

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



**SILOGISMO PRÁTICO, *PROHAIREISIS* E DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES**

**LUÍS DEODATO RICARDO MACHADO**

**PELOTAS  
2012**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:  
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881**

M28s Machado, Luis Deodato Ricardo

Silogismo prático, prohairesis e deliberação em  
Aristóteles / Luis Deodato Ricardo Machado; Orientador: João  
Francisco Nascimento Hobuss. – Pelotas, 2013.  
133f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas.

1. Aristóteles. 2. Silogismo prático. 3. Prohairesis. 4.  
Deliberação. 5. Filosofia aristotélica da ação. I. Hobuss, João  
Francisco Nascimento; orient. II. Título.

CDD 100

**LUÍS DEODATO RICARDO MACHADO**

**SILOGISMO PRÁTICO, *PROHAIREISIS* E DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Hobuss

**PELOTAS  
2012**

**BANCA EXAMINADORA**

**APROVADA EM:** \_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. João Hobuss (Orientador)

---

Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck (UFRGS)

---

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (UFPeI)

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos são todos dirigidos ao meu orientador Prof. Dr. João Hobuss, pelo apoio incondicional.

## RESUMO

MACHADO, Luís Deodato Ricardo. **Silogismo prático, *prohairesis* e deliberação em Aristóteles**. 2012. 133f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas – RS.

Em primeiro lugar, este trabalho seleciona, apresenta e avalia algumas interpretações contemporâneas sobre a temática do silogismo prático na filosofia aristotélica da ação. Na sequência, as definições de *prohairesis* e deliberação são estudadas em detalhe. Por fim, aplica-se o resultado desse estudo para discutir a questão sobre a forma geral do silogismo prático. Concomitantemente a esta discussão sobre a forma geral, nós aludimos a alguns pontos fundamentais relativos à natureza e função de um silogismo prático aristotélico.

**Palavras-chave:** Aristóteles, silogismo prático, *prohairesis*, deliberação, filosofia aristotélica da ação.

## ABSTRACT

MACHADO, Luís Deodato Ricardo. **Practical Syllogism, *prohairesis* and deliberation in Aristotle**. 2012. 133f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas – RS.

In the first place, this work selects, presents, and evaluates some contemporary interpretations about the practical syllogism in Aristotle's philosophy of action. In the next step, the definitions of *prohairesis* and deliberation are both analyzed in detail. Finally, the results obtained by the preceding analysis are applied to discuss the question about the general form of practical syllogism. Concomitantly with this discussion about the general form, we touch on some related fundamental points about the nature and function of an Aristotelian practical syllogism.

**Keywords:** Aristotle, practical syllogism, *prohairesis*, deliberation, Aristotelian philosophy of action.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	07
<b>1 A NOÇÃO DE SILOGISMO PRÁTICO: <i>STATUS QUAESTIONIS</i></b> .....	09
<b>2 AS DEFINIÇÕES ARISTOTÉLICAS DE <i>PROHAIREISIS</i> E <i>BOULEUSIS</i></b> ..	48
2.1 Uma introdução à investigação sobre <i>prohairesis</i> e <i>bouleusis</i> em <i>EN</i> III..	48
2.2 Considerações iniciais sobre a <i>prohairesis</i> em <i>EN</i> III .....	50
2.3 <i>Prohairesis</i> , apetite e ímpeto .....	56
2.4 <i>Prohairesis</i> e querer .....	59
2.5 <i>Prohairesis</i> e opinião .....	67
2.6 A definição de <i>prohairesis</i> : uma discussão preliminar .....	80
2.7 A relação entre as definições de <i>prohairesis</i> e <i>hekousion</i> .....	84
2.8 A deliberação .....	96
<b>3 SILOGISMO PRÁTICO, <i>PROHAIREISIS</i> E DELIBERAÇÃO</b> .....	122
<b>CONCLUSÃO</b> .....	126
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	129



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura, em primeiro lugar, delinear o quadro em que se desenrolam as principais abordagens contemporâneas sobre a temática do silogismo prático em Aristóteles. A partir da análise daquilo que encontramos na literatura secundária contemporânea sobre essa temática, pretendemos apresentar e discutir alguns pontos fundamentais, a saber: o silogismo prático como esquema geral de análise psicológica da ação e, ao mesmo tempo, como mecanismo de justificação racional (ou lógica) da ação; os elementos do silogismo prático: a natureza de suas premissas e conclusão; a forma lógica que articula premissas e conclusão no contexto do silogismo prático; as premissas como *causa formal* da conclusão; as relações entre desejo (*orexis*) e razão no silogismo prático; a distinção entre deliberação (*bouleusis*) e silogismo prático; o papel da deliberação no silogismo prático; alguns pontos de contato entre as abordagens da *acrasia* (ou incontinência) e do silogismo prático; dentre outros temas correlatos. Em especial, cabe destacar a absoluta falta de consenso entre os comentadores sobre pelo menos duas questões básicas: (i) qual é, se é que existe, a forma lógica geral de um silogismo prático? E (ii) qual a relação precisa entre deliberação e silogismo prático? Essa falta de consenso parece ter comum entre suas causas a não-consideração de *Ethica Nicomachea*, livro III, e *Ethica Eudemia*, livro II, onde encontramos o tratamento aristotélico *ex professo* sobre a *prohairesis*, como peças de evidência decisivas na investigação das questões relativas ao silogismo prático.

Aqui, nós insistimos que a leitura sistemática de *Ethica Nicomachea* III e *Ethica Eudemia* II tem o potencial de oferecer soluções para uma variedade de questionamentos fundamentais sobre o silogismo prático, em particular para as duas questões exegéticas básicas referidas no parágrafo anterior. Nesses textos, Aristóteles está primeiramente focado em estudar um tipo específico de raciocínio prático, a saber, aquele realizado pelo agente virtuoso, mas, por isso mesmo, se vê obrigado a operar com determinada visão sobre a forma lógica geral dos silogismos práticos, e também com certa compreensão sobre as relações vigentes entre deliberação e silogismo prático. Desse modo, já num segundo momento do trabalho,

vamos estudar em detalhe os elementos que compõem as definições de *prohairesis* e deliberação, tomando como referência principal o texto do livro III da *Ethica Nicomachea*, sempre cotejado e confrontado com o livro da *Ethica Eudemia*. Partindo do estudo dessas definições, procuramos destacar os seguintes temas importantes: a relação entre voluntário (*hekousion*) e *prohairesis*; a relação entre *prohairesis*, de um lado, e apetite (*epithumia*) e ímpeto (*thumos*), de outro; o contraste entre *prohairesis* e querer (*boulesis*); o contraste entre *prohairesis* e opinião (*doxa*); a determinação do objeto de deliberação; o modo de operar da deliberação; as relações entre deliberação, desejo e razão; dentre outros pontos correlatos.

A conexão entre os dois momentos precedentes do trabalho está sustentada na pressuposição de que a consideração minuciosa dos elementos e relações que compõem o tipo específico de raciocínio prático vinculado necessariamente à ação por *prohairesis* fornece uma chave de interpretação decisiva sobre a doutrina aristotélica do silogismo prático. Assim, num terceiro momento, aplicamos o resultado das análises de deliberação e *prohairesis* no intento de interpretar uma passagem emblemática sobre a forma do silogismo prático, em *De Motu Animalium*.

## 1 A NOÇÃO DE SILOGISMO PRÁTICO: *STATUS QUAESTIONIS*

As obras de Aristóteles têm gerado, ao longo da história da filosofia ocidental, intensos debates. Questões sobre a racionalidade prática, em geral, e sobre o chamado silogismo prático, em particular, têm sido peças importantes em junções cruciais desses debates, não somente em virtude do serviço que necessariamente tenham de prestar na articulação de uma interpretação sistemática do pensamento aristotélico, senão também muito em função de sua surpreendente e vigorosa atualidade. Dentre outros, podemos citar dois testemunhos contemporâneos sobre a atualidade das discussões aristotélicas no que tange à racionalidade prática, em geral, e ao silogismo prático, em particular:

- (i) Ao comentar de forma breve o que Aristóteles se propõe a fazer no livro VI da *Ethica Nicomachea* (daqui por diante designada pela sigla *EN*), especialmente em relação ao que lemos no livro III, e a despeito das dificuldades que possam ser encontradas nestes importantes textos, David Wiggins observa:

Aristóteles tem uma quantidade de ideias a oferecer que me parecem ser de uma maior importância fundamental do que qualquer coisa encontrada atualmente em teoria da utilidade, teoria da decisão ou outros estudos sobre racionalidade, não importando o quão esquemática e obscuramente ele as tenha expressado. (WIGGINS, p. 232);

- (ii) E, num artigo bastante conhecido, *Practical Inferences*, Anthony Kenny sentencia: “O que Kant disse da lógica teórica é, até os dias de hoje, verdadeiro do raciocínio prático: a obra de Aristóteles não foi ainda ultrapassada.” (KENNY, 1966a, p. 65).

Somando-se a isso, e de acordo com Carlo Natali<sup>1</sup>, entre os comentadores de Aristóteles no século XX, poucos outros assuntos geraram um debate tão repleto de controvérsias e disputas exegéticas quanto aqueles relacionados à noção

---

<sup>1</sup> Cf. NATALI, 2001, p. 63.

aristotélica de silogismo prático. Representando as distintas posições defendidas pelos estudiosos, podemos citar o texto já clássico de G. E. M. Anscombe, *Intention*, como exemplo autorizado de uma avaliação positiva, onde lemos:

A noção de conhecimento prático somente pode ser compreendida se nós primeiro entendermos o raciocínio prático. O 'raciocínio prático', ou o 'silogismo prático', que significa a mesma coisa, foi uma das melhores descobertas de Aristóteles (ANSCOMBE, 2000, pp. 57-8)<sup>2</sup>.

E, para uma visão bem mais restritiva e negativa, podemos citar uma passagem da conclusão do artigo do Professor Marco Zingano, *Deliberação e inferência prática em Aristóteles*, que, ao avaliar a função supostamente explicativa do silogismo prático em relação aos temas da deliberação e da acrasia/incontinência (dois temas, diga-se de passagem, fundamentais para a reflexão ética do Estagirita), escreve:

O problema do silogismo prático não é somente que não agimos com base neles – de fato, não agimos com base neles –, mas ainda por cima eles distorcem a estrutura de razões com base na qual agimos, a saber, as deliberações. (...) No que diz respeito à acrasia, a vantagem estaria no fato de que, inversamente, a ação não ocorre, quando deveria, porém, suceder sem delongas o reconhecimento da verdade das premissas, o que precisamente caracteriza a contradição prática em que se encontra o homem acrático. É uma vantagem, contudo, pequena e ao custo de fazer desaparecer o cerne mesmo de todo o processo deliberativo, o ato de pesar razões rivais. Fora destes dois contextos, o silogismo prático é peça de uma artilharia inútil para a filosofia (...) (ZINGANO, 2007, pp. 299-300).

A partir da constatação da existência desse espaço turbulento e disputado na exegese aristotélica profissional, sumariamente indicada acima, que varia de um extremo caracterizado por uma visão positiva a outro extremo marcado por uma visão negativa, acreditamos que já se justificaria uma proposta de investigação detalhada sobre a noção de silogismo prático em Aristóteles. Mais especificamente, suspeitamos (mas não temos ainda aqui a pretensão de apresentar de modo adequado os argumentos que confirmariam tal suspeita) que essa visão negativa sobre o silogismo prático, bem como a interpretação peculiar sobre a noção de deliberação, oferecidas por Zingano, sejam derivações e projeções que se estendem

---

<sup>2</sup> Em contrário à apreciação de Anscombe, Natali cita a opinião de Hintikka, expressa num artigo de 1974, intitulado "Practical vs. Theoretical Reason. An Ambiguous Legacy"; com efeito, Hintikka refere-se ao silogismo prático como "uma das invenções menos felizes de Aristóteles" (apud NATALI, 2001, p. 63).

ao texto aristotélico a partir de uma atmosfera conceitual caracteristicamente contemporânea. Com efeito, parece que podemos encontrar precisamente a mesma perspectiva defendida por Zingano (como interpretação de Aristóteles) sobre a noção de deliberação e sua relação com o silogismo prático num dos textos canônicos da atual filosofia analítica da ação. Assim, Donald Davidson, em um artigo de 1963, que fez e continua fazendo história, *Actions, Reasons, and Causes*, escreve:

O que emerge, na atmosfera *ex post facto* da explanação e justificação, como a razão era frequentemente, para o agente no momento da ação, uma consideração dentre muitas, *uma* razão. Qualquer teoria séria para prognosticar a ação na base de razões deve encontrar um modo de avaliar a força relativa de vários desejos e crenças na matriz de decisão; ela não pode tomar como seu ponto de partida o refinamento daquilo que é para ser esperado de um único desejo. O silogismo prático exaure sua função ao exibir uma ação como caindo sob uma razão; sendo assim, ele não pode ser refinado em uma reconstrução do raciocínio prático, o qual envolve pesar razões rivais. O silogismo prático não oferece um modelo nem para uma ciência prognostica da ação, nem para um relato normativo do raciocínio avaliador (DAVIDSON, 2001, p. 16).

