempre pressupõe um fim moralmente correto, dado pela virtude do caráter, sem o qual ela seria mera destreza, caso o fim fosse moralmente neutro, ou esperteza, caso o fim fosse moralmente vicioso. A boa deliberação não o é apenas porque parte de um fim moralmente correto, mas também porque satisfaz uma série de outros requisitos que Aristóteles especifica em *EN* VI.9.

<sup>93</sup> Cf. p. 33.

<sup>94</sup> Uma opção alternativa à expressão “objeto de escolha” seria “aquilo que é escolhido”. Convém deixar claro que estou empregando o termo “escolha” por mera comodidade de expressão, já que julgo que o termo *prohairesis* pode ser mais bem compreendido como um propósito de longo prazo. Cf. pp. 32-33. Sobre o termo “objeto”, cf. p. 63, nota 84.

sucesso, e é como resultado dessa deliberação que chegamos a uma formulação geral, a um propósito de longo prazo (*prohairesis*) que acolhemos como aquele que, uma vez levado a cabo, garantirá que o fim almejado seja realizado. Uma vez que tenhamos chegado a essa formulação, que é escolhida pela parte de nós que lidera a ação (cf. 1140b 4-6, 1144a 6-8), não há mais necessidade de investigar como agir: restar-nos-á a implementação, à luz dos fatores objetivos relevantes, do propósito formulado. Assim sendo, Aristóteles conclui *EN* III.3 com a seguinte consideração: sendo o objeto de escolha aquilo que é desejado após uma deliberação a respeito das coisas que podem ser engendradas por nós, também a *prohairesis* será um desejo deliberado por aquilo que pode ser feito por nós, pois, levando a cabo a deliberação, nós desejamos de acordo com o que deliberamos (ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν) (cf. 1113a 9-12).

O percurso argumentativo que Aristóteles desenvolve em *EN* III.3 é muito importante para o projeto geral da obra não apenas pelo fato de a noção de deliberação desempenhar um papel importante na consecução de ações virtuosas<sup>95</sup>, mas também por explicitar, em primeiro lugar, que há uma conexão entre deliberação e *prohairesis* e, em segundo lugar, que tal conexão também é elucidativa em relação à articulação entre *phronēsis* e virtude do caráter. Em relação à conexão entre deliberação e *prohairesis*, Aristóteles deixa claro que ela se expressa em termos de que as *prohairesis* são propósitos de longo prazo que resultam de um processo deliberativo. Em outras palavras, podemos dizer que a função da deliberação, explicitada em *EN* III.3, é determinar cursos de ação que, se dotados de valor moral intrínseco e bem implementados, realizam o fim da virtude do caráter. Conforme mostrei no capítulo anterior, a formulação das *prohairesis* requer o trabalho conjunto de duas virtudes, a do caráter e a *phronēsis*. Tal trabalho se consuma do seguinte modo: a virtude do caráter é responsável por garantir a correção moral do desejo, e a *phronēsis* é responsável pela parte racional envolvida no processo deliberativo. Vale ressaltar que aquilo que é tomado como um fim moral em vista do qual a deliberação se dá corresponde ao que é desejado pela virtude do caráter, já que todo o percurso de *EN* II.1-4 deixa claro que é através da correta habituação do desejo que um agente moral almeja realizar as ações virtuosas. Convém destacar, também, que a conexão entre deliberação e *prohairesis* é explicitada na equivalência que

---

<sup>95</sup> Explorarei esse ponto em mais profundidade na terceira seção deste capítulo.

Aristóteles estabelece entre *prohairesis* e desejo deliberado. O propósito de longo prazo em que a *prohairesis* consiste e à luz do qual a *phronēsis* avaliará os fatores singulares de um contexto de ação para determinar as mededades não expressa um desejo qualquer, mas um desejo que decorre de uma deliberação prévia<sup>96</sup>. Assim sendo, o fato de a *prohairesis* consistir num desejo deliberado é elucidativo também em relação à interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter, na medida em que a maneira pela qual Aristóteles caracteriza a deliberação nos permite afirmar, sem correr o risco de cometer algum exagero, que essa noção pode ser entendida como o elo que conecta as duas virtudes, porquanto a formulação do propósito, levada a cabo pela deliberação, é feita de modo plenamente apropriado apenas se *phronēsis* e virtude do caráter atuarem conjuntamente.

Antes de prosseguir, julgo que é conveniente traçar um quadro geral de alguns pontos centrais que exploramos até aqui. Começemos pela seguinte afirmação, extraída de 1144a 6-8: a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *phronēsis* faz ser correto aquilo que leva ao alvo. Essa divisão de tarefas entre as duas virtudes mostra, por um lado, que a virtude do caráter, sendo uma habilitação para agir a partir de bons propósitos (*hexis prohairetikē*), possui a incumbência de garantir que o fim da ação moral é moralmente adequado. Por outro lado, tal divisão mostra que a *phronēsis*, sendo uma habilitação, da parte deliberativa da alma, realizadora de ações (*hexis praktikē*), possui, entre outras responsabilidades, a tarefa de garantir a correta implementação do fim desejado pela virtude do caráter. Após uma análise aprofundada do modo pelo qual Aristóteles desenvolve essa divisão de tarefas nos contextos argumentativos de *EN VI.12-13*, vimos que há, em verdade, uma relação de interdependência entre as duas virtudes. Mostrei, no capítulo anterior, que a *phronēsis* não se engendra sem a virtude do caráter, que lhe fornece o fim dotado de valor moral intrínseco, e que a virtude do caráter tampouco se engendra sem a *phronēsis*, que determina de que modo tal fim deve ser

---

<sup>96</sup> Conforme mostrei anteriormente (cf. p. 11, nota 7), Aristóteles utiliza diferentes termos para tratar de diferentes tipos de desejo, sendo que o termo mais genérico é “ὄρεξις”. Ao dizer que a *prohairesis* é um desejo deliberado, Aristóteles utiliza a expressão “βουλευτική ὄρεξις”. A meu ver, isso sugere, ao contrário do que alguns comentadores interpretam, a exemplo de Irwin, 1999, p. 207, que o desejo que é tomado como ponto de partida de uma deliberação e em vista do qual os propósitos serão formulados é bastante genérico, como o é o fim da virtude do caráter. Julgo que esse é o caso porque, se os propósitos fossem formados estritamente a partir de um desejo racional, βουλήσις, Aristóteles estaria se comprometendo com a tese mais forte de que, antes mesmo da deliberação, já seria possível ter um desejo racional como fundamento das ações morais. Embora essa interpretação seja defensável, julgo que é mais coerente com a argumentação aristotélica conceber a βουλήσις como o produto final da deliberação, e não como seu ponto de partida. Nesse sentido, a expressão “βουλευτική ὄρεξις” poderia ser tomada como equivalente ao termo “βουλήσις”.

implementado à luz das singularidades de cada circunstância de ação. Como consequência dessa relação de interdependência entre as duas virtudes, o engendramento das ações virtuosas e a consolidação do caráter virtuoso depende de uma série de fatores: a virtude do caráter virá a se tornar uma habilitação estável quando, além de se somar ao processo de habituação das ações virtuosas a correta satisfação das condições a ele suplementares, estabelecidas em *EN* II.4, a *phronēsis* lograr sucesso em i) determinar, via deliberação, os modos apropriados de implementar um fim moralmente correto, ii) reinterpretar, à luz dos fatores singulares relevantes de um contexto de ação, os propósitos formulados como resultado da deliberação e iii) levar a cabo, de modo bem-sucedido, a implementação do fim moral, realizando a ação virtuosa. Torna-se claro, assim, que a consecução das ações virtuosas e a consolidação do caráter virtuoso requerem um trabalho articulado entre, por um lado, a parte desiderativa da alma não racional, sede da virtude do caráter, e, por outro lado, a parte deliberativa da alma racional, sede da *phronēsis*. Por fim, julgo que é importante tecer algumas considerações adicionais a respeito do uso dos termos “meios” e “fins” e da relação entre esse uso e a noção de *prohairesis*. Que as *prohaireseis* digam respeito a “meios”, e não a fins, creio que Aristóteles deixou claro em diversos momentos de *EN* III.2-3; porém, há certo sentido em que elas podem ser consideradas fins, e é sobre esse sentido que repousa a afirmação de que é observando o alvo da virtude do caráter que um agente moral realiza uma delimitação das mediedades, ora esticando, ora relaxando o arco (cf. 1138b 21-25). Conforme vimos, é a partir de um fim genérico<sup>97</sup> que a deliberação determina cursos de ação, sob forma de *prohaireseis*, que deverão ser implementados para realizar tal fim. Em relação ao fim almejado, as *prohaireseis* são consideradas meios, na medida em que delas depende a realização do fim; porém, tomando o termo “meios” num sentido não instrumental, e sim constitutivo, como propus anteriormente, é evidente que as *prohaireseis* também são fins, consideradas em si mesmas. Não fosse assim, Aristóteles teria grande dificuldade para justificar a exigência de que uma ação moral deve ser motivada por propósitos dotados de valor moral intrínseco, já que, se tais propósitos

---

<sup>97</sup> Nada tenho a opor a quem interpreta que o fim que é tomado no início do processo deliberativo é a *eudaimonia*, plena realização da vida. Penso que essa interpretação não é equivocada, porque, em última instância, Aristóteles de fato tem esse fim em mente. Afinal, buscamos ser agentes morais virtuosos não só porque as ações virtuosas possuem valor moral intrínseco e são dignas de escolha por si mesmas, mas também porque, ao fazê-las regularmente a partir de uma *hexis* consolidada, realizamo-nos plenamente enquanto seres humanos. Penso, contudo, que os exemplos fornecidos por Aristóteles ao tratar da deliberação parecem sugerir que o fim em vista do qual o agente moral deliberará é um fim ainda bastante genérico, desejado pela virtude do caráter.

fossem apenas meios instrumentais, não faria sentido esperar que tivessem valor por si mesmos. É por essa razão que afirmo anteriormente<sup>98</sup> que o alvo (*skopos*) em vista do qual a *phronēsis* determina as mededades pode ser tomado como um propósito de longo prazo, uma *prohairesis*, embora eu nada tenha a opor a que se o tome como o fim, ainda mais genérico, desejado pela virtude do caráter. Portanto, creio que todas essas considerações deixam claro não apenas que o trabalho conjunto da *phronēsis* e da virtude do caráter pode ser bem compreendido a partir do conceito de deliberação, mas também que não há nenhuma inconsistência na exposição de Aristóteles quanto ao emprego dos termos “meios” e “fins” e à relação entre esse emprego e as *prohairesis*.

Ante todo o exposto, espero ter mostrado de modo suficientemente satisfatório a maneira pela qual Aristóteles concebe a noção de deliberação em *EN* III.3. Mostrei, através de uma reconstrução argumentativa das passagens centrais daquele capítulo, que são objetos de deliberação as coisas que podem ser engendradas como resultado de nossos próprios esforços. Mostrei, também, que a deliberação se ocupa fundamentalmente dos modos pelos quais um fim moral, previamente dado pela virtude do caráter, pode ser implementado. Vimos, assim, que o resultado do processo deliberativo são *prohairesis*, propósitos de longo prazo que determinam cursos de ação e que, se dotados de valor moral intrínseco e bem implementados, garantem a realização do fim moralmente bom. Por fim, mostrei que a conexão entre deliberação e *prohairesis* é elucidativa em relação à interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter, na medida em que o processo deliberativo depende do trabalho conjunto dessas duas virtudes. Na próxima seção, apresentarei uma interpretação segundo a qual a deliberação pode ser tomada como uma estrutura racional para justificar as ações morais.

#### **4.2. A deliberação enquanto estrutura racional para justificar as ações morais**

Embora Aristóteles pareça conceber a deliberação como uma investigação a respeito dos meios mais apropriados de implementar um fim, há quem sugira que tal noção deve ser tomada num sentido mais amplo. Frente a isso, o objetivo desta seção é tratar de uma vertente interpretativa segundo a qual a noção de deliberação possui a função de justificar ou explicar as ações de um agente moral. Explorarei, em primeiro lugar, como Broadie (1991) formula o problema filosófico que dá ensejo à interpretação

---

<sup>98</sup> Cf. p. 56.

justificatória da deliberação. Em seguida, voltarei minha atenção para o modo pelo qual Cooper (1975) procura sustentar tal interpretação.

A noção de deliberação é discutida por Broadie no contexto de um exame da expressão “*hexis prohairetikē*”, que constitui parte da definição de virtude do caráter<sup>99</sup>. Após tecer algumas considerações etimológicas a respeito do adjetivo “*prohairetikē*”, a autora afirma que o modo pelo qual a noção de *prohairesis* é tratada por Aristóteles em *EN VI* e *VII* resulta em uma noção muito estreita, que pode não ser a mais adequada para uma interpretação satisfatória do que Aristóteles quer dizer quando utiliza a expressão “*hexis prohairetikē*”<sup>100</sup>. Para elucidar seu ponto, Broadie recorre à noção de deliberação e afirma:

[T11] Por exemplo, em *EN VI* (e também *III*), uma *prohairesis* é considerada um juízo prático alcançado através de deliberação (1113a 2ff; 1139a 23ff). Se ‘deliberação’ significa um processo temporal no qual alternativas são previstas e seus méritos são pesados, é razoável dizer que uma qualidade moral é expressa em uma *prohairesis*, mas não é claro por que isso deveria ser apontado como definidor da qualidade moral. Pois, se uma *prohairesis* é o produto de deliberação no sentido acima, então muitas respostas moralmente significativas não são uma *prohairesis* nem são acompanhadas por uma. Por exemplo, a simpatia é uma virtude aristotélica: ela é a qualidade de saber como ser, e de ser, agradável aos outros (não necessariamente a apenas seus amigos) na medida certa e do modo apropriado; o contraste é com a pessoa insinuante que faz as pazes com todos, e a grosseria da pessoa que “não se importa nem um pouco em causar dor” (1126b 15-16). Uma tal virtude é exibida com mais frequência – e certamente com mais pureza – em interações não premeditadas de momento a momento. Portanto, há um ponto que antes pareceu fazer sentido, a saber, que uma resposta apropriada e virtuosa pode consistir em um sentimento não expresso em ação; mas essa noção é absurda, se a virtude é definida como expressa em um juízo deliberado. Pois nós deliberamos sobre o que fazer, não sobre o que sentir a respeito de algo (Broadie, 1991, pp. 78-79)

<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Cf. Broadie, 1991, p. 78.