Ora, um dos pontos centrais de nosso trabalho consistirá precisamente na avaliação e crítica da adequação das leituras que tomam a deliberação aristotélica, caracterizada ou definida como o “ato de pesar razões rivais”, enquanto algo de logicamente anterior ao silogismo prático, mais rico e complexo do que este último, como o único modelo capaz de capturar a verdadeira natureza do pensamento prático. De nossa parte, buscaremos estabelecer a possibilidade de uma interpretação que compreenda a deliberação como *um dos elementos ou estágios* no interior do silogismo prático aristotélico; e a partir disso, então, a possibilidade de apresentar o próprio silogismo prático como o modelo por excelência que Aristóteles usa ao explicar aquele tipo peculiar de operação do pensamento que gera uma ação.

Aqui, faremos apenas duas observações (que procuraremos desenvolver posteriormente) contra o que é sustentado por Zingano (e que poderia ser sustentado igualmente a partir de Davidson), e que são fundamentais, assim acreditamos, para a execução da tarefa de interpretar adequadamente a doutrina aristotélica do silogismo prático:

- (i) O silogismo prático apresenta uma estrutura suficientemente perspicua e sofisticada para ser apresentado enquanto reconstrução que recobre em geral e com essencial correção a totalidade dos aspectos envolvidos no raciocínio prático;
- (ii) A deliberação (a qual, pelo que sabemos, não é caracterizada por Aristóteles em nenhum momento como “o ato de pesar razões rivais” – cf., p. ex., o tratamento dado a esta noção na *EN* III, 1112a 19 -1113a 14), longe de ser algo além ou externo em relação ao silogismo prático (*contra*, cf. DAVIDSON, 2001, p.9, n.4), é antes apenas um de seus momentos ou estágios.

Nossas duas observações estão de acordo com a interpretação avançada por Natali (muito mais preocupada em fazer justiça ao detalhe do texto de Aristóteles e, portanto, muito mais adequada de um ponto de vista exegético). É válido transcrever algumas passagens relevantes:

(...) Aristóteles sublinha as características peculiares do raciocínio que origina uma ação ou, de modo mais geral, um movimento-corporal-orientado-a-um-fim, seja a produção de alguma coisa ou uma ação, e ele conduz este exame dentro de um único esquema muito geral de racionalidade. Seu esquema é simbolizado pelo conceito de ‘silogismo’ (NATALI, 2001, p.100).

De mais a mais, dificilmente nos parece plausível separar completamente o silogismo prático da deliberação (id., *ibid.*, p. 67).

(...) em nossa interpretação, a deliberação é a procura por um termo médio (id., *ibid.*, p. 76).

(...) a função da premissa menor é a de conectar a premissa maior à situação concreta quando, a partir da justaposição imediata dos dois elementos, não é claro que tipo de comportamento deveria ser adotado, e quando, antes de agir, e a fim de ser capaz de agir, é necessário procurar pelo termo médio. Esta procura é o que Aristóteles chama ‘deliberação’ (id., *ibid.*, pp. 78-9).

E logo depois de expor e criticar as posições defendidas por W. F. R. Hardie e J. M. Cooper no que se refere às relações entre deliberação e silogismo prático, Natali escreve:

Aristóteles diz diversas vezes que a deliberação é uma *zetesis*; em nossa opinião, isto nos permite sustentar a ideia de que o silogismo prático é uma representação formal do processo psíquico que gera a ação, ao passo que inclui a deliberação neste processo (id., *ibid.*, p. 67).

Assim, partindo dessas considerações de Natali, acreditamos dispor de boas razões para empreender uma reavaliação das relações entre deliberação e silogismo prático, tendo por objetivo com isso a reabilitação do último como “peça de artilharia” indispensável para a filosofia de Aristóteles.

Ainda outra razão que poderia evidenciar a importância de uma investigação sobre o silogismo prático, é a seguinte: encontramos referências importantes à doutrina aristotélica do silogismo prático em dois autores contemporâneos que, trabalhando no universo anglófono da filosofia analítica, dedicaram parte de seus esforços na tentativa de elucidar o conceito de ação, em geral, e as relações entre pensar e agir, de modo mais específico; esses dois filósofos são os já anteriormente mencionados G. E. M. Anscombe<sup>3</sup> e Donald Davidson<sup>4</sup>. Davidson, em um artigo originalmente publicado em francês em 2001, e que foi traduzido sob o título *Aristotle's Actions*, escreve o seguinte:

Até um tempo relativamente recente, pouca coisa tinha acontecido no sentido de modificar o relato aristotélico de como o pensamento resulta em conduta racional. (...) talvez o evento crucial a estimular um novo olhar ao conceito de ação tenha sido a publicação de *Intention* de Elizabeth Anscombe, em 1957 (DAVIDSON, 2005, p. 277).

Ora, em conexão com este comentário de Davidson, devemos lembrar que precisamente, e não por acaso, a noção de silogismo prático desempenha um papel conceitual proeminente nas análises magistrais que Anscombe oferece sobre a ação intencional. Tendo isto em vista, é válido ressaltar que, para além de um interesse exclusivamente confinado à historiografia do aristotelismo, o tópico sobre o silogismo prático em virtude de oferecer um ponto decisivo de comparação e contraste entre os tratamentos antigo e contemporâneo, respectivamente, sobre aspectos doutrinários e conceituais operativos no complicado contexto formado pela intersecção daqueles campos que hoje em dia denominamos “filosofia da mente”, “filosofia da ação” e

<sup>3</sup> Sobre a discussão do silogismo prático por Anscombe deve-se consultar os parágrafos 33 ao 42 do seu livro *Intention* (ANSCOMBE, 2000, pp. 57-80); é igualmente importante o artigo da autora intitulado “Thought and Action in Aristotle: What is ‘practical truth’?” (ANSCOMBE, 1981).

<sup>4</sup> Referências ao silogismo prático em Davidson ocorrem já em dois artigos seminais da década de 1960: “Actions, Reasons, and Causes” [1963] e “How is Weakness of the Will Possible?” [1969]; cf. *Essays on Actions and Events* (DAVIDSON, 2001).

“filosofia moral”<sup>5</sup>.

Adicionalmente, também supomos que razões internas à economia do próprio sistema aristotélico, mais especificamente no que se refere ao possível desenvolvimento de uma compreensão unificada da própria ideia de racionalidade (nas suas dimensões teórica e prática), e que, é claro, deverão ser postas em evidência ao longo do estudo que estamos propondo, fornecem uma motivação, a partir de um plano estritamente conceitual, para um inquérito detalhado sobre a natureza e a função do silogismo prático. De maneira ainda preliminar, afirmamos que é indispensável obter uma elucidação suficientemente adequada do estatuto, ao mesmo tempo, lógico, psicológico e epistemológico do silogismo prático, como perfazendo um estágio necessário e suficiente no projeto mais ambicioso de compreensão da racionalidade prática, tal como Aristóteles a desvenda; e, como é óbvio, esse entendimento buscado sobre o silogismo prático constitui-se como um dos elementos distintivamente relevantes na difícil e exigente tarefa de empreender um exame ou reexame das relações entre racionalidade prática e racionalidade teórica no âmbito do sistema aristotélico de filosofia (em consequência disso, também passaríamos a ter a nossa disposição um ponto de vista privilegiado, o qual permitiria compreender de forma consistente, por exemplo, as relações tradicionalmente consideradas problemáticas entre “vida prática” e “vida contemplativa” no interior da *EN*).

Outra ideia de que se poderia lançar mão para destacar previamente a relevância da investigação que estamos propondo é aquela da conexão entre silogismos práticos e virtudes. É sabido que alguns destacados filósofos contemporâneos que se dedicam ao tratamento da problemática moral têm se empenhado em desenvolver uma perspectiva teórica conhecida como *ética das virtudes* (*grosso modo*, esta perspectiva advoga o necessário enriquecimento do vocabulário moral por meio da inclusão dos termos referentes às virtudes, considerando o vocabulário das chamadas *éticas principialistas* como excessivamente empobrecido e, portanto, incapaz de fazer justiça aos fenômenos morais), a qual, é razoável afirmar, ancora-se, sobretudo, ou no próprio Aristóteles ou em alguma concepção que tenha em Aristóteles sua principal fonte de inspiração. Ora, esta defesa da centralidade das virtudes para o projeto de compreensão dos

---

<sup>5</sup> Para uma comparação balanceada entre as concepções de Aristóteles e as posições assumidas contemporaneamente sobre o tópico do silogismo prático, cf. NATALI, 2001, pp. 98-100.



aspectos normativos da ação e para a reflexão moral em geral deve apresentar-se necessariamente acompanhada por um relato consistente sobre a posição e a função destas mesmas virtudes no contexto da articulação e efetivação dos raciocínios práticos<sup>6</sup>. Agora, se supusermos que uma determinada reconstrução da doutrina aristotélica do silogismo prático ajusta-se com maior precisão do que outras teorias rivais à tarefa de construir uma narrativa que manifeste a inteligibilidade dos elementos e da forma básica dos raciocínios práticos humanos efetivos, então poderemos afirmar que uma defesa da *ética das virtudes* diante de perspectivas concorrentes necessariamente incluirá uma investigação sobre a existência, a natureza e a função do silogismo prático. Ao destacar, à guisa de conclusão, as pretendidas vantagens da interpretação que propôs, Paula Gottlieb, no artigo *The Practical Syllogism*, comenta em conexão com este ponto:

Aristóteles é frequentemente mencionado como o avô da moderna ética das virtudes, um tipo de teoria ética que é supostamente uma alternativa ao utilitarismo e à teoria kantiana. Se, como eu tenho argumentado, a virtude do agente exerce uma função explanatória importante no raciocínio prático, o tratamento de Aristóteles pode funcionar como um bom ponto de partida para desenvolver um tratamento dos raciocínios éticos que não é facilmente subsumido ao raciocínio utilitarista ou kantiano.” (GOTTLIEB, 2006, pp. 229-30)

Isto sendo concedido, acreditamos ser possível também mostrar que o estudo da noção de silogismo prático terá uma função importante a cumprir na tarefa de delinear com maior precisão a identidade de uma ética das virtudes em contraste com as principais teorias éticas rivais.

Na sequência, apresentaremos, em esboço (sem qualquer tentativa de aprofundar a análise), uma espécie de mapeamento conceitual inicial que servirá para orientar investigações ulteriores sobre a noção de silogismo prático em Aristóteles.

Inicialmente, podemos retomar o conhecido artigo do Professor D. J. Allan (ALLAN, 1955). Este comentador começa por identificar as passagens no *corpus aristotelicum*, a saber, passagens da *EN*, livros VI e VII, do *De Motu Animalium*, capítulos 6 e 7 (referido daqui em diante como *De Motu*), e do *De Anima*, livro III (em especial, os capítulos 9, 10 e 11), nas quais Aristóteles traça uma analogia entre o

---

<sup>6</sup> Sobre a função das virtudes morais como “princípios” operando no domínio da premissa maior dos silogismos práticos, cf. NATALI, 2001, pp. 67-77.

silogismo demonstrativo e os movimentos ou ações originados a partir de determinado tipo de operação do pensamento. Allan identifica os locais onde a analogia aparece e completa: “Esta é a assim chamada teoria do silogismo prático.” (ALLAN, 1955, p. 325). Ele admite não se poder dizer com propriedade que haja uma teoria sistematicamente articulada e satisfatoriamente desenvolvida sobre o silogismo prático, mas ainda assim assevera que devemos reconhecer a analogia empregada por Aristóteles como “uma característica regular de sua psicologia da ação” e como uma ferramenta conceitual importante que ele aplica na análise de problemas particulares (Cf. ALLAN, id., *ibid.*). As tarefas que se impõem ao aspirante de intérprete seriam, portanto, a de determinar quais os aspectos fundamentais encontrados nas noções de silogismo e de ação que podem dar base e sustentação a essa analogia e de que forma tal analogia adquire as credenciais teóricas indispensáveis para poder operar no interior da estrutura do sistema aristotélico<sup>7</sup>.

Apesar da grande importância conferida ao trabalho pioneiro de Allan, atualmente a interpretação sobre o silogismo prático por ele proposta tem sido com frequência rejeitada. Aqui, mencionaremos apenas os pontos que nos parecem fundamentais na leitura de Allan:

- (i) Aristóteles teria operado com uma distinção entre “silogismos meios-fim” e “silogismos regra-caso” (“o silogismo prático pode tomar uma de duas formas, de acordo com se o que é expresso na premissa maior é uma *regra* ou um *fim*” (ALLAN, 1955, p. 336).
- (ii) Aristóteles teria apresentado um exame bastante restrito sobre a deliberação e a escolha deliberada na *EN III*, algo que ele tentaria corrigir apenas a partir de *EN VI*: “(...) sua *primeira* posição na *Ética* é que toda ação virtuosa envolve escolha, que toda escolha segue-se de deliberação, e que toda deliberação diz respeito à seleção de meios. Na medida em que o tratado prossegue, ele parece se tornar cada vez

---

<sup>7</sup> Allan conclui seu artigo com uma avaliação bastante interessante: “A teoria que nós discutimos é o produto da sagacidade de Aristóteles na percepção de analogias e de seu interesse na continuidade da natureza. O raciocínio prático, pelo qual deve ser entendido o pensamento exibido na ação, não aquele que precede a ação, tem afinidades tanto com o raciocínio teórico – que é superior, enquanto tem por meta uma forma mais pura de verdade – quanto com o desejo impulsivo, que é mais simples e inferior. Contudo, é claramente intencionado por Aristóteles que a teoria se sustentará ou cairá a partir de sua aplicação bem-sucedida [ou não] a problemas particulares de psicologia” (ALLAN, 1955, p. 340).

mais consciente de que na esfera da conduta ‘meios’ e ‘fim’ não são separáveis desse modo mecânico. Portanto, ele subsequentemente amplia sua visão do procedimento de escolha e, a partir do livro VI em diante introduz o silogismo prático, o qual compreende a escolha deliberada nas duas formas distintas às quais já nos referimos: realização do ato (a) enquanto exemplificação de uma regra e (b) enquanto um passo em direção a um fim” (ALLAN, 1955, p. 338).

- (iii) A distinção aristotélica apresentada no *De Motu*, 701 a 24-5, entre premissas dizendo respeito ao bem e premissas se referindo ao possível, seria uma distinção entre duas espécies de premissa maior (cf. ALLAN, 1995, pp. 336-7).

Todos estes três pontos foram analisados e refutados (em nossa opinião, de maneira convincente e decisiva) por David Wiggins no artigo *Deliberation and Practical Reason*. Resumindo, Wiggins procura mostrar que: (i) o texto de Aristóteles não oferece base para a distinção entre ‘silogismos meios-fim’ e ‘silogismos regra-caso’, e *a fortiori* não há espaço para se fazer uma distinção entre duas pretendidas formas de deliberação e de escolha deliberada, às quais caracterizariam, respectivamente, uma “racionalidade meramente instrumental” e uma “racionalidade propriamente prática”; (ii) Aristóteles, ao invés de corrigir ou alterar, apenas retoma e desenvolve em *EN VI*, tendo em vista novos propósitos, as *mesmas* noções de deliberação e escolha deliberada que havia empregado em *EN III* – assim, não há ruptura, mas continuidade entre os dois livros; (iii) a distinção do *De Motu* entre “premissas do bem” e “premissas do possível” corresponde à distinção entre “premissa maior” e “premissa menor”, respectivamente (Cf. WIGGINS, 1980).

Outros comentadores<sup>8</sup> mostram-se extremamente céticos sobre a adequação do uso do próprio termo *silogismo* quando estão em questão matérias

<sup>8</sup> Confira-se, por exemplo, o relato de Natali sobre a interpretação de Anthony Kenny: “(...) Kenny tem sustentado que a expressão silogismo prático é particularmente infeliz, se ela é usada para indicar a forma do raciocínio prático de acordo com Aristóteles” (NATALI, 2001, p. 63) – quanto a Natali, ele não parece acreditar que uma posição como a de Kenny seja a mais adequada. É também significativo o fato de muitos intérpretes evitarem o uso do termo silogismo, preferindo traduções alternativas como raciocínio; dedução; e, talvez com maior frequência, inferência – por exemplo, Gerasimos Santas, no artigo “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia” (SANTAS, 1969), opta, como já está claro pelo título, por referir-se a inferências práticas, ao invés de silogismos práticos.

práticas; contudo, seguindo Natali, podemos nos remeter a uma série de passagens nas quais Aristóteles faz uso do termo *silogismo* (tomando aqui, neste momento, esta última como uma simples transliteração do termo original utilizado pelo filósofo) para abordar o raciocínio prático: são mencionadas, dentre outras, três passagens importantes encontradas na *EN*, 1142 b22, 1144 a31-34 e 1149 a 33 e ainda uma outra que consta do *De Motu*, 701 a 7-13 (cf. NATALI, 2005, p. 64). Deste modo, deparamo-nos com uma dificuldade importante em um estágio preliminar da pesquisa e que consiste em meramente selecionar o vocabulário adequado: devemos optar pelo uso de *silogismo*, de *raciocínio* ou de *inferência* (para ficar com os mais usados)? Nós persistiremos no uso do termo *silogismo*, supondo que tal uso possa ser justificado com base na posterior análise dos textos relevantes de Aristóteles (embora tenhamos consciência de que talvez tal termo tenha que ser tomado em uma acepção mais ampla do que aquela acepção relativamente técnica que lhe é atualmente vinculada – em uma caracterização bastante elementar: um silogismo é um “tipo de raciocínio composto exclusivamente por três termos, distribuídos em duas premissas e uma conclusão, sendo as tanto as premissas como a conclusão proposições categóricas”<sup>9</sup>; e o que podemos dizer inicialmente, com o propósito de justificar tal opção, é que ela se identifica com a opção que encontramos nos trabalhos de intérpretes competentes, tais como os de Natali, John Cooper e William Fortenbaugh (para ficar com uns poucos, mas distintos exemplos). Com efeito, este último, logo depois de citar o texto da *EN*, 1142 b22-24, escreve: “Nesta secção, Aristóteles está empregando a linguagem do silogismo” (FORTENBAUGH, 1965, p. 195). E Natali indica que:

Em diversas ocasiões Aristóteles compara o raciocínio científico com o prático, dando a entender assim que há importantes analogias entre os dois. Além disso, em muitos casos ele usa termos técnicos tomados do vocabulário da lógica para descrever as fases e elementos do raciocínio prático. (NATALI, 2001, p.65)

Há, então, uma conexão entre pensamento ou razão e ação; e sendo que a ação é uma espécie de movimento local, tal como é implicado pela frase que abre o capítulo 7 do *De Motu*, e que, de acordo com *De Anima*, III, 10, 433a 21, “há uma [única] coisa que produz movimento, a faculdade de desejo” (cf. também *EN* VI, 2) a

---

<sup>9</sup> Para considerações adicionais sobre o problema da adequação do uso do termo “silogismo”, cf. NATALI (2001, pp. 64-5).

conexão entre pensamento/razão, por um lado, e ação, por outro, só pode se realizar via desejo. Assim, Aristóteles tem uma teoria do pensamento e da razão, resultante de sua teoria psicológica combinada com sua original reflexão lógica, e uma teoria da ação que sustenta, dentre outras coisas, a sua reflexão ética. O objetivo será, para nós, tentar mostrar como se dá a interconexão entre essas esferas por meio do desejo, lançando mão da doutrina do silogismo prático. E mais, incluiremos em nosso ponto de partida a ideia, ainda imprecisa e vaga, de que uma análise da interconexão entre pensamento/razão e ação implicará um necessário exame de conceitos essenciais provenientes da psicologia filosófica e da metafísica de Aristóteles (neste último campo, p. ex., o par ato/potência). Ainda sobre a interconexão entre pensamento/razão e ação, M. T. Thornton faz um comentário interessante:

Há uma conexão interna óbvia entre raciocínio prático e razões para agir. Um enunciado do conteúdo do raciocínio prático de alguém (...) pode prontamente ser convertido em um enunciado sobre as razões de alguém para agir (...). Aristóteles usou a noção de um *silogismo prático* para fazer esta conexão. Em *De Motu*, capítulo 7, ele usou o silogismo prático para explicar razões para agir e em *EN*, livros VI e VII, ele empregou o silogismo prático ao discutir o raciocínio prático.” (THORNTON, 1982, p. 57)

Posteriormente procuraremos demonstrar que a distinção apontada por Thornton não deve ser tomada como uma distinção “real” – “razões para agir” e “raciocínio prático” são do ponto de vista da realidade idênticos, embora possamos distingui-los por definição ou conceitualmente para fins de análise. Bem como, no decorrer de nossa investigação, assumiremos o encargo de esclarecer em que sentido as discussões no *De Motu* e na *EN* são mutuamente complementares e não apresentam nada que sequer lembre qualquer séria descontinuidade. Acreditamos, em consonância com a proposta de Thornton, que a chave para oferecer uma interpretação correta no que diz respeito às conexões entre os conceitos e os textos mencionados encontra-se justamente na noção central de silogismo prático.

Um outro passo importante em nosso estudo consistirá em identificar os componentes de um silogismo prático, suas premissas e conclusão, e também, ao mesmo tempo, mostrar de que forma tais componentes podem estar logicamente articulados. Em *EN 7*, Aristóteles fornece material relevante para distinguirmos e classificarmos os elementos e relações essenciais presentes no silogismo prático: a premissa maior diz respeito ao “bem”, a premissa menor diz respeito ao “possível”

(no sentido de *EN* 1112b 27: “o que é possível é o que nós podemos realizar por meio de nossa ação”)<sup>10</sup> e a conclusão é uma ação (tal como Aristóteles diz mais de uma vez no capítulo 7 do *De Motu*, mas também dá a entender em *EN* VII, 3, 1147a 26-28). E são dois, pelo menos numa primeira aproximação, os aspectos essenciais envolvidos nas relações entre as premissas e entre as premissas e a conclusão: (i) há uma característica ou propriedade de “desejabilidade”<sup>11</sup> que é transmitida a partir da premissa maior, ora passando pela premissa menor, ora passando imediatamente à conclusão que é a ação<sup>12</sup>; (ii) a transmissão do desejo não se dá de forma aleatória, mas através de conexões conceituais entre os termos envolvidos no silogismo, dando lugar a uma “necessidade prática”, entendida como uma espécie de “necessidade condicional” ou *ex hypothesis*, e que obviamente difere daquele tipo de necessidade característica do silogismo teórico<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ao analisar o *De Motu*, Martha Nussbaum observa que: “Nós deveríamos entender que Aristóteles está distinguindo duas espécies de premissas em um único silogismo: há a maior, que menciona o objeto enquanto desejável, e a menor, que pertence à situação particular e mostra como é possível para o fim desejado ser alcançado” (NUSSBAUM, 1978, p. 190).

Há um problema em determinar de que forma a caracterização dos dois tipos de premissas no *De Motu* 7 corresponde (ou não) à caracterização que encontramos, p. ex., em *EN* VII, 3, 1147a 1-3: “(...) há dois tipos de premissas (...) a premissa universal e (...) a premissa particular”. Nussbaum (cf. NUSSBAUM, 1978, p. 189, especialmente n. 39) afirma que não há uma correspondência simples entre o par conceitual “bem/possível” e o par conceitual “universal/particular” – ao contrário, julga que Aristóteles tenha introduzido no *De Moto* “uma nova distinção teórica”. Natali (cf. NATALI, 2001, pp. 69-72) pensa que é viável defender a correspondência entre os mencionados pares conceituais. Nós optamos pela leitura de Natali, como ficará mais claro logo em seguida, pois essa leitura é que nos permite construir um relato mais sistemático sobre o silogismo prático.

<sup>11</sup> Este termo é introduzido por Anscombe em sua análise do silogismo prático (cf. ANSCOMBE, 2000, §§ 37-9, pp. 70-6); Davidson, explicitamente se reportando ao trabalho de Anscombe, fala também em uma “característica de desejabilidade” (cf. DAVIDSON, 2001, p. 9).

<sup>12</sup> Em *De Motu* 7, 701a 26-8, Aristóteles observa que: “(...) como às vezes acontece quando fazemos questionamentos dialéticos, assim aqui a razão não para e considera em absoluto a segunda das duas premissas [a menor], a que é óbvia.” Natali, divergindo neste ponto da interpretação apresentada por Nussbaum, comenta a passagem em tela da seguinte maneira: “Em nossa opinião, a informação ‘isto é uma bebida’ neste exemplo [exemplo que aparece imediatamente depois da passagem que citamos] não funciona como uma premissa menor; ela [a informação] não é resultado de busca e deliberação, mas é ao invés disso uma peça de informação sobre a situação” (cf. NATALI, 2001, p.86). Nós estamos de acordo com Natali – pois parece claro que nem toda a ação é acompanhada por deliberação, e quando não o é não dispõe de uma premissa menor (assim podemos dizer que temos algo como uma “inferência prática imediata”, sem o concurso da deliberação, em analogia com as bem conhecidas inferências teóricas imediatas).