<sup>100</sup> Cf. Op. Cit., idem.

<sup>101</sup> Tradução minha. Em Inglês: “For example, in *NE VI* (and also *III*) a *prohairesis* is said to be a practical judgment arrived at through deliberation (1113a 2ff; 1139a 23ff). If ‘deliberation’ means a temporal process in which alternatives are envisaged and their merits weighted, it is reasonable to say that moral quality is expressed in a *prohairesis*, but it is not clear why this should be singled out as definitive of moral quality. For if a *prohairesis* is the product of deliberation in the above sense, then many a morally significant response is not a *prohairesis*, nor is it accompanied by one. For example, friendliness is an Aristotelian virtue: it is the quality of knowing how to be, and of being, pleasant to other (not necessarily only one’s friends) to the right extent and in the proper way; the contrast is with the ingratiating person who makes up to everyone, and the churlishness of the person who ‘cares not a whit about giving pain’ (1126b 15-16). Such a virtue is displayed most often - and surely most purely - in unpremeditated moment-to-moment exchanges. Then there is a point which earlier seemed to make sense, namely that an appropriate and virtuous response might consist in a feeling not expressed in action; but this notion is absurd, if virtue is defined as expressed in a deliberate judgement. For we deliberate on what to do, not on what to feel about something”.

Broadie procura mostrar que, se a noção de *prohairesis* é entendida estritamente como o produto da deliberação, que é tida como um processo temporal em que alternativas de ação são avaliadas e pesadas, muitas respostas que consideramos moralmente relevantes parecem não envolver, em nenhuma medida, uma *prohairesis*. O exemplo a que Broadie recorre para justificar seu ponto é o da virtude aristotélica da simpatia ou afabilidade (cf. *EN IV.6*): trata-se de uma virtude que consiste em agir de tal modo a ser agradável aos outros na medida e do modo apropriados. O ponto de Broadie é o de que uma virtude como essa é expressa mais clara e puramente em interações não premeditadas. Nesse sentido, nós não precisaríamos deliberar a respeito de como devemos nos portar em relação a outras pessoas com quem interagimos corriqueira e diariamente, porque uma resposta moralmente virtuosa e apropriada poderia ser facilmente apreendida do modo como nos sentimos em relação a tais pessoas, e não necessariamente de como agimos em relação a elas. No entanto, o problema, afirma Broadie, é que, se a virtude do caráter é uma “*hexis prohairetikē*” e se, ainda, a *prohairesis* decorre estritamente de deliberação, é absurdo afirmar que uma resposta moral como aquela seria virtuosa, porquanto deliberamos a respeito de como agir, e não de como sentir.

Frente a essas considerações, Broadie sugere que talvez o ponto de Aristóteles seja o de que, embora nem toda resposta moralmente significativa envolva deliberação, as respostas morais mais características da virtude do caráter são tais que envolvem um juízo deliberado, de modo que Aristóteles pode estar atribuindo à virtude do caráter e à *phronēsis* uma função mais ampla no que diz respeito à deliberação<sup>102</sup>. Segundo Broadie, a importância de considerar essa possibilidade repousa sobre a tese de que, se faltasse a um agente moral a deliberação, a resposta moral produzida não seria virtuosa no sentido pleno do termo. Para Broadie, essa parece ser uma exigência muito forte da parte de Aristóteles, haja vista que muitas de nossas respostas morais são praticadas sem uma deliberação prévia, embora expressem uma característica tão virtuosa quanto se tivessem sido alcançadas através de deliberação<sup>103</sup>. Como alternativa a essa noção estrita de deliberação, Broadie afirma que muitos comentadores propuseram que essa noção se refere a uma estrutura racional de justificação das respostas morais de um agente. Assim, a deliberação seria responsável por fazer com que o agente moral pudesse dizer as razões pelas quais sentiu ou agiu de certo modo, sem que lhe fosse necessário considerar outras

---

<sup>102</sup> Cf. Op. Cit., p. 79.

<sup>103</sup> Cf. Op. Cit., idem.

alternativas ou pensar a respeito de como reagir<sup>104</sup>. Aos olhos de Broadie, essa sugestão interpretativa é bastante atraente, porque seria natural, para Aristóteles, estender a noção de deliberação de modo que ela pudesse exemplificar uma estrutura racional explanatória das ações morais<sup>105</sup>.

Um dos comentadores que propõem a interpretação justificatória da deliberação é Cooper. De acordo com ele, embora o conceito de deliberação, tal como proposto por Aristóteles, pareça sempre consistir em determinar os meios de implementar um fim moral, o raciocínio moral deveria, ao menos em parte, consistir no reconhecimento da correção dos cursos de ação não como meios para atingir certos fins, mas como fins em si mesmos<sup>106</sup>. A justificativa que Cooper fornece à sua tese é a de que, quando as ações são realizadas como meios, seu valor é apenas derivativo do valor dos fins que estão sendo almejados, ao passo que as ações feitas por motivos morais são as consideradas dotadas de valor intrínseco<sup>107</sup>. Como consequência disso, Cooper afirma que tomar a noção de deliberação em sentido estrito, como uma estrutura de meios e fins, parece impedir o reconhecimento de que a característica distintiva do pensamento moral é o valor intrínseco das ações feitas por si mesmas. Assim, o autor sugere que um tratamento do pensamento moral pode se dar ou em termos de uma teoria sobre como conclusões relativas às ações, bem como as ações que as expressam, podem ser alcançadas; ou em termos de uma teoria sobre como conclusões e ações, qualquer que seja o modo pelo qual sejam alcançadas, podem ser justificadas ou, em alguma medida, explicadas; ou, por fim, em termos de uma teoria que contemple ambas as opções anteriores<sup>108</sup>.

Cooper reconhece que o modo pelo qual Aristóteles discorre a respeito da noção de deliberação é tal que se expressa principalmente em termos de determinar, em vez de justificar ou explicar, um curso de ação<sup>109</sup>. Apesar disso, Cooper afirma que é difícil tomar a teoria aristotélica da deliberação como se ela fosse exclusivamente um tratamento sobre um método para se descobrir o que fazer, já que a deliberação parece se dar principalmente ou apenas em casos difíceis ou delicados, quando os fatores envolvidos são complicados, ou quando a influência de tais casos sobre os interesses ou princípios em questão não é fácil de avaliar, ou quando é muito importante que a decisão seja a

---

<sup>104</sup> Cf. Op. Cit., *idem*.

<sup>105</sup> Cf. Op. Cit., p. 80.

<sup>106</sup> Cf. Cooper, 1975, p. 2.

<sup>107</sup> Cf. Op. Cit., *idem*.

<sup>108</sup> Cf. Op. Cit., p. 5.