<sup>13</sup> Natali nota que: “(...) o desejo não é transmitido ao acaso [ou fortuitamente]. O problema é tornar claro por quais tipos de conexão ‘lógica’ o desejo passa do termo enunciado na premissa maior à ação concreta”; e, logo em seguida diz: “Aristóteles distingue expressamente este tipo de necessidade daquela da inferência ou implicação encontrada no silogismo científico. Parece claro que ele está aqui pensando em uma necessidade condicional (...)” (NATALI, 2001, p. 88; cf. também p. 91). Por seu turno, Nussbaum observa que: “Aristóteles repetidamente insiste que estas explicações são em algum sentido conclusivas. Isto é, se o agente realmente possui desejos e crenças desta forma, ele por necessidade tem de agir” (p. 179) e, reconhecendo a dificuldade do tópico, propõe elucidar a “necessidade prática”, de acordo com uma sugestão de G. H. von Wright,

Trabalharemos com a hipótese de que, necessariamente, apesar das diferenças irreduzíveis e das necessárias adaptações que devem ser operacionalizadas, o estudo do silogismo prático deve ser feito *a partir* de uma consideração atenta das descobertas lógicas de Aristóteles nos *Analíticos* sobre os silogismos teóricos<sup>14</sup> (Aristóteles insiste, em vários momentos, nas analogias entre silogismo teórico e silogismo prático). Em um outro momento, procuraremos reconstruir formalmente os silogismos práticos a partir exclusivamente do aparato teórico disposto pelo próprio Aristóteles em sua obra lógica. Mesmo não tendo a intenção de apresentar tal reconstrução aqui, queremos antecipadamente indicar um de nossos propósitos, a saber: estabelecer uma base segura para rejeitar como anacrônica toda e qualquer reconstrução concorrente que envolva um recurso significativo à linguagem e às técnicas da lógica moderna, pós-fregeana. Uma amostra deste tipo de reconstrução concorrente do silogismo prático, que faz uso das ferramentas da moderna lógica de predicados, enriquecida pela linguagem da identidade, é aquela apresentada por Zingano num artigo que já mencionamos mais acima (cf. ZINGANO, 2007, pp. 295-9).

Na sequência, consideramos importante citar e comentar (ainda que muito brevemente) algumas das passagens em que Aristóteles se refere aos silogismos práticos. Podemos começar por duas passagens em *EN*, 1142 b22-26 e 1144 a31-36, “nas quais ‘silogismo’ ocorre em conexão com ação”<sup>15</sup>.

Vejamos a passagem que trata de indicar uma das condições importantes para que haja boa deliberação (tendo em vista que, para Aristóteles, o homem de sabedoria prática, o *phronimos*, é aquele que sabe bem deliberar), na *EN*, livro VI, 1142 b22-26.

---

a partir de um padrão ou modelo de raciocínio denominado “anancástico” (cf. NUSSBAUM, 1978, pp. 175-84). Na exata medida em que o modelo anancástico serve para colocar em evidência o tipo de necessidade condicional implicado no raciocínio prático, nós podemos tomar como plausível a interpretação de Nussbaum.

<sup>14</sup> Mais uma vez, é Natali que nos parece sustentar a perspectiva mais adequada: “Aristóteles estabelece as características do conhecimento prático partindo da teoria do silogismo e toma o silogismo teórico como seu modelo. Este modelo sofre uma ampla série de modificações, inversões de prioridades e reduções de rigor, sendo que tudo isso se torna necessário em vista do diferente objeto e diferente fim do [conhecimento prático], mas isto ainda não impede o silogismo prático de ser interpretado em relação à teoria geral de Aristóteles sobre o silogismo” (NATALI, 2001, p. 99).

<sup>15</sup> HARDIE, 1980, p.241.

Todavia, é possível alcançar mesmo um bem por meio de uma falsa dedução [alternativamente: um falso silogismo] e realizar aquilo que se deve fazer, mas não pelos meios corretos, o termo médio sendo falso; assim que isso também não é ainda excelência na deliberação – esse estado em virtude do qual se alcança o que se deve alcançar, mas não pelos meios adequados.

Assim, um agente que realiza um bem na ação não pode ainda somente por isso ser considerado um homem de sabedoria prática, pois ele pode ter deliberado mal, raciocinando de forma imperfeita; agora, se um agente deliberar imperfeitamente, então conseqüentemente sua escolha deliberada será imperfeita; mas nós lemos na *EN* III, 2, 1111b 6: “(...) a próxima tarefa é discutir a escolha deliberada; pois a escolha deliberada parece ser mais própria à virtude e distinguir os caracteres uns dos outros melhor do que as ações o fazem” – portanto, os melhores caracteres são aqueles efetivamente capazes de encontrar em cada circunstância, por meio de deliberação, o termo médio “verdadeiro” (e, conseqüentemente, a premissa menor verdadeira) para um determinado silogismo prático.

Aristóteles começa observando uma distinção entre duas formas de alcançar um bem: ou alcançamos um bem através de uma inferência ou silogismo falso, ou alcançamos através de deliberação correta; assim, podemos chegar até uma ação boa (conclusão/efeito) por meio de um raciocínio falso, na situação em que o termo médio (causa da conclusão) é falso. (Aqui está uma parte do vocabulário técnico da lógica, e Aristóteles está empregando tal recurso para analisar o significado de “boa deliberação”.) É possível tanto chegar a uma conclusão verdadeira por um raciocínio inválido (no campo teórico), quanto chegar a uma conclusão boa por meio de um silogismo inválido (no campo prático). Essa é mais uma das analogias entre raciocínio teórico e raciocínio prático explorada pelo Estagirita. O ponto de Aristóteles parece ser (em parte) o seguinte: não basta que um agente realize a ação boa para ser considerado um bom deliberador, mas a ação boa deve coincidir em seu primeiro estágio com o último estágio da investigação sobre o termo médio (a deliberação/planejamento). (Cf. *EN* 1112 b24: “E a última coisa na análise parece ser a primeira que passa a existir”.) Por outras palavras, “conclusão boa por meio de silogismo falso” significa que em um raciocínio prático o objeto (ação) da *bouleusis* não é objeto para a *prohairesis* (em *EN* 1113 a3 lemos: “Aquilo sobre o que deliberamos é o mesmo que escolhemos deliberadamente, exceto que no momento



em que escolhemos deliberadamente fazê-lo, isto está definido”; e, na *Ethica Eudemia*, aprendemos que toda escolha deliberada implica deliberação (como é óbvio), embora nem toda deliberação implique escolha deliberada – Cf. *EE* 1226 b18-19). Se um agente delibera, mas o resultado de sua deliberação não é a “causa eficiente” de uma *prohairesis*, então o agente não pode ser considerado um bom deliberador (dado que “deliberar bem” é uma das características distintivas do agente com sabedoria prática, um sujeito que delibera, mas não age com base no resultado de sua deliberação, não pode ser virtuoso). A ação desse sujeito, enquanto conclusão de um silogismo prático, não se segue da ação que foi encontrada por deliberação enquanto termo médio de um silogismo prático. “O termo médio é falso”, ou também: a ação selecionada por deliberação não se refere ao mesmo fim que se refere a ação que é a conclusão do silogismo prático; a não-identidade entre o fim ao qual necessariamente deve se referir o termo médio, por um lado, e o fim ao qual necessariamente deve se referir a conclusão do silogismo prático, por outro, exclui a “causação” da conclusão pelo termo médio (o que, por sua vez, é absolutamente indispensável para a cogência/validade de qualquer silogismo em geral). Aristóteles quer chamar a atenção sobre o fato de a boa deliberação implicar que a forma de desejo necessariamente presente na conclusão (ação) tem sua origem ou princípio na forma de desejo necessariamente presente no termo médio (a ação que foi selecionada por deliberação) – o fundamento da transmissão de desejo (a fonte de movimento) das premissas para a conclusão no silogismo prático é a identidade do fim compartilhado por premissas e conclusão. Aqui encontramos um aspecto importante da validade de silogismos práticos. A “boa deliberação” exige a validade dos silogismos práticos. A posição do conceito de desejo é fundamental para o exame da validade de inferências práticas. Se o agente com sabedoria prática delibera bem, então necessariamente os silogismos que utiliza são válidos do ponto de vista prático. Parece ficar claro, deste modo, que Aristóteles não só precisa, mas que ele mesmo se encarrega de oferecer os elementos essenciais para a formulação de um critério de validade prática. O *phronimos* está obrigado a empregar única e exclusivamente silogismos que satisfaçam o critério de validade prática.

Ainda em outra passagem do livro VI da *EN*, 1144 a31-36, há uma referência ao silogismo prático no contexto da distinção que é feita entre sabedoria prática e astúcia.

A sabedoria prática não é essa faculdade [da astúcia], mas não existe sem essa faculdade. E esse olho da alma alcança seu estado desenvolvido não sem o auxílio da virtude, como já foi dito e é evidente; pois as inferências [alternativamente: os silogismos] que tratam de ações, com aquilo que é para ser feito, envolvem um ponto de partida, a saber, ‘desde que o fim, i.e. aquilo que é o melhor, é de tal e tal natureza’, seja qual for (admitamos, em função do argumento, que seja o que nos agrada); e esse não é evidente, a não ser para o homem bom; visto que a maldade nos perverte e nos leva ao engano sobre os pontos de partida da ação. Portanto, é evidente que é impossível possuir sabedoria prática sem ser bom.

Nesta passagem está claro que o homem de sabedoria prática necessariamente deve possuir os pontos de partida corretos para a ação, isto é, deve dispor das premissas maiores apropriadas para determinado silogismo prático, as quais são premissas que dizem respeito ao bem; portanto, e como sabemos é esta a doutrina professada por Aristóteles, a sabedoria prática pressupõe a aquisição prévia da virtude moral (lembramos ainda que essa aquisição ocorre por “habituação”, de acordo com *EN* II, 1-2); e, a partir disso, podemos entender por que Aristóteles afirma, tanto na *EN* III, como na *EN* VI, que a deliberação e a escolha deliberada operam sobre o que “conduz ao fim”, enquanto a virtude moral diz respeito ao fim e ao fim que é o bem; por outras palavras, os “princípios práticos” que estarão disponíveis para as premissas maiores de silogismos práticos dependerão essencialmente da habituação e da formação do agente; sem a formação correta não haverá a internalização de princípios corretos de ação e, portanto, será impossível para o agente alcançar a excelência na deliberação que é a marca distintiva da sabedoria prática.

Hardie diz que “a expressão ‘silogismo prático’ não é usada por Aristóteles. A passagem em *EN* na qual ele chega mais perto de usá-la está em VI, 12”<sup>16</sup>. E é aí que está uma das evidências cruciais para aqueles que pretendem encontrar uma teoria ou doutrina do silogismo prático. Aristóteles estabelece que “sabedoria prática” e “astúcia” são capacidades diferentes, mas que a primeira requer a segunda. A sabedoria prática também requer, em vista de seu pleno desenvolvimento, virtude. Dada a necessidade de referência ao fim, no contexto do silogismo prático, e a restrição da deliberação e da sabedoria prática aos meios (sobre essa restrição, cf. *EN*, III, 3), torna-se indispensável a virtude de caráter na apreensão dos fins. De acordo com Aristóteles, o “silogismo sobre ações tem um princípio”, a saber, a discriminação do tipo de coisa que em que consiste o fim; é a

---

<sup>16</sup> HARDIE, 1980, p. 228.

virtude moral ou excelência de caráter que faz com que o agente discrimine o fim que é bom (contra Modrak<sup>17</sup>, o fim mencionado não é objeto de *aisthesis*). O silogismo do agente com sabedoria prática necessita da apreensão do fim, determinada pela virtude moral ou excelência de caráter, porque é a presença desse fim, tanto nas premissas, como na conclusão, que garante a validade do processo. Agora, se o agente pode determinar qual é o fim bom, então tal agente deve ser bom, visto que o fim bom só é aparente (ou só se mostra, por assim dizer) ao agente bom (existe uma relação lógica entre a qualidade do agente e a possibilidade de manifestação de um fim bom). O vício constrange o agente a executar a apreensão de fins corrompidos, maus. A capacidade de raciocinar bem no terreno prático está fundada na aquisição da virtude moral. Para que um agente seja caracterizado pela sabedoria prática é necessário que execute o “bem deliberar”; ora, para deliberar bem é necessário empregar exclusivamente silogismos práticos válidos; e, para apreender os princípios que levam ao silogismo válido, é indispensável que o agente possua virtude moral. Como diz Aristóteles, ninguém pode “possuir sabedoria prática sem ser bom”.

A primeira providência tomada por D. J. Allan no artigo “The Practical Syllogism” consiste em delimitar um conjunto de textos aristotélicos (a saber: *Ethica Nicomachea* VI e VII; *De Motu Animalium*, caps. 6 e 7; *De Anima* III, 434a 16-21) nos quais é empregada “uma analogia entre o silogismo demonstrativo e a performance de ações a partir de disposições de caráter estabelecidas”<sup>18</sup>. E precisamente aí, no uso explícito de tal analogia por Aristóteles, encontraríamos a “assim chamada teoria do silogismo prático”<sup>19</sup>. Allan faz, então, duas advertências iniciais: (i) o conjunto de passagens indicado não oferece os elementos suficientes para construir “um relato completo e satisfatório”<sup>20</sup> da teoria – Allan parece estar sugerindo que o material oferecido por Aristóteles não deixaria ver nada além de uma tentativa fragmentária e limitada de discutir a espécie de raciocínio envolvido na ação e que, portanto, a aplicação do termo “teoria” neste caso não pode se dar em sentido estrito<sup>21</sup>; além

<sup>17</sup> MODRAK, 1976, p.382 e ss. Para Modrak, se nós a entendemos bem, todos os elementos que aparecem no silogismo prático são objetos da “atitude proposicional” que ela chama, a partir de Aristóteles, *aisthesis*. Apesar de extremamente instigante, essa proposta nos parece equivocada enquanto interpretação de Aristóteles.