<sup>109</sup> Cf. Op. Cit., *idem*.

correta, e assim por diante.<sup>110</sup> Desse modo, tendo em vista que Aristóteles considera que todas as ações virtuosas de um agente virtuoso são escolhidas, o resultado, afirma Cooper, é que um enorme número de ações que não parecem ser precedidas de qualquer cálculo acabam sendo tomadas como ações feitas após deliberação, com o que Aristóteles pareceria estar sustentando a visão de que as decisões morais são muito mais excogitadas do que, em geral, realmente o são<sup>111</sup>. Assim sendo, Cooper defende dois pontos: primeiro, que seria equivocado afirmar que todas as decisões morais são realmente deliberadas; segundo, que assumir que Aristóteles defende a tese de que todas as decisões morais são deliberadas seria um erro, porque ela estaria em conflito com a teoria aristotélica do desenvolvimento moral, na medida em que, se Aristóteles concedesse que nem sempre é necessário deliberar, tal concessão estaria em franca contraposição à tese de que a virtude do caráter se engendra através de um processo de habituação que não é mecânico, mas envolve uma ponderação a respeito do que é o mais apropriado a se fazer a cada caso<sup>112</sup>. Cooper sugere, portanto, que vale a pena perguntar se Aristóteles não estaria propondo, em verdade, uma conexão mais fraca entre decisão e deliberação,

[T12] Pois pode-se dizer que, embora a pessoa virtuosa não chegue, em geral, a seus propósitos morais por qualquer processo de deliberação, ela deve, se questionada, ser capaz de defender sua aceitação deles, por mais que de fato tenha se comprometido com eles: se seu comprometimento envolve saber o que está fazendo e por que está fazendo, ela deve ser capaz, em um grau considerável, de se explicar e até de se justificar (já que, na visão de Aristóteles, a virtude implica “sabedoria prática” e isso implica saber o que conduz a uma vida boa). [...] Ou seja, se uma pessoa tem razões para agir, estas irão, quando apresentadas, constituir um argumento deliberativo a favor da decisão efetivamente tomada; portanto, pode-se considerar que esse argumento está por trás e apoia a decisão, mesmo que ela não tenha sido aprovada antecipadamente. Nesse aspecto hipotético, então, pode-se dizer que a deliberação está por trás de toda decisão moral, mesmo daquelas não alcançadas por cálculo explícito (Cooper, 1975, p. 9)<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Op. Cit., p. 6.

<sup>111</sup> Cf. Op. Cit., p. 7.

<sup>112</sup> Cf. Op. Cit., pp. 8-9.

<sup>113</sup> Tradução minha. Em Inglês: “For it might be said that though the virtuous person does not, in general, arrive at his moral policies by any process of deliberation, he must, on demand, be able to defend his acceptance of them, however he may in fact have become committed to them: if his commitment involves knowing what he is doing and why he is doing it, he must be able, to some considerable degree, to explain and even to justify himself (since, on Aristotle’s view, virtue entails ‘practical wisdom’ and this entails knowing what conduces to a good life). [...] That is to say, if a person does have reasons for acting, they will, when produced, constitute a deliberative argument in favor of the decision actually made; hence one can regard that argument as lying behind and supporting the decision even though it was not actually gone through in advance. In this hypothetical guise, then, deliberation might be said to lie behind every moral decision, even those not actually reached by explicit calculation”.

Nessa passagem, Cooper apresenta um argumento em favor da tese de que a conexão entre decisão e deliberação deve ser tomada num sentido mais fraco, diferente do sentido em que se concebe que toda deliberação se dá a respeito de meios que um agente moral pode empregar para implementar um fim moral. De acordo com a proposta de Cooper, a deliberação deveria se responsabilizar por justificar a aceitação dos propósitos por parte do agente moral. A ideia é simples: uma vez pressionado a dizer por que escolheu agir de certo modo, um agente moral deve ser capaz de reconhecer, através de deliberação, as razões que o fizeram agir de tal modo, e essa capacidade, aos olhos de Cooper, relaciona-se à “sabedoria prática” (*phronēsis*), que sabe o que conduz alguém a uma vida boa. Nesse sentido, tomando o raciocínio deliberativo como aquele que é capaz de formular um argumento que explique ou justifique as razões pelas quais um agente moral age, pareceria mais razoável afirmar que toda decisão moral pressupõe uma deliberação. Cooper conclui, portanto, que somente uma interpretação que tome a deliberação nesse sentido explicativo ou justificatório seria capaz de manter a coerência da exposição aristotélica a respeito do desenvolvimento moral<sup>114</sup>.

Na próxima seção, abordarei quais são alguns dos pressupostos que estão por trás dessa proposta interpretativa e discutirei por que ela me parece equivocada. Em seguida, exporei, à luz do percurso argumentativo de *EN III.3*, de que modo a noção de deliberação ocupa um papel importante no engendramento das ações virtuosas e na consolidação do caráter virtuoso.

### **4.3. Avaliação crítica da interpretação justificatória da deliberação**

A proposta interpretativa que toma a deliberação como uma estrutura racional para justificar as ações morais pode parecer, à luz dos argumentos expostos por Broadie e Cooper, atraente e consistente. Julgo, porém, que ela é radicalmente equivocada, e o objetivo desta seção é mostrar, através de uma análise de seus pressupostos, por que o penso. Assim, espero fornecer, ao final de minha exposição, uma proposta interpretativa mais plausível e coerente com o percurso argumentativo de Aristóteles, de modo que a função exata da deliberação e a sua importância para a consolidação do caráter virtuoso possam ser bem compreendidas.

O primeiro pressuposto sobre o qual a interpretação justificatória da deliberação se sustenta é o de que é possível conceber respostas moralmente apropriadas e virtuosas

---

<sup>114</sup> Cf. Op. Cit., p. 10.

que não se expressem necessariamente em ações, mas sim em sentimentos. É por essa razão, como mostrei, que Broadie insiste em que a noção de *prohairesis* precisa ser entendida num sentido mais amplo, e disso decorre a necessidade de ampliar, também, o sentido da noção de deliberação. Embora eu esteja disposto a conceder que nossos sentimentos e emoções podem constituir, ao lado do prazer e da dor, indícios objetivamente relevantes da aquisição da virtude do caráter (cf. 1104b 3ss), penso que o pressuposto de que a virtude se expressa em emoções e sentimentos é, a rigor, falso. E penso-o justamente porque Aristóteles deixou claro diversas vezes, ao longo de *EN* II.1-4, que a prática sistemática e virtuosa de ações virtuosas é uma condição necessária para o engendramento, a consolidação e a manutenção da virtude do caráter. Nesse sentido, assumir a tese de que respostas moralmente virtuosas podem ser apreendidas de emoções e de sentimentos implica aceitar que, independentemente das ações praticadas, um agente moral pode ser considerado virtuoso, o que Aristóteles jamais concederia<sup>115</sup>.

Se, tomando o mesmo exemplo usado por Broadie, disséssemos que a virtude da afabilidade é expressa no modo pelo qual um agente moral se sente afável em relação a pessoas com as quais interage de modo não premeditado no cotidiano, estaríamos atribuindo à resposta emocional apropriada o estatuto de uma condição suficiente para o engendramento daquela virtude. Isso, porém, é absurdo, se considerarmos, por exemplo, um cenário em que aquele agente moral, apesar de expressar uma resposta emocional apropriada, falhar na implementação da ação moral mais apropriada ao contexto em questão. Agora, se a ênfase do exemplo formulado por Broadie deve incidir sobre o modo pelo qual o agente moral, a partir do que sente, dispõe-se ou se porta em relação a alguém, então Broadie teria dificuldades em explicar em que medida o portar-se ou o dispor-se de certo modo não é considerado uma ação, e sim uma emoção. Para elucidar meu ponto, suponhamos um agente moral que de fato possui a virtude da simpatia ou afabilidade e que, de modo regular, produz ações desse tipo. Suponhamos que, certo dia, ele se depare com um desconhecido em uma fila de supermercado. Sucede então que esse desconhecido, um senhor de idade, pede licença para passar à sua frente, ao que o agente moral, com um sorriso, acede gentilmente, em silêncio. Note-se que o agente moral não disse nenhuma palavra nem fez largos gestos, mas apenas abriu espaço gentilmente ao senhor. As características extrínsecas dessa ação apontam para um ato potencialmente virtuoso, contanto que as demais condições subjetivas suplementares tenham sido

---

<sup>115</sup> Tratei disso na p. 40.

satisfeitas conjuntamente. O ponto, no entanto, é o seguinte: parece-nos natural que tal ação envolva um sentimento de afabilidade, mas estaríamos inclinados a considerá-la potencialmente virtuosa na hipótese de o agente moral, a despeito de ter um sentimento afável, não aceder, de modo gentil e simpático, ao pedido do senhor? A resposta a essa questão é negativa. O que pretendo mostrar com esse exemplo é que, nos termos em que Broadie se expressa, não fica muito claro se aquilo que ela entende por sentimentos e emoções não deve ser instanciado, ao mesmo tempo, em ações. Julgo que notar esse ponto é de grande importância, porque, se as respostas emocionais moralmente adequadas, às quais Broadie alude, não apenas envolverem sentimentos, mas também instanciarem ações, então a exigência de que se deve ampliar as noções de *prohairesis* e de deliberação deixa de fazer sentido, tendo em vista que o pressuposto que sustenta tal exigência é o de que há respostas emocionais que são consideradas moralmente adequadas e que, no entanto, não consistem em ações. De todo modo, ainda que se possa argumentar que o modo pelo qual Broadie se expressa em relação às respostas emocionais é tal que elas não instanciam nenhuma ação, ressalto que o pressuposto que sustenta a proposta de ampliação do sentido das noções de *prohairesis* e de deliberação é falso, porque Aristóteles não concede que a virtude do caráter possa ser engendrada sem a prática de ações virtuosas.

O segundo pressuposto que fundamenta a interpretação justificatória da deliberação é o de que as interações momentâneas e não premeditadas não envolvem, em nenhuma medida, deliberação. A ideia que está por trás desse pressuposto é a de que, nas interações cotidianas que estabelecemos com as pessoas, não deliberamos sobre os meios apropriados de implementar aquilo que a virtude do caráter assume como fim moral. Julgo, porém, que esse pressuposto é equivocado e decorre de uma confusão entre duas noções, deliberação e decisão. O modo pelo qual Aristóteles discorre sobre a noção de deliberação em *EN* III.3 coloca em evidência pelo menos duas coisas: primeiro, que essa noção remete a um cálculo dos modos apropriados de implementar um fim moral e, segundo, que o resultado do processo deliberativo são as *prohairesis*, propósitos de longo prazo que determinam cursos de ação. Nesse sentido, é razoável afirmar que nem toda ação moral requer, no momento pontual em que será engendrada, deliberação, porque é perfeitamente possível e coerente com a exposição de Aristóteles conceber, por exemplo, um agente moral que, em certo momento de sua vida, tenha formulado, através de deliberação, propósitos que serão reinterpretados pela *phronēsis* à luz dos fatores relevantes de dado contexto de ação, sem a necessidade de uma nova deliberação. Note-

se, no entanto, que isso não significa de modo algum que as ações não premeditadas não envolvem, em nenhuma medida, deliberação, porque, se esse fosse o caso, Aristóteles estaria concedendo que é possível haver ações virtuosas – neste caso, não premeditadas – que, por não envolverem deliberação, também não envolvem *prohaireseis*, o que, para um leitor atento de *EN* II.4, III.2-3 e VI.12-13, é claramente um erro.

Cooper chega a reconhecer que alguém poderia afirmar, como o faço, que nem toda deliberação precisa ser efetuada imediatamente antes da realização de uma ação<sup>116</sup>. Porém, Cooper argumenta que tal afirmação não invalidaria a necessidade de se ampliar o conceito de deliberação, na medida em que, caso alguém se comprometa com a tese de que a deliberação pode ocorrer em algum momento prévio à ação, esse comprometimento estará em oposição à teoria aristotélica do desenvolvimento moral, já que o processo de habituação que engendra a virtude do caráter não é mecânico, mas envolve uma ponderação a respeito do que é o mais apropriado a se fazer caso a caso. Contra Cooper, argumento que da possibilidade de não haver deliberação imediatamente antes da realização da ação não se segue que a ação que virá a ser engendrada decorrerá de uma habituação mecânica, como se o agente moral não precisasse considerar os fatores relevantes do contexto. Com efeito, mostrei que Aristóteles deixa claro, em *EN* VI.12-13, que a *phronēsis* possui a incumbência de, além de deliberar bem, avaliar os fatores relevantes à luz dos propósitos formulados e implementar virtuosamente a ação moral que realiza o fim da virtude do caráter. Sendo assim, é óbvio que toda ação virtuosa implementada pelo *phronimos* somente o é após um correto balanceamento dos fatores circunstanciais, balanceamento este que tem em vista a determinação das mediedades, ora esticando, ora afrouxando o propósito (cf. 1138b 21-25). Agora, dado que o propósito decorre de uma deliberação prévia (cf. *EN* III.2-3) e que é à luz dele que a *phronēsis* determina as mediedades e leva a cabo a ação virtuosa (cf. *EN* VI.12-13), é bastante natural e evidente que a deliberação ocorre antes da ação, mas isso não significa de modo algum que a deliberação precisa ocorrer sempre *imediatamente* antes da ação. Para elucidar meu ponto, proponho um novo exemplo. Suponhamos um agente moral que já consolidou a virtude da justiça e que regularmente pratica ações plenamente justas. Suponhamos que esse agente, certo dia, encontra-se diante de uma circunstância em que lhe é oferecida a possibilidade de obter uma vantagem pessoal ilícita. Diante de tal possibilidade, o agente moral não hesita em rejeitar o benefício, de modo que decide, sem

---

<sup>116</sup> Cf. Cooper, 1975, pp. 7-8.