<sup>18</sup> ALLAN, 1955, p. 325.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> G. Santas começa sua investigação pressupondo um quadro negativo similar; ele escreve: “Nós não podemos dizer que Aristóteles tem uma teoria da inferência prática. Nós não temos nenhuma

disso, (ii) a analogia é empregada de maneira diferente no *De Motu* em relação às demais passagens indicadas – o ponto relevante aqui é que, se há tal diferença na forma em que a analogia é empregada nas diferentes passagens, então surge naturalmente a questão sobre a relação entre o que é dito por Aristóteles nos diferentes momentos, particularmente se essa relação é de consistência ou inconsistência. Essas duas observações somadas dão lugar, em nossa opinião, a um prospecto negativo no que se refere à possibilidade de uma reconstrução sistemática da teoria aristotélica do silogismo prático. Com efeito, se os textos que presumidamente apresentam a base de tal teoria são declarados, de início, como fragmentários, insatisfatórios e talvez até mesmos inconsistentes entre si, então parece que se seguiria fatalmente a impossibilidade por princípio de uma reconstrução sistemática legitimamente aristotélica (quer dizer, uma reconstrução que lançasse mão exclusivamente de elementos hauríveis do *corpus aristotelicum*). De nossa parte, resistindo a esse prospecto negativo, acreditamos ser importante pelo menos reavaliar a possibilidade de articular uma reconstrução sistemática da teoria aristotélica do silogismo prático. Agora, para dar início a tal reavaliação, um passo fundamental consiste em *expandir* o conjunto de textos indicado por Allan. Acompanhando a literatura secundária<sup>22</sup>, poderíamos ainda incluir como relevantes para a reconstrução passagens da *Metafísica*, da *Ética Eudemia*, dos *Analíticos*, do pequeno tratado *De memoria et reminiscencia*, bem como aquilo que encontramos no livro III da *EN* (esta última, uma das ausências mais notáveis e também, em nossa opinião, uma das mais lamentáveis na lista inicial proposta por Allan<sup>23</sup>). O efeito esperado dessa expansão é a paulatina relativização do prospecto negativo sobre a possibilidade de uma reconstrução sistemática da teoria do silogismo

---

discussão sistemática deste tema em Aristóteles. Questões sobre a identificação das várias formas lógicas que as inferências práticas podem tomar e questões sobre as regras para distinguir entre formas válidas e inválidas não são nem mesmo levantadas por Aristóteles. Tudo que encontramos nas obras aristotélicas são uns poucos exemplos, alguns dos quais são identificados pelo próprio Aristóteles como exemplos de inferências práticas, algumas observações teóricas sobre as premissas de inferências práticas e algumas observações sobre como as premissas de inferências práticas 'conduzem' à ação." (SANTAS, 1969, p. 163.

<sup>22</sup> Como exemplos de comentadores que em suas interpretações vão além do conjunto de textos sugerido por Allan, veja-se: MOTHERSILL, 1962; KENNY, 1966; SANTAS, 1969; COOPER, 1986, cap. I; NATALI, 2001, cap. 3.

<sup>23</sup> Sobre esse ponto, veja-se David Wiggins, que declara na secção introdutória de "Deliberation and Practical Reason": "Começarei tentando mostrar que, com todas suas simplificações e sobre-esquematisações, o relato de Aristóteles no livro 3 é de fato francamente contínuo com o relato do livro 6 sobre deliberação, escolha e raciocínio prático. Ambos os relatos tentam analisar e descrever noções amplas e completamente gerais de escolha e deliberação." (WIGGINS, 1980, p. 222).

prático. (É claro que, na sequência, deveremos citar e analisar cada uma dessas passagens consideradas como relevantes para a expansão do conjunto inicial de textos proposto por Allan).

A despeito daqueles que o tomam por uma espécie de fruto desimportante de uma suposta *mania* arquitetônica, Allan nota que o silogismo prático é “uma característica regular da psicologia da ação de Aristóteles” e que “ele o aplica na solução de problemas particulares”<sup>24</sup> (sobretudo, como veremos depois, na solução do problema da acrasia). E já ao formular seu programa de investigação<sup>25</sup>, Allan antecipa que entende o silogismo prático “como um relato psicológico da ação de acordo com princípios.”<sup>26</sup> Embora uma série de qualificações ainda precisem ser feitas, nós concordamos fundamentalmente com este tipo de caracterização geral do silogismo prático.<sup>27</sup>

O próximo passo dado por Allan consiste em esboçar o que considera serem os três diferentes pontos de vista a partir dos quais o silogismo prático é abordado nas três diferentes passagens, respectivamente, *De Motu* 6 e 7, *De Anima* III, 434a 16-21 e a *EN* VI e VII. Em nosso juízo, como já ficou indicado acima, essa lista de textos proposta por Allan é excessivamente restritiva e, portanto, insuficiente ou insatisfatória. Nosso ponto agora é avaliar a correção da representação que Allan faz sobre a relação vigente entre os conteúdos das três passagens mencionadas. Embora Allan represente de um modo um pouco confuso ou equivocado tal relação, nos parece que ele acerta no essencial. O essencial está aqui na sugestão que a passagem do *De Motu* conteria uma discussão de natureza *mais geral*<sup>28</sup>, enquanto

<sup>24</sup> ALLAN, 1955, p. 325.

<sup>25</sup> “Eu proponho, então, se possível, encontrar a fonte de seu interesse nesta especulação e discutir sua base e lugar na estrutura de seu sistema” (Ibid.).

<sup>26</sup> Ibid., n. 1.

<sup>27</sup> Natali fornece uma caracterização geral um pouco diferente, mas que a princípio se harmonizaria bem com a caracterização geral de Allan: “o silogismo prático é uma representação formal do processo psíquico que gera a ação.” (NATALI, 2001, p. 67) O próprio Natali, um pouco antes, indica que lhe parecem “plausíveis e úteis” aqueles estudos que sustentam que “o silogismo prático é útil para fornecer um modelo teórico da ação humana” [em particular, e do movimento local dos animais em geral] (ibid.). Um desses importantes estudos ao qual Natali se refere explicitamente é o ensaio interpretativo de Martha Nussbaum, “Practical Syllogisms and Practical Science”, onde lemos: “A teoria do silogismo prático é, então, uma tentativa de prover um modelo para a explanação adequada da atividade animal e de nos mostrar que uma explanação de certo tipo é adequada, invocando um paralelo com a estrutura-duas-premissas do silogismo teórico.” (NUSSBAUM, 1978, p. 205).

<sup>28</sup> De acordo com Allan, a discussão geral na passagem do *De Motu* apresentaria o esforço de Aristóteles em “mostrar que os animais, seja em sua escolha deliberada ou em seus movimentos impulsivos, exemplificam aqueles princípios gerais do movimento que ele tinha descoberto na *Física*.” (ALLAN, 1955, p. 326).

que as passagens do *De Anima* e da *EN* conteriam uma discussão *mais específica*<sup>29</sup>. A diferença aqui seria apenas de grau, entre um nível mais geral e um nível menos geral ou particular. No que diz respeito especificamente à representação da relação entre as duas passagens, no *De Motu* e no *De Anima*, devemos tomá-las enquanto partes ou momentos de uma mesma investigação ou de uma investigação contínua sobre a atividade animal.<sup>30</sup> Pode-se acrescentar que o contexto formado por *De Anima* III, 11, 434 a 16-2 é que particulariza (ou faz descer numa escala de generalidade) a análise através de uma referência ao problema da acrasia<sup>31</sup>. É apenas nesse sentido preciso que devemos considerar a afirmação de Allan que o silogismo prático “não aparece exatamente da mesma forma no *De Motu* como nas outras passagens”<sup>32</sup>. Assim, a discussão mais geral encontra-se no *De Motu*, enquanto que no *De Anima* e na *EN* a análise se particulariza ao se reportar a um tipo específico de ação humana.<sup>33</sup> Se isso for correto, então teremos que atribuir alguma espécie de prioridade à exposição sobre o silogismo prático que encontramos no *De Motu*<sup>34</sup> (mas essa atribuição de prioridade é, como veremos,

<sup>29</sup> Na passagem do *De Anima*, segundo Allan, Aristóteles estaria ocupado com “o problema mais limitado de encontrar a faculdade psíquica a partir da qual o movimento local se origina”; já na *EN*, ele estaria se “concentrando na ação humana e particularmente na colaboração entre razão e desejo” (ibid.).

<sup>30</sup> Nussbaum sugere fortemente uma relação de continuidade entre o *De Anima* e o *De Motu*; consoante com isso, ela escreve: “No final do terceiro livro do *De Anima* e nos capítulos 6-8 do *De Motu Animalium*, Aristóteles tenta determinar quais faculdades nós devemos atribuir aos animais com vistas a sermos capazes de explicar por que e como eles se movem em direção aos seus objetivos” (NUSSBAUM, 1978, p. 232). Em *De Anima* III, 10, Aristóteles afirma que “(...) o instrumento através do qual o desejo produz movimento é, então, algo corporal. De onde deve ser investigado entre as funções comuns ao corpo e a alma.” (433b 19-20); e no início do cap. 6 do *De Motu* lemos: “Agora, se a alma é movida ou não e, se ela é movida, como é movida, já foi discutido em nosso trabalho sobre a alma. Desde que todas as coisas sem vida são movidas por algo mais, e desde que nós temos apresentado em nosso trabalho sobre a filosofia primeira nossos pontos de vista sobre como o primeiro e eternamente movido é movido, resta-nos considerar com a alma move o corpo e qual é a origem [ou princípio] de um movimento animal. Pois se excluirmos o movimento do universo, os seres vivos são responsáveis pelo movimento de tudo o mais(...)” (700b 9-12).

<sup>31</sup> De acordo com Nussbaum, “em ambos, em *EN* VII. 3 e em *DA* III. 11, Aristóteles se refere ao silogismo prático no curso de explicação da *akrasia*. (Aqui, é claro, ele estará se ocupando somente da ação humana: animais não se tornam acráticos – *EN* 1147b 3-5.)” (ibid. p. 201).

<sup>32</sup> ALLAN, 1955, p. 325.

<sup>33</sup> Nussbaum afirma que “diferentemente do modelo de *MA*, do qual se exige explicitamente oferecer uma explanação geral do movimento em direção a um objetivo, esta teoria [a saber: a que se encontra em *EN* VII, 3 e *De anima* III, 11] é introduzida somente no contexto de explanação da *akrasia* e nenhuma relevância mais ampla é reivindicada para ela.” (NUSSBAUM, 1978, p. 203.)

<sup>34</sup> Ao comentar o modo como as premissas universal e particular se relacionariam no exame aristotélico sobre o fenômeno da acrasia, Nussbaum observa que “nós precisamos lembrar que, quaisquer que sejam suas dificuldades internas, esta não é, como o relato do *MA* é, uma tentativa de proferir uma explanação genérica da ação. E é primordialmente para o *MA*, ao invés de para estes capítulos [*EN* VII, 3 e *De Anima* III, 11], que devemos nos voltar para um entendimento da teoria da explanação de Aristóteles e seu uso da linguagem silogística no desenvolvimento dessa

incompatível com certos aspectos da interpretação de Allan).

Allan ainda afirma que Aristóteles na *EN* estaria focando na ação humana e estaria fazendo isto, “pelo menos a partir do livro VII em diante, com *alguma* referência a sua psicologia mais geral dos seres vivos”<sup>35</sup>. É difícil saber o que Allan quer dizer exatamente neste contexto com esta última observação. Além disso, nos parece ser difícil apontar para uma análise da ação humana em Aristóteles que não pressuponha algum tipo de referência à “sua psicologia mais geral”. Por exemplo, poderíamos nos perguntar: – Aquilo que é dito sobre a “felicidade”, a “função própria do homem”, a “virtude”, a “ação voluntária”, a “escolha deliberada” e a “deliberação” pode ser adequadamente compreendido sem *alguma* referência à psicologia geral aristotélica? – Parece que não. Agora, se essa observação de Allan sobre a psicologia fosse correta, então ele disporia de alguma sustentação para a ideia que as análises dos livros VI e VII da *EN* representariam uma mudança radical em relação às análises do livro III (por exemplo, nos livros VI e VII, mas não no livro III, Aristóteles teria reconhecido “dois modos irredutivelmente distintos de raciocínio prático, deliberações meios-fim e deliberações regra-caso”<sup>36</sup>). Como vimos, a observação de Allan é no mínimo obscura; e, somando-se a isso, David Wiggins mostrou convincentemente que a maneira de entender a relação entre os livros VI e VII e o livro III da *EN* leva, no próprio contexto da interpretação de Allan, a um beco sem saída.<sup>37</sup> Sendo assim, a presença ou a ausência de uma referência à “psicologia mais geral dos seres vivos” não podem ser tomadas como marcas usadas para estabelecer continuidade ou descontinuidade entre as análises do livro III, por um lado, e as dos livros VI e VII, por outro. De nossa parte, queremos insistir,

---

teoria.” (ibid., p.204-5.) E, mais adiante, ao desqualificar como inválidas as objeções sobre a viabilidade de se usar o modelo silogístico encontrado no *De Motu* para dar conta da ação, ela faz mais outra observação que julgamos importante ter em mente: “Aristóteles não acredita que o raciocínio ético tem uma *forma* distinta de outras espécies de raciocínio prático, e uma vez que lhe concedemos este ponto, é fácil entender sua preferência por exemplos não-morais em uma exposição geral [como a do *De Motu*]” (ibid. p. 207, n. 53).