titubear, ater-se aos seus propósitos previamente formulados por deliberação. Note-se que, nesse cenário, o agente moral não precisou deliberar novamente a respeito de como implementar o fim da virtude da justiça, que é a ação justa realizada justamente: por já ser justo, o agente age de acordo com uma *hexis* já consolidada. Isso não significa, entretanto, que a ação foi realizada de modo mecânico, porque é evidente que o agente moral, à luz dos fatores singulares da circunstância em que estava inserido, decidiu ater-se ao propósito previamente formulado de, por exemplo, não tomar para si aquilo que legalmente não lhe pertence. Assim, o fato de o agente moral ter produzido uma ação não premeditada e sem titubear não constitui de modo algum uma evidência a favor da tese de que o sentido da noção de deliberação precisa ser ampliado, mas aponta, em vez disso, que tal tese repousa sobre uma confusão entre as noções de deliberação e de decisão. Embora Aristóteles não se refira à noção de decisão<sup>117</sup> de modo explícito ao longo de sua exposição, julgo que o percurso argumentativo de *EN* VI.12-13 nos permite compreendê-la nos seguintes termos: o agente moral, no contexto pontual em que a ação será engendrada, faz um cômputo geral dos fatores relevantes e, ao determinar as mediedades à luz dos propósitos, *decide* levar a cabo a ação que, por se adequar ao que o contexto demanda, é a mais apropriada. Note-se que a decisão pontual, feita no momento da ação, não deve ser confundida com a deliberação: esta é um procedimento do qual decorrem os propósitos, que serão reinterpretados pela *phronēsis* e de cuja reinterpretação emergirá a decisão de levar a cabo a ação virtuosa. Frente a tudo isso, não é exagero afirmar que toda decisão depende de uma deliberação prévia, da qual decorrem os propósitos que são reinterpretados pela *phronēsis*, mas tomar as noções de deliberação e de decisão como equivalentes é um equívoco<sup>118</sup>. Portanto, julgo que não há nenhuma evidência textual a favor da tese de que toda deliberação ocorre *imediatamente* antes da ação, e que não há nenhuma inconsistência, na exposição de Aristóteles, entre, por um lado, o requisito de que a virtude do caráter se engendre através de um processo de habituação não mecânico e, por outro lado, a possibilidade de que um agente moral produza uma ação virtuosa sem que haja uma deliberação no momento pontual da ação.

---

<sup>117</sup> Alguns intérpretes equivocadamente traduzem o termo “*prohairesis*” por “decisão”, “*decision*”. Trata-se de uma opção de tradução que não é apenas imprecisa ou desvantajosa em relação a outras opções, mas também desorientadora, na medida em que pode levar o leitor a crer que as *prohairesis* são resultado de uma decisão pontual, feita no momento da ação. Como acredito ter deixado claro, as *prohairesis* são resultado de uma deliberação prévia, e não de uma decisão.

<sup>118</sup> Cooper reconhece, como ficou claro em [T12] (p. 73), que há uma diferença entre decisão e deliberação, mas sustenta erroneamente, a meu ver, que a afirmação de que toda decisão depende de uma deliberação prévia só estaria correta caso tomássemos a deliberação no sentido justificatório.

O terceiro pressuposto que embasa a interpretação justificatória da deliberação é o de que os meios que são calculados através do procedimento deliberativo devem ser tomados em sentido estritamente instrumental. Embora Cooper não se expresse explicitamente nesses termos, é bastante patente que parte de sua crítica à noção de deliberação tomada em sentido estrito decorre da assunção de que, se a deliberação se ocupa apenas da determinação dos meios instrumentais de levar a cabo um fim, parece razoável e natural afirmar que ela não possui qualquer relevância para que uma ação seja realizada pelo seu valor moral intrínseco<sup>119</sup>. Ao tecer essas considerações a respeito da noção de meios e de sua relação com a deliberação, Cooper sugere que, se tomarmos a noção de deliberação em sentido estrito, teremos de lidar com uma inconsistência entre, por um lado, a afirmação de que deliberamos sobre meios e, por outro lado, a exigência aristotélica de que as ações devem ser escolhidas pelo seu valor moral intrínseco (cf. 1105a 31-32). Contudo, como acredito já ter deixado claro até aqui<sup>120</sup>, trata-se de uma inconsistência apenas aparente, porque a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” não se refere exclusivamente aos meios instrumentais pelos quais um fim moral pode ser implementado, mas envolve também, e sobretudo, os meios constitutivos do fim moral. Se delibero, por exemplo, a respeito de como posso implementar o fim de ser saudável e, como resultado dessa deliberação, formulo o propósito de praticar atividades físicas regularmente, é bastante evidente que esse propósito não é apenas um meio instrumental para que a saúde seja produzida, mas também um meio constitutivo, na medida em que a prática regular de atividades físicas já é, por si mesma, a própria saúde. Note-se que isso é bastante claro no modo como Aristóteles estabelece, em *EN* II.4, as condições suplementares para o engendramento da ação virtuosa: para que uma ação conte como virtuosa, é necessário, entre outras coisas, que ela, além de ser engendrada como resultado de um processo de habituação não mecânico, seja escolhida pelo seu valor moral intrínseco, e isso equivale a dizer que a ação deve ser motivada por propósitos que, por serem escolhidos em virtude daquilo que são em si mesmos, asseguram que o fim moral é implementado pelas razões moralmente corretas. Desse modo, não apenas o fim moral que é desejado pela virtude do caráter possui valor intrínseco, mas também o propósito que o implementará. Portanto, não há nenhuma necessidade de se ampliar o sentido da noção de deliberação, ao contrário do que sugere Cooper, pois que o fato de um agente moral deliberar sobre os meios apropriados de implementar um fim moral não implica

---

<sup>119</sup> Cf. Cooper, 1975, pp. 1-2. Tratei disso na p. 73.

<sup>120</sup> Cf. pp. 32, 62-63, 67-68.

que a ação moral que será engendrada terá um valor secundário, derivativo do fim: os meios, por serem constitutivos do fim, já possuem valor moral intrínseco.

O quarto pressuposto da interpretação justificatória da deliberação é o de que a *phronēsis* teria, em alguma medida, a competência de justificar as ações morais. Depois de afirmar que a deliberação é mais bem compreendida como um procedimento através do qual um agente moral é capaz de reconhecer as razões pelas quais age de certo modo, Cooper justifica tal afirmação dizendo que a capacidade de um agente moral justificar suas ações a si mesmo se deve ao fato de que a virtude do caráter implica a *phronēsis*, que sabe o que conduz a uma vida boa<sup>121</sup>. No entanto, há pelo menos dois problemas nessas afirmações. O primeiro deles diz respeito ao fato de que, ao dizer que a *phronēsis* sabe o que conduz a uma vida boa, Cooper parece sustentar a tese de que a *phronēsis* possui um conhecimento teórico potencialmente forte, o que seria capaz de permitir a ela um discernimento a respeito das coisas que conduzem a uma vida boa. Embora Cooper não dê muitas pistas claras sobre esse ponto, é importante deixar claro que Aristóteles enfatiza, em *EN* VI.5,12-13, que a *phronēsis* é uma virtude *praktikē*, cujo conhecimento é bastante delimitado e diz respeito não a um conhecimento proposicional forte a respeito de teoria ética, mas sim a um conhecimento sobre de que modo um propósito pode ser bem implementado à luz de circunstâncias que são sempre singulares. O segundo problema nas afirmações de Cooper está em assumir a tese de que a *phronēsis* é capaz de justificar as ações morais. Trata-se, a meu ver, de uma tese radicalmente falsa, porque Aristóteles salientou que a *phronēsis* é uma virtude da parte deliberativa da alma racional, e não da parte científica (cf. 1139a 11-12), de modo que lhe cabe, após um correto balanceamento dos fatores singulares à luz dos propósitos formulados via deliberação, a implementação da ação moral que, por atingir a mediedade, é virtuosa. Assim sendo, penso que o percurso argumentativo de *EN* VI.12-13 não abre espaço para que se interprete que a *phronēsis* seria capaz de justificar as ações morais. Aliás, ainda que a *phronēsis* fosse capaz de justificar as ações morais, essa capacidade justificatória jamais seria sua característica essencial e preponderante, porque os indivíduos dotados de *phronēsis* são reconhecidos por saber realizar e por realizar regularmente as ações virtuosas, e não por apresentar as razões pelas quais agem.

Frente a todo o exposto, considero que a interpretação justificatória da deliberação não encontra respaldo textual na *EN*. Julgo que não há nenhuma vantagem substancial

---

<sup>121</sup> Cf. Cooper, 1975, p. 9. Cf. p. 75, onde exploro esse ponto.

nessa interpretação, porque, além de ela se sustentar sobre pressupostos errôneos, as inconsistências que ela pretende solucionar são apenas aparentes. Nesse sentido, estou convencido de que o modo pelo qual Aristóteles caracteriza a noção de deliberação em *EN* III.3 se adequa perfeitamente ao que havia sido dito a respeito das *prohaireseis* em *EN* III.2 e ao que será dito sobre a articulação entre *phronēsis* e virtude do caráter em *EN* VI.12-13. Ao cabo de toda essa exposição, é bastante patente que a função que Aristóteles atribui à deliberação é clara e inequívoca: cabe à deliberação a formulação de *prohaireseis*, propósitos de longo prazo que determinam cursos de ação e que, se dotados de valor moral intrínseco e implementados do modo apropriado, realizam o fim moral desejado pela virtude do caráter. Assim, haja vista que a deliberação se dá através de um trabalho conjunto entre virtude do caráter, responsável pela correção moral do fim desejado, e *phronēsis*, responsável pelo procedimento noético que formula o propósito, a noção de deliberação é central no conjunto argumentativo da *EN* não apenas por constituir o elo que conecta as duas virtudes, a do caráter e a *phronēsis*, mas também por produzir propósitos dotados de valor moral intrínseco, sem os quais não há nenhuma possibilidade de uma ação plenamente virtuosa ser engendrada nem, por conseguinte, de um caráter virtuoso ser consolidado. Portanto, o que a argumentação empreendida por Aristóteles ao longo de *EN* II.1-6, III.2-3 e VI.5,12-13 deixa claro pode ser sintetizado do seguinte modo: a virtude do caráter é uma habilitação cuja consolidação depende de uma série de fatores diacrônicos, entre os quais se incluem um processo de habituação não mecânico e condições a ele suplementares, e do concurso da *phronēsis*, sem a qual o fim da virtude do caráter não é implementado de modo plenamente virtuoso. Tal concurso se expressa em termos de uma relação de interdependência: a *phronēsis* depende da virtude do caráter, que lhe fornece o fim dotado de valor moral intrínseco, sem o qual a *phronēsis* seria apenas destreza ou esperteza, e a virtude do caráter depende da *phronēsis*, que não apenas determina, à luz dos fatores circunstanciais relevantes, os modos apropriados de implementar o propósito que realiza o fim da virtude do caráter, mas leva a cabo virtuosamente a ação que o implementa. Nesse cenário, a deliberação revela-se imprescindível para o engendramento da ação virtuosa e para a consolidação do caráter virtuoso, na medida em que ela, através do concurso das duas virtudes, produz propósitos de longo prazo que são dotados de valor moral intrínseco e que, uma vez implementados, garantem que as ações morais sejam realizadas pelas razões moralmente corretas.

## 5. Conclusão e considerações finais

Ao cabo deste trabalho, acredito ter examinado de modo suficientemente pormenorizado quais são os principais conceitos que compõem os livros centrais da *EN* e de cuja articulação emerge uma compreensão satisfatória do modo pelo qual Aristóteles concebe o engendramento das ações virtuosas e a consolidação do caráter virtuoso. Por meio de uma análise sistemática de passagens centrais dos livros II, III e VI da *EN*, mostrei em que medida a deliberação, ao constituir o elo que conecta a virtude do caráter e a *phronēsis*, cumpre uma função imprescindível para a aquisição do caráter virtuoso.

Na primeira parte de minha exposição, teci uma breve reconstrução da divisão que Aristóteles estabelece entre as partes da alma e mostrei que a sede da virtude do caráter é a parte desiderativa da alma não racional, parte esta que se ocupa fundamentalmente dos impulsos e dos desejos e que, em certo sentido, participa da razão, na medida em que obedece a ela. Em seguida, mostrei, à luz de *EN* II.1-4, quais são as condições de engendramento da virtude do caráter. Mostrei que a aquisição da virtude do caráter requer como condições necessárias, além de um processo de habituação não mecânico, que envolve a prescrição correta (*orthos logos*) do que é o mais apropriado a cada circunstância singular de ação, condições suplementares à habituação: o agente moral deve a) saber o que está fazendo; b) escolher a ação, e escolhê-la por si mesma (*δι' αὐτά*), i.e., pelo seu valor moral intrínseco; c) realizá-la de modo firme e inalterável (*βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως*). Como resultado dessa exposição, creio ter deixado claro não só que a prática regular e constante de ações virtuosas é essencial para a aquisição da virtude do caráter, mas também que as ações praticadas ao início e ao final do processo de habituação são apenas genericamente do mesmo tipo, de modo que, para Aristóteles, são virtuosas as ações praticadas tal como os homens virtuosos as praticam.

A segunda parte de minha exposição foi dedicada ao exame da definição da virtude do caráter, presente em *EN* II.6. Após apresentar o modo pelo qual Aristóteles define aquela noção, mostrei que o enunciado *definiens* da virtude do caráter se estrutura em cinco partes. Em primeiro lugar, expus que, ao dizer que a virtude do caráter é uma *hexis*, Aristóteles procura nos mostrar que ela é uma habilitação estável, consolidada em alto nível através de uma prática regular e constante de ações de certo tipo genérico. Em segundo lugar, mostrei qual é, naquela definição, o vínculo que Aristóteles estabelece entre virtude do caráter e *prohairesis*, captado pela expressão “*hexis prohairetikē*”, e discuti algumas das razões pelas quais acredito que o conceito de *prohairesis* deve ser compreendido como um propósito de longo prazo que depende de uma deliberação prévia