<sup>35</sup> ALLAN, 1955, p. 326.

<sup>36</sup> WIGGINS, 1980, p. 221. Wiggins apresenta essa posição para depois criticá-la severamente.

<sup>37</sup> Wiggins escreve: “Allan está inclinado a dizer que as mudanças que ele postula entre a visão expressa no livro 3 e a visão dos livros 6-7 deixam a análise de Aristóteles da *deliberação* em si mesma mais ou menos inalterada. Contra isto, digo que, ou bem o suposto raciocínio regra-caso, que, para Allan, é *proairético*, pode ser propriamente denominado deliberativo, ou não pode. Se ele pode, então, se a escolha necessitasse de uma radical alteração, então, *pela interpretação de Allan*, também necessitaria [o mesmo] o relato da deliberação do livro 3. Ele não poderia permanecer não-afetado. Uma vez que, então, precisamente as mesmas considerações operam sobre ambos [os casos]. Se dissermos, contudo, que a escolha não merece ser denominada deliberativa, contradizemos 1140a 27-28. Cf. também 1139a 23, 1141b 8-15” (ibid., p. 238, n.3).

ao contrário, na tese da *continuidade* entre esses relatos.<sup>38</sup>

Allan propõe que se comece analisando o *De Anima*. O primeiro passo consiste em descrever o contexto em que se insere a discussão sobre o silogismo prático. A questão geral levantada por Aristóteles, segundo ele, diz respeito às capacidades ou faculdades da alma a partir das quais se originaria o movimento local.<sup>39</sup> Aristóteles deixa claro que não estará considerando nesse momento movimentos como o crescimento, a declínio, a inspiração, a expiração, o dormir e o despertar.<sup>40</sup> Ou seja, “a mudança qualitativa não é considerada”.<sup>41</sup> A resposta que Aristóteles oferece para sua questão geral é que é a faculdade de desejo a responsável pela produção do movimento local<sup>42</sup> e que os animais podem mover a si mesmos exatamente na medida em que são dotados de tal faculdade. Contudo, a *causa última* do movimento não está propriamente na faculdade de desejo, mas sim no objeto da faculdade de desejo, a saber: no “bem” ou no “bem aparente”.<sup>43</sup> Nesta

<sup>38</sup> Veja-se, mais acima, a nossa nota 6.

<sup>39</sup> No início de *De Anima* III, 9, em 432a 15-18, Aristóteles diz: “A alma dos animais é caracterizada por duas faculdades, a faculdade de discriminação, a qual é função do pensamento e dos sentidos, e a faculdade de originar movimento local. Sentidos e pensamento nós já examinamos suficientemente. Deixem-nos considerar, na sequência, aquilo que está na alma e origina movimento.” E em 432b 8-9: “Voltando nossa atenção para o presente objeto de discussão, deixem-nos perguntar o que é aquilo que origina o movimento local dos animais.”

<sup>40</sup> Cf. *De Anima* 432b 9-11.

<sup>41</sup> ALLAN, 1955, p. 326.

<sup>42</sup> “É de qualquer modo claro que estes dois produzem movimento, ou desejo ou intelecto, se considerarmos a imaginação enquanto uma espécie de pensamento; pois muitos seguem suas imaginações contra seu conhecimento, e em outros animais pensamento e raciocínio não existem, embora exista a imaginação. Ambos, portanto, podem produzir movimento no que diz respeito ao lugar, intelecto e desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e é prático; e este difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. Todo desejo, também, é em vista de algo; pois o objeto de desejo é o ponto de partida do intelecto prático, e o ponto final é o ponto de partida para a ação. Daí é razoável que estes dois pareçam ser a fonte de movimento: desejo e pensamento prático. Pois o objeto de desejo produz movimento e, por causa disso, o pensamento também produz movimento, pois o objeto de desejo é seu ponto de partida. E quando a imaginação produz movimento, ela não o faz sem desejo. Assim, há uma única coisa que produz movimento: a faculdade de desejo.” (*De Anima* III, 10, 433a 9-21) E Aristóteles prossegue explicando que o intelecto não pode produzir movimento independente e contrariamente a todas as espécies de desejo, mas que o movimento causado pelo intelecto requer o envolvimento de alguma espécie de desejo (no caso da ação humana, por exemplo, o movimento causado pelo intelecto parece envolver ou potencialmente envolver o desejo em sua forma racional, o querer); por outro lado, o desejo pode muito bem produzir movimento independente e contrariamente às operações do intelecto prático, i. e., o movimento causado pelo desejo pode se dar através de uma forma irracional de desejo, o apetite – várias passagens importantes ao longo da *EN* estão conectadas com este último ponto; aqui, vamos mencionar apenas *EN* III, 1111b 12-15: “Com efeito, a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais; apetite e impulso, porém, o são. O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite.”[trad. M. Zingano] Em 433a 31-32, Aristóteles conclui “que, portanto, é uma potencialidade da alma desta espécie, aquela que é denominada desejo, que produz movimento é claro.”

<sup>43</sup> Aristóteles diz que é o objeto de desejo o responsável pelo dar início ao movimento e que tal objeto



altura, Allan parece estar fazendo um uso um pouco confuso da distinção aristotélica entre “bem” e “bem aparente”. Ele faz essa distinção corresponder, em um primeiro momento, à distinção entre o “agradável” e o “bem aparente”; e, duas linhas depois, a mesma distinção é mencionada como a distinção entre o “bem” e o “agradável”.<sup>44</sup> Agora, o uso de Allan é desencaminhador porque sugere uma identificação indevida entre o “bem” e o “bem aparente”, o que fácil e erroneamente levaria a considerar a distinção aristotélica enquanto uma distinção entre, por um lado, o “bem” ou o “bem aparente” e, de outro, o “agradável”. Mas a tese de Aristóteles é que todo bem é agradável, mas nem tudo o que é agradável é realmente um bem (embora *pareça* ser).<sup>45</sup> Na sequência, é preciso destacar que o “bem” e o “bem aparente” pressupõem, enquanto objetos da faculdade de desejo, uma faculdade de apreensão denominada *imaginação*. É precisamente enquanto apreendidos pela imaginação que o “bem” e o “bem aparente” podem originar movimento.<sup>46</sup> Ou seja, a apreensão de um “bem prático” (que move permanecendo imóvel<sup>47</sup>) pela imaginação

---

consiste no “bem” ou no “bem aparente” – na *EN III* esta distinção é usada para esclarecer a relação entre o desejo racional ou querer e o fim ao qual se reporta; em 1113a 23-30, lemos: “Se, então, estas posições não são satisfatórias [que o objeto do querer é o bem ou que o objeto do querer é o bem aparente], não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo).” [trad. M. Zingano]. Entretanto, Aristóteles adverte que o bem em questão não é qualquer tipo de bem (não é, por exemplo, o bem proveniente da fortuna ou do acaso), mas somente o bem praticável (cf. *De Anima III*, 10, 433a 29-30), ou seja, o tipo de coisa que não é necessária, mas contingente, e pode ser realizada por meio dos esforços do agente (no exame da deliberação, na *EN III*, ficam excluídos como objetos de deliberação, além daquilo que é necessário, as coisas contingentes que não podem ser realizadas pelo esforço do agente; em 1112a 31-35, lemos o seguinte: “Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i. e., que podem ser feitas: são estas as que restam. Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso: além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio.” [trad. M. Zingano]). Sobre a distinção “bem/bem aparente”, veja-se ainda *De Motu*, 700b 4-11.

<sup>44</sup> Cf. ALLAN, 1955, p. 326.

<sup>45</sup> Na *EN II*, 1104b 34-35, Aristóteles diz do prazer ou do agradável que “este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica *busca*” [trad. M. Zingano]; e, em *EN VI*, 1139a 22-23, ficamos sabendo que “tal como afirmação e negação estão para o pensamento, assim estão a busca e a fuga para o desejo”. A tese geral é, então, que todos os animais sempre buscam ou desejam o agradável ou prazeroso e evitam ou fogem da dor. Mas o que é buscado pelos animais é às vezes o “bem”, às vezes o “bem aparente”.

<sup>46</sup> *De Anima*, 433b 9-11: “Daí que aquilo que produz movimento será um em espécie, a faculdade de desejo enquanto tal – e primeiro de tudo o objeto de desejo (pois este produz movimento sem ser movido, ao ser pensado ou imaginado).”

<sup>47</sup> O *De Anima III*, 10, afirma que há três coisas envolvidas no movimento: a faculdade de desejo, o objeto de desejo e o corpo do animal. Aristóteles, em 433b 13-18, diz: “aquilo que produz movimento é duplo, aquilo que é imóvel e aquilo que produz movimento e é movido. Aquilo que é imóvel é o bem prático e aquilo que produz movimento e é movido é a faculdade de desejo (...),

é uma *condição necessária* do movimento local. Correspondendo aos dois objetos de apreensão, o “bem” ou o “bem aparente”, temos duas espécies de imaginação: a reflexiva ou deliberativa (pertencendo exclusivamente aos animais que possuem razão) e a sensível (presente, a princípio, em todos os animais).<sup>48</sup> A imaginação deliberativa é capaz de apreender o “bem”, enquanto que a imaginação sensível é capaz apenas de apreender o “bem aparente”.

Em seguida, Allan diz que “ao explicar o que a imaginação reflexiva é, Aristóteles fornece um breve esboço do silogismo prático.”<sup>49</sup> Em nossa opinião, aquilo que encontramos no final de *De Anima* III, 11, não é uma tentativa de definir a imaginação reflexiva, mas antes um esforço para expor e compreender como se dá a relação entre “desejo” e “imaginação deliberativa”.<sup>50</sup> Lemos o seguinte na passagem:

A faculdade de conhecimento não é nunca movida, mas permanece em repouso. Desde que uma premissa ou juízo é universal e a outra lida com o particular (pois a primeira nos diz que tal e tal tipo de homem deveria realizar tal e tal tipo de ato, e a segunda que este é um ato do tipo intencionado e eu sou uma pessoa do tipo intencionado), é a última opinião que realmente origina movimento, não a universal; ou, preferivelmente, são ambas, mas uma faz tal coisa enquanto permanece em um estado mais semelhante ao repouso, enquanto a outra partilha do movimento (*De Anima* III, 11, 434a 16-21).

---

enquanto que aquilo que é movido é o animal; e o instrumento através do qual o desejo produz movimento é, então, algo corporal.”

<sup>48</sup> Em 434a 5-9, temos o seguinte: “A imaginação concernida com a percepção [sensível], como dissemos, é encontrada em outros animais também, mas aquela concernida com a deliberação naqueles que são capazes de raciocínio (...).”

<sup>49</sup> ALLAN, 1955, p. 326.

<sup>50</sup> Segundo John Cooper, “a forma geral de um silogismo prático é dada em *De An.* III 11 434a 17-19: ‘um juízo diz que tal e tal coisa, o outro que *isto* é tal e tal coisa e eu sou de tal e tal tipo.’” (COOPER, 1986, p.26, n.28.) Mas nós não concordamos que aí seja dada a “forma geral” do silogismo prático; nos parece que uma posição mais justa consistiria em supor que Aristóteles está nessa passagem apenas aplicando o esquema do silogismo prático para desvendar as relações potencialmente turbulentas entre desejo e imaginação deliberativa. A forma geral parece ser, portanto, apenas *aplicada* ao caso particular dos agentes dotados de imaginação reflexiva ou deliberativa – e sabemos que nem todos os agentes são dotados de tal capacidade.

E Allan apresenta sua interpretação, indicando que o silogismo prático

(...) é aqui dito consistir de (a) um juízo universal da forma 'um tal homem deve realizar uma tal ação'; e (b) uma dupla aplicação particular 'eu sou (ou, ele é) um tal homem, e o presente ato é um tal ato'. A conclusão é, naturalmente, não outro juízo, mas a performance da ação; e isto se segue do fato, sobre o qual Aristóteles não se estende muito, que a premissa maior é um *comando* e é a expressão de certa disposição emocional. O que ele diz aqui é que a afirmação da premissa menor é a preliminar imediata do movimento, mas que o movimento em um sentido resulta de *ambas* as premissas. A premissa maior, contudo, é 'estacionária' e a disposição nela expressa permanece fixa, enquanto que a premissa menor é flexível. Alguma comparação é intencionada aqui entre a operação das duas premissas e o mecanismo das juntas dos membros. (ALLAN, 1955, p. 326.)