e que determina cursos de ação. Nesse sentido, mostrei que a expressão “*hexis prohairetikē*” indica que a virtude do caráter é uma habilitação que nos capacita a agir regularmente com base em propósitos dotados de valor moral intrínseco. Em terceiro lugar, abordei a noção de mediedade e sua relação com o *orthos logos*. Mostrei que o preceito da mediedade deve ser entendido em termos de um balanceamento, realizado pelo agente moral à luz do que é o mais apropriado a cada circunstância de ação. Defendi, assim, uma interpretação qualitativa da mediedade, em oposição a uma interpretação que propõe que aquela noção deve ser tomada em termos quantitativos. Em quarto lugar, discuti as noções de razão (*logos*) e de *phronēsis*. Mostrei que o termo “*logos*” comporta diferentes sentidos e que, no contexto da definição de virtude do caráter, ele é mais bem compreendido como o raciocínio por meio do qual as *prohaireseis* são formuladas. Por fim, abordei a interdependência entre virtude do caráter e *phronēsis* e mostrei a relevância da articulação entre essas duas virtudes no engendramento do caráter virtuoso. Através de uma análise detalhada de *EN VI.12-13*, mostrei que, por um lado, a virtude do caráter não se engendra sem a *phronēsis*, que é responsável, sobretudo, por reinterpretar as *prohaireseis* à luz das circunstâncias singulares de ação, a fim de determinar as mediedades e implementar o fim moral desejado pela virtude do caráter. Por outro lado, mostrei que a *phronēsis* também não se engendra sem a virtude do caráter, tendo em vista que ela é caracterizada por Aristóteles como uma virtude intelectual *praktikē* que pressupõe um fim moralmente bom, dado pela virtude do caráter, sem o qual ela seria apenas destreza ou esperteza. Como resultado dessa exposição, delimitei quais são as funções que Aristóteles atribui às duas virtudes e de que modo seu trabalho conjunto é capaz de consolidar o caráter virtuoso.

Na terceira parte de minha exposição, abordei a noção de deliberação. Mostrei, em primeiro lugar, de que modo Aristóteles a concebe em *EN III.3*, bem como quais são seus objetos, de que modo ela se conecta à noção de *prohairesis* e em que medida tal conexão é elucidativa quanto ao papel que a interdependência entre *phronēsis* e virtude do caráter desempenha na consolidação do caráter virtuoso. Em segundo lugar, apresentei uma vertente interpretativa que toma a deliberação como uma estrutura racional de justificação de ações morais. Mostrei que essa proposta interpretativa advoga em favor da tese de que o sentido da noção de deliberação precisa ser ampliado a fim de que certas respostas moralmente relevantes possam ser consideradas legitimamente virtuosas. Por fim, examinei quais são alguns dos pressupostos que estão na base dessa interpretação e expus algumas das razões pelas quais acredito que ela é equivocada. Mostrei que essa

interpretação se sustenta sobre pressupostos errôneos e que as inconsistências que ela pretende solucionar são apenas aparentes. Frente a isso, argumentei que é mais vantajoso e coerente com todo o percurso argumentativo que Aristóteles desenvolve em *EN* II, III e VI tomar a deliberação como um procedimento racional responsável por determinar cursos de ação que, se dotados de valor moral intrínseco e implementados do modo apropriado, realizam o fim da virtude do caráter. Como resultado de toda essa exposição, mostrei que o tratamento que Aristóteles fornece à noção de deliberação em *EN* III.3 se adequa perfeitamente ao que modo pelo qual as *prohaireseis* são concebidas em *EN* III.2 e à articulação entre *phronēsis* e virtude do caráter, discutida em *EN* VI.12-13. Assim, concluí que a deliberação exerce uma função fundamental para a aquisição da virtude do caráter, na medida em que o procedimento deliberativo formula propósitos de longo prazo que, se dotados de valor moral intrínseco e implementados do modo apropriado, garantem que o fim da virtude do caráter é realizado e, com ele, a *eudaimonia*.

Os resultados obtidos nessa pesquisa são satisfatórios para lançar luz à articulação entre os conceitos centrais que permeiam a malha argumentativa da *EN*, mas é necessário dizer que algumas questões importantes, por fugirem aos limites deste trabalho, foram deixadas de lado. Uma delas, a meu ver, merece destaque: seria toda deliberação capaz de formular propósitos? Trata-se de uma questão legítima, porque o modo pelo qual Aristóteles especifica, em 1112b 16-18, como a deliberação deve se dar pode sugerir que nem todos os meios calculados constituiriam *prohaireseis*, mas apenas aqueles que podem implementar o fim moral do melhor modo possível. Outro ponto que merece ser investigado é a relação entre boa deliberação e *phronēsis*, à qual Aristóteles dedica *EN* VI.9. Penso, também, que é possível explorar o ponto de que a noção de *prohairesis* nem sempre envolve um propósito moralmente bom, tendo em vista que é possível um agente moral vicioso deliberar a respeito de como alcançar um fim moralmente mau e formular, como resultado do processo deliberativo, propósitos moralmente maus. De todo modo, a despeito de essas questões, como muitas outras, não terem sido contempladas no presente texto, espero que minha exposição tenha conseguido alumiar o cerne do pensamento ético aristotélico, e que sua leitura, se não foi digna de exortar o leitor à virtude, tenha ao menos feito jus ao seu tempo.

## Referências bibliográficas

- **Bibliografia Primária:**

### I. Texto de Aristóteles:

- Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Ed. by Ingram Bywater. New York: Cambridge University Press, 2010.

### II. Traduções:

- Aristóteles. Ética a Nicômaco VI. Tradução de Lucas Angioni, *Dissertatio*, No. 34, pp. 285-300, 2011a.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2009.
- Broadie, S., Rowe, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Irwin, T. H. *Aristotle: Nicomachean Ethics, 2nd edition*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
- Taylor, C. *Aristotle Nicomachean Ethics, Books II-IV*. New York: Oxford University Press, 2006.

- **Bibliografia Secundária:**

- Ackrill, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Angioni, L. As relações entre "fins" e "meios" e a relevância moral da Phronesis na Ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, No. 35, pp. 185-204, 2009a.
- Angioni, L. Notas sobre a definição de virtude moral. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, Issue 1, 2009b.
- Angioni, L. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre Ethica Nicomachea 1106b 14-16. *Dissertatio [29]*, pp. 43-58, 2009c.
- Angioni, L. Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles, comentários a Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, No. 34, pp. 303-345, 2011b.
- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Brown, L. What is 'The Mean Relative to Us' in Aristotle's Ethics? . *Phronesis*, 42, pp. 77-93, 1997.

- Burnyeat, M. F. Aristotle on Learning to be Good (1980). In M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (pp. 259-281). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Cooper, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
- Cooper, J. M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Curzer, H. J. A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean. *Ancient Philosophy*, 16, pp. 129-138, 1996.
- Hobuss, J. Sobre o Significado da Doutrina da 'Mediedade' em Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. II, Issue 2, 2008.
- Hursthouse, R. *A false doctrine of the mean*. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.), pp. 105-119. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 1998.
- Iglesias, M. *Platão: Mênon*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora da PUC-Rio e Loyola, 6a. ed, 2010.
- Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Urmson, J. O. Aristotle's Doctrine of the Mean. *American Philosophical Quarterly*, 10, pp. 223-230, 1973.
- Urmson, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1988.
- Zingano, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 - III 8. Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.