Para além da paráfrase relativamente segura, nos interessa destacar dois pontos importantes na leitura apresentada por Allan: (i) em primeiro lugar, é atribuída a Aristóteles certa concepção sobre a natureza (e, por consequência, sobre a função) da premissa maior, a saber, que ela consiste em “um *comando* e é a expressão de certa disposição emocional”; e depois, (ii) que Aristóteles esboça um entendimento sobre a relação entre a premissa maior, a premissa menor e o movimento resultante (a conclusão, a ação) baseado no uso de uma *analogia* (expediente reconhecidamente frequente nos textos aristotélicos) com “o mecanismo das juntas dos membros”. Em nossa avaliação, Allan erra completamente o alvo no ponto (i), mas acerta no que se refere ao ponto (ii). Resta, então, tentar justificar essa avaliação.

Sobre (i) – Uma forte objeção contra a ideia de tomar a premissa universal do silogismo prático como um comando ou um imperativo, encontra-se no clássico ensaio de G. E. M. Anscombe, *Intention*.<sup>51</sup> O argumento de Anscombe contra os “comentadores modernos” de Aristóteles (que ela não nomeia) pode ser reconstruído do seguinte modo:<sup>52</sup> eles insistiram em tomar o silogismo prático como uma prova ou demonstração, dadas as premissas, de uma conclusão (esse tipo de interpretação pode ser chamado de “interpretação dedutivista”<sup>53</sup>) e, ao fazerem tal coisa, se viram obrigados a desconsiderar completamente um ponto fundamental da doutrina aristotélica, a saber, que a conclusão de um silogismo prático é uma *ação*. Na tentativa de compatibilizar a “interpretação dedutivista” com a letra do texto

<sup>51</sup> Cf. ANSCOMBE, 1963, particularmente §33, pp. 57-62.

<sup>52</sup> Cf. MOTHERSILL, 1962, pp. 451-452.

<sup>53</sup> Para uma exposição e uma crítica muito bem articuladas da posição “dedutivista” na interpretação do raciocínio prático, consulte-se NUSSBAUM, 1978, pp. 166-175.

aristotélico (ou seja, reconhecer com Aristóteles a conclusão enquanto ação e, ainda assim, preservar a ideia que uma prova ou demonstração está em jogo), alguns comentadores sugeriram o seguinte expediente: “a forma silogística é mantida, mas a premissa universal é substituída por um imperativo ou 'regra geral positiva’.”<sup>54</sup> Agora, acrescentando-se as premissas particulares adequadas (as quais permanecem inalteradas em seu *status* lógico), “o novo silogismo 'imperativo' produz uma conclusão que poderia expressar a decisão de algum agente de agir de certo modo.”<sup>55</sup> A principal vantagem em reconstruir o silogismo prático como um “silogismo imperativo” consistiria em que o raciocínio assim mantém a estrutura de uma prova formal e, ao mesmo tempo, preserva sua conexão com a ação. Entretanto, segundo Anscombe, a reconstrução “imperativa” do silogismo prático apresenta uma dificuldade fatal: “este silogismo sofre da desvantagem que a primeira premissa, a universal, é uma premissa insana, que ninguém poderia aceitar por um momento se excogitasse o que ela significa.”<sup>56</sup> A partir das análises que empreendeu, Anscombe generaliza seu ponto: “não há nenhuma regra geral positiva da forma 'Sempre faça X' ou 'Fazer X é sempre bom – requerido – conveniente, uma coisa útil – adequada – etc.’ (onde o 'X' descreve alguma ação específica) que uma pessoa sã irá aceitar como um ponto de partida para raciocinar sobre o que fazer em um caso particular.”<sup>57</sup> Mothersill esclarece que “o argumento de Anscombe é uma espécie de *reductio*: em um esforço para remendar a versão *standard* de Aristóteles, os comentadores propõem o silogismo imperativo. Mas este movimento é fútil, uma vez que pressupõe premissas que nenhuma pessoa sã aceitaria.”<sup>58</sup> E, supondo que Anscombe esteja correta, é exatamente esse tipo de “movimento fútil” que encontramos em Allan quando ele sugere que se tome a premissa maior do silogismo prático como “um *comando* e a expressão de certa disposição emocional”. Com efeito, seria muita falta de caridade interpretativa considerar Aristóteles como uma espécie de não-cognitivista *avant la lettre* (como parece sugerir nesse ponto a leitura de Allan), se é que o não-cognitivismo é ele mesmo solapado internamente, como muitos alegam, por dificuldades insuperáveis.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> MOTHERSILL, 1962, p. 451.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> ANSCOMBE, 1963, p. 59.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>58</sup> MOTHERSILL, 1962, p. 453.

<sup>59</sup> Como é sabido, o *locus classicus* onde aparece esse tipo de objeção ao não-cognitivismo (aquilo que ficou conhecido como “o problema Frege-Geach”) é o artigo de Peter Geach, “Assertion” (cf.

Sobre (ii) – Nós consideramos importante o destaque que Allan confere à analogia empregada por Aristóteles em *De Anima* III, 434a 16-21, entre “a operação das duas premissas e o mecanismo das juntas dos membros”, em primeiro lugar, porque tal analogia é frequentemente ignorada ou indevidamente menosprezada pela maioria dos outros comentadores. Em segundo lugar, e de forma mais decisiva, consideramos que Allan está fundamentalmente correto ao destacar essa analogia, uma vez que ela aponta para a aplicação, no contexto da passagem em tela, de uma tese aristotélica geral concernente ao movimento local animal, a saber, que todo e qualquer movimento animal pressupõe como condição necessária algo que é imóvel ou fixo e que se denomina, em certa altura, o “bem prático” (que tanto pode ser o “bem”, como o “bem aparente”). De acordo com a analogia, o “ponto fixo” ou “imóvel” na estrutura do silogismo prático é a premissa prática universal (que põe o fim ou o bem prático como uma condição sem a qual é impossível que se origine o movimento ou a ação), assim como o “ponto fixo” para o movimento do antebraço é o cotovelo. Nos parece também que a analogia pode ajudar a compreender o sentido da tese aristotélica que afirma que “a escolha deliberada e a deliberação dizem respeito somente ao que conduz ao fim, e nunca ao próprio fim”; assim, de acordo com nossa leitura, a tese sobre o “ponto fixo” como uma condição necessária do movimento animal em geral recebe uma aplicação particular quando da análise da escolha deliberada e da deliberação – no caso mais particular da ação humana (em contraposição ao caso geral do movimento animal), a escolha deliberada e a deliberação pressupõem como condição necessária (como o “ponto fixo” ou “ponto imóvel”) um fim que não é ele mesmo objeto de escolha e deliberação.<sup>60</sup>

---

GEACH, 1980, p. 269). Em conexão com a crítica ao não-cognitivism é também interessante considerar as linhas finais do artigo de Anscombe, “Thought and Action in Aristotle”: “A noção de *verdade ou falsidade na ação* poderia ser, de forma bem geral, contrariada pela objeção que ‘verdadeiro’ e ‘falso’ são predicados sem sentido enquanto aplicados àquilo que é feito. Se eu estou certa, há filosofia para o contrário em Aristóteles. E se, como eu sustentaria, a ideia da *descrição sob a qual* aquilo que é feito é feito é integral para a noção de ação, então estes predicados se aplicam às ações estrita e propriamente, e não meramente por meio de uma extensão e de um modo que teria de ser descartado.” (ANSCOMBE, 1977, p.71.)

<sup>60</sup> Inicialmente, os textos que podemos indicar e/ou citar no sentido de corroborar nossa avaliação sobre o ponto (ii) de Allan são os seguintes: *De Motu*, 8, 702a 24-32: “(...) Pois sempre que o movimento parte daí [de uma junta], um dos pontos-terminais deve necessariamente permanecer em repouso, e o outro ser movido – pois já dissemos que o movedor tem que se apoiar ele próprio contra algo em repouso. De acordo com isso, a extremidade do antebraço é movida sem conferir movimento, enquanto no cotovelo uma parte, que jaz em todo segmento que está sendo movido, é movida, porém tem que haver também algo imóvel; que é o que nós queremos dar a entender quando dizemos que é potencialmente um ponto, mas torna-se atualmente dois. Assim, se o antebraço fosse o animal, em algum lugar nesta junta estaria a origem da conferência de movimento da alma <i.e. das atividades das criaturas vivas>.” *De Anima*, 433b 9-12: “Daí que

O tema mais geral que forma o contexto onde se insere a passagem 434a 16-21, no *De Anima*, é o tema das relações entre desejo e intelecto prático na consecução do movimento local dos animais. Nós já sabemos que o intelecto não parece ser capaz de produzir movimento sem desejo, mas que o desejo (em alguma das suas formas) é bem capaz de produzir movimento independente ou contrariamente ao intelecto.<sup>61</sup> Aristóteles também afirma que “o desejo não implica a faculdade deliberativa.”<sup>62</sup> Ou seja, a operação do intelecto prático pressupõe o desejo, mas as operações da faculdade de desejo não necessariamente pressupõem as operações do intelecto prático (aquele que raciocina em vista de alguma coisa). O exemplo de Aristóteles, como é frequente, é o da *acrasia*. Pois justamente no caso da ação do acrático encontramos um movimento que é originado por uma forma específica de desejo, o apetite, sendo tal movimento originado de forma independente e contrária à operação do intelecto prático. A ação do acrático, como qualquer outro tipo de movimento, pressupõe como condição necessária um “ponto fixo”, um “bem prático” que é apreendido como objeto da faculdade de desejo com o concurso necessário de alguma forma de imaginação (no caso do acrático, ainda que a imaginação tenha a forma deliberativa, o que acaba determinando o movimento parece ser a imaginação sensível).<sup>63</sup> Por outras palavras, o “bem prático” é apreendido e expresso na premissa prática universal como algo de fixo ou imóvel porque a faculdade de conhecer implicada em tal apreensão “não é nunca movida,

---

aquilo que produz movimento será um em espécie, a faculdade de desejo enquanto tal – e primeiro de tudo o objeto do desejo (pois este produz movimento sem ser movido, ao ser pensado ou imaginado) (...).” *De Anima*, 433b 21-26: “Para falar de um modo sumário no presente momento – aquilo que produz movimento instrumentalmente é encontrado onde um começo e um fim são o mesmo, e.g. na junta – dobradiça [p.ex., o cotovelo]; pois aí o convexo e o côncavo são respectivamente o fim e o começo do movimento (daí o último está em repouso, mas o primeiro move), os dois sendo diferentes em definição, mas espacialmente inseparáveis. Pois tudo é movido por meio de empurrar e puxar; daí, como em um círculo, um ponto tem de permanecer fixo e o movimento tem de começar a partir disto.” Cf. *De Motu*, 6, 700b 35-701a 1. *EN* III, 1111b 27: “(...) a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim.” *EN* III, 1112b 12-19: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta.” *EN* III, 1112b 32-35: “O homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmos; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins.” [traduções da *EN* de M. Zingano] (e nos parece que a tese que a escolha e a deliberação são somente sobre o que conduz ao fim é mantida consistentemente ao longo de *EN* VI e VII).

<sup>61</sup> Cf. *De Anima* III, 10, 433a 21-25.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 11, 434a 11.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, 10, 433b 26-30.

mas permanece em repouso.”<sup>64</sup> Agora, o apetite como forma de desejo pode operar independente e contrariamente ao que foi fixado como “bem prático” na premissa prática universal (alternativamente: o apetite conflita com os ditames do intelecto prático). Essa operação do apetite é expressa pela premissa menor (a premissa prática particular) do silogismo que explica a ação do acrático. O movimento do acrático tem por princípio o apetite expresso pela menor, independente e contrariamente ao “bem prático” fixado pela premissa maior, isto é, esse movimento por apetite é causado à custa da ignorância daquilo que foi fixado como “bem prático” pelo concurso da faculdade de conhecimento (a qual permanece em repouso). Essa forma de explicar as relações entre formas de desejo e intelecto prático no caso do agente acrático é fundamental para se entender por que a acrasia é uma condição completamente distinta da continência (ou encrasia), por um lado, e também da intemperança ou perversidade, por outro.<sup>65</sup>

O texto seguinte faz referência à noção de silogismo prático no contexto de abordagem do problema da acrasia/incontinência; encontra-se na *EN*, livro VII, 1147a24-b5:

E mais, podemos encarar a causa [da acrasia] como segue, com referência aos fatos da natureza [humana]. Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui chegamos a algo que está na esfera da percepção; quando uma opinião resulta de duas, a alma deve em um tipo de caso afirmar a conclusão, enquanto que no caso de opiniões que se referem à produção ela deve agir imediatamente (por exemplo, se tudo que é doce deve ser provado, e isto é doce, no sentido de ser uma das coisas doces particulares, o homem que pode agir e não é impedido, deve naquele mesmo momento efetivamente agir). Quando, então, a opinião universal está presente em nós, restringindo-nos em relação ao ato de provar, e há também a opinião que tudo que é doce é agradável, e que isto é doce (e é esta a opinião que é ativa), e quando ocorre que o apetite esteja presente em nós, uma das opiniões nos ordena evitar o objeto, mas o apetite nos leva em direção a ele (pois ele pode mover cada uma das partes do nosso corpo); e assim resulta que um homem se comporta incontinentemente sob a influência (em um sentido) de razão e opinião, e de opinião não contrária em si mesma, mas apenas incidentalmente à reta razão – pois o apetite é contrário, não a opinião. Segue-se também que esta é a razão pela qual os animais inferiores não são incontinentes, a saber, porque eles não têm crenças universais, mas somente imaginação e memória de particulares.

Aristóteles explica aqui que o defeito de caráter denominado “acrasia” pode ser perfeitamente compreendido como uma falha da razão em tornar ativa a

<sup>64</sup> *Ibid.*, 11, 434a 16.

<sup>65</sup> Aristóteles também claramente pressupõe essa forma de explicação, por exemplo, em *EN* III, 1111b 14-18; e em VII, 3, 1146b 19-24.

premissa menor de um silogismo prático respectivo, sendo tal falha causada pelo influxo do apetite (uma espécie de desejo não-racional). Portanto, Sócrates tinha razão, em certo sentido, ao tomar a acrasia como uma espécie de ignorância; mas Sócrates, em outro sentido, estava completamente errado, uma vez que insistia que a ignorância envolvida na acrasia era ignorância do bem ou universal, enquanto Aristóteles mostra consistentemente que a ignorância em jogo é um tipo de ignorância sobre o particular – agora, é precisamente a reconstrução silogística da ação do acrático que mostra de uma vez por todas que a ignorância aí é ignorância do particular.

Acrático: conhece o universal; conhece como resultado de deliberação que “esta ação A é G”; mas, então, no momento da ação, a causalidade eficiente do agente é ativada não pela ação que foi selecionada como resultado do processo de deliberação (a ação é o objeto próprio da deliberação), sendo a deliberação, por sua vez, a “causa eficiente” da escolha deliberada; a escolha deliberada no acrático não é o princípio que põe em exercício a causalidade do agente. Em certo sentido, o acrático conhece, pois ele sabe por deliberação qual a ação particular, dado um contexto, exhibe a propriedade que a torna adequada, correta, boa, etc; noutro sentido, o acrático não conhece, pois ele sistematicamente ignora o objeto de deliberação no momento mesmo em que se determina à ação; não é a escolha deliberada a “causa eficiente” da ação. Se não é a escolha deliberada, o que é então que determina o agente acrático no momento do exercício de sua causalidade? Resposta de Aristóteles: o apetite. Segundo Aristóteles, o apetite não se contrapõe ao apetite, mas a escolha deliberada. Portanto, aquilo que toma o lugar da escolha deliberada como “causa eficiente”, no caso específico da ação do acrático, é o apetite. A acrasia, ou “fraqueza da vontade”, pode ser metaforicamente caracterizada como a “falta de força” da escolha deliberada em se tornar a causa eficiente da ação, sendo superada pelo rival apetite. O acrático possui o conhecimento prático (resultado da deliberação), mas o não possui de forma ativa. Na visão de Aristóteles é nesta falha do conhecimento prático em ser ativo, ao não conseguir se impor como causa eficiente da ação, tendo sido superada pelo apetite, que reside o tipo específico de ignorância que caracteriza o agente acrático; o acrático sabe o que é correto, em dada situação, mas sua ação não é causada por esse saber ou conhecimento (e, portanto, o agente acrático é, em certo sentido, sempre ignorante como queria Sócrates); a causa eficiente da ação do acrático é o



apetite; agora, se uma ação é causada pelo apetite, suas condições de identidade necessariamente são dadas pelos fins buscados por essa forma específica de desejo (*orexis*); os fins perseguidos pelo apetite não são os fins da razão; se o apetite é a causa eficiente da ação, então a ação por apetite tem condições de identidade determinadas pelos fins perseguidos pelo próprio apetite.

No *De Anima*, livro III, 434 a16-21, Aristóteles também faz algumas observações que dizem respeito ao estudo do silogismo prático:

A faculdade de conhecer nunca é movida, mas permanece estática. Já que uma premissa ou juízo é universal e a outra lida com o particular (pois a primeira nos diz que tal e tal tipo de homem deve fazer tal e tal tipo de ato, e a segunda, que este é um ato da espécie pretendida e que eu sou a pessoa do tipo pretendido), é a última opinião que realmente origina o movimento, não a universal; ou antes, são as duas, porém uma o faz enquanto permanece em um estado mais semelhante ao repouso [alternativamente: “é mais estática”], ao passo que a outra toma parte no movimento.

Nessa passagem, Aristóteles afirma que a premissa universal é “mais estática” e isso pode ser compreendido à luz de uma analogia anatômico-fisiológica; assim, podemos pensar na forma e função de certas articulações do corpo humano como os joelhos e os cotovelos e, mais especificamente, no modo pelo qual produzem movimento (o próprio Aristóteles parece mobilizar uma analogia desse tipo na “segunda parte” do capítulo 7 do *De Motu*) – podemos dizer que o ponto da analogia pode ser generalizado por meio daquilo que encontramos em *De Anima* III, 10, 433b 15-6: “(...) aquilo que produz movimento é duplo: aquilo que é imóvel e aquilo que produz movimento e é movido”. Agora, aplicando isso ao silogismo prático, temos que a premissa universal é “mais estática” porque fixa um fim (e é uma das teses de Aristóteles em *De Anima* III, 10 que tanto o pensamento prático como o desejo têm em comum a propriedade formal de ser “em vista de alguma coisa”) ou um bem a partir do qual pode se dar o movimento que é a ação (às vezes, mas não sempre, por meio da deliberação, que estabelece a premissa menor, a premissa particular e sobre o possível, responsável pela transmissão do princípio do movimento, que é o desejo, para a conclusão que é a ação). Dado que é assim, podemos também vislumbrar a razão para a insistência de Aristóteles em dizer que a deliberação e a escolha deliberada dizem respeito ao que “conduz ao fim”, e não ao próprio fim, uma vez que este último deve estar fixo, imóvel ou estático quando

representado na premissa maior como condição necessária para que haja movimento ou uma espécie de movimento que é a ação.

Forma lógica fundamental das proposições práticas. Forma básica: condicional, hipotética. “Se S é determinado tipo, F, de agente, então S deve realizar determinado tipo, G, de ação A” – justificção da condicional: são os fins que o agente persegue<sup>66</sup> ou evita aquilo que determina a que tipo ou classe pertence tal agente; que os desejos do agente sejam desejos por tais e tais fins indica que o agente necessariamente possui tais e tais propriedades, ou também, que ele é de tal ou tal tipo. O tipo de um agente qualquer é uma função dos fins perseguidos por esse mesmo agente. A identidade prática do agente é determinada pelos fins adotados pelo mesmo. Ora, a identidade das ações (todas as ações se reportam a um fim<sup>67</sup>) é uma função da identidade prática do agente e, portanto, é uma função dos fins perseguidos por esse mesmo agente. As condições de identidade<sup>68</sup> das ações estão lógica e metafisicamente subordinadas a fins adotados por um agente. Uma ação só é o que é na medida em que está inteligivelmente vinculada a um fim, o qual depende do exercício da faculdade de desejo para ser efetivamente posto. A faculdade de desejo é multiforme; no homem, pelo menos, a configuração e o desempenho da faculdade desiderativa irão depender consideravelmente da habituação. No contexto prático, a ação é sempre em-vista-de-um-fim (e o fim é desejado pelo agente). O agente é a causa de um efeito, a ação, a qual é necessariamente em-vista-de-um-fim (a condição logicamente necessária e suficiente de identidade de uma ação qualquer dada é o seu ser-em-vista-de-um-fim); o fim é o desejado (“é o que move sem ser movido”; mas: “a faculdade de desejo é movida e move”<sup>69</sup>); por outras palavras, o fim (o desejado, o “bem prático”) é o elemento central na constituição da identidade de diferentes tipos de ação. Se o efeito é essencialmente em-vista-de-um-fim, necessariamente a causa é em-vista-de-um-fim (em uma causação “pura”, de ordem meramente conceitual, o que está na causa pode muito bem faltar no efeito, mas a proposição conversa é evidentemente falsa). As condições básicas de identidade das ações estão atreladas ao fato de ser

<sup>66</sup> Cf. *EN*, 1139 a22-23: “Afirmar e negar estão para o pensamento assim como perseguir e evitar estão para o desejo”.

<sup>67</sup> Veja-se, por exemplo, *EN*, III, 3, 1112 b 34-35: “(...) ações são em vista de outras coisas”.

<sup>68</sup> Informalmente: propriedade ou conjunto de propriedades que garante que uma entidade ou evento seja do tipo específico que é. No caso da relação fins-ações, são os diferentes fins que condicionam a identidade de diferentes tipos de ação.

<sup>69</sup> Cf. *De Anima*, 433 b13-20.

possível especificar, para cada ação, uma “causa final” que lhes dê forma ou existência formal. A ação é “individuada” como a ação que efetivamente é em virtude de estar relacionada a determinado fim. O raciocínio prático é uma espécie de raciocínio causal – há uma sequência de determinações: o agente é causa eficiente de uma ação (efeito) em-vista-de-determinado-fim (e é esse mesmo fim que determina tanto o tipo de agente, quanto o tipo de ação em tela). Tipos de agentes são determinados pelo tipo de fim que são capazes de por; tipos de ações são determinados pelo tipo de fim que pretendem realizar. Os mesmos fins ou classes de fins que determinam a existência de diferentes tipos de agente (causas), também determinam a existência de diferentes tipos correlativos de ações (efeitos). É estabelecida uma relação conceitual necessária entre a determinação do tipo de agente e a determinação do tipo de ação através da noção de fim – é necessário que a certos tipos de ação correspondam certos sempre certos tipos de agente. É a noção de fim a responsável por estabelecer a conexão conceitual-causal entre ações e agentes. A ideia é que precisamente a partir da consideração dessa conexão conceitual-causal nós, mais adiante, poderemos entender melhor a “necessidade” (lógica e psicológica) característica do raciocínio prático. Uma ação tem origem (o agente), fim (o mesmo objeto da faculdade de desejo), matéria (os “movimentos dos membros”) e forma (ela é um tipo de ação em dadas circunstâncias, p. ex., ela pode ser “moral” ou “não-moral”). Quando o fim é impossível ou torna-se impossível no transcurso da ação, a ação correspondente não existe ou deixa de existir enquanto aquele determinado tipo de ação – a ação não alcança ou perde sua condição básica de identidade (é verdade que certos conjuntos de movimentos podem se transformar em diferentes tipos de ações no transcurso de sua realização, e também podem se transformar em meros agregados de movimentos físicos, dadas certas modificações nos fins ou no desejo pelos fins). Aristóteles mobiliza a noção de fim (como uma espécie de “ponto focal”) no intuito de articular logicamente os conceitos de “ação”, “agente” e “desejo”. Em geral, as propriedades de um efeito são moldadas de acordo com as propriedades de sua causa.

Ainda sobre *De Anima*, 434 a16-21. Logo depois de notar que a faculdade de conhecimento, em contraste com a faculdade de desejo, não é movida, Aristóteles apresenta a distinção entre “premissa universal” e “premissa particular” no silogismo prático e oferece um “esquema” das premissas práticas, no intuito de

mostrar de onde vem o movimento. Esse esquema pode ser reconstruído da seguinte maneira: “premissa universal” = “Necessariamente: Se o agente S (causa) é F, então a ação A (efeito) é G” (essa premissa pode ser justificada apelando-se para o conceito de fim; a premissa é passível de conversão: “Necessariamente: Se a ação A (efeito) é G, então o agente S (causa) é F”); “premissa particular” = “Esta ação A (efeito) é G” & “Este agente S (causa) é F”; “conclusão” = “A ação particular A que é G causada por este agente S que é necessariamente F”. (Deliberação e escolha deliberada versam sobre os meios, não sobre os fins; os fins são pressupostos como condições da identidade conceitual das ações; deliberamos/planejamos qual ação realizar ou não realizar, mas não deliberamos/planejamos sobre as condições de identidade das ações.) A premissa “universal” articula uma relação logicamente necessária entre agente e ação, por meio do conceito de fim – a um agente com determinadas propriedades corresponde uma ação com determinadas propriedades correlativas. A premissa “absolutamente universal”, válida como princípio em todo e qualquer raciocínio ou silogismo prático poderia ser formulada da seguinte maneira: um mesmo fim, quando é posto, necessariamente estabelece uma clivagem tanto na classe dos agentes quanto na classe das ações – tipos determinados de agentes e tipos determinados de ações têm suas condições básicas de identidade estabelecidas em vista do fim ao qual se remetem (na medida em que é o *mesmo* fim que estabelece a distinção entre diferentes tipos de agente e diferentes tipos de ação, os itens no interior de cada classe encontram-se numa espécie de “correlação biunívoca”). Se “a ação A é G” e “o agente S é F” (tendo por foco um mesmo fim), então as propriedades G e F estão logicamente relacionadas; assim sendo, quando uma ação possuir a propriedade G, ela logicamente exigirá o exercício de causalidade de um agente que é F. A premissa “particular” tem “dois momentos”, um correspondendo à *bouleusis* e outro se remetendo à *prohairesis*. A *bouleusis*<sup>70</sup> tem a função de planejar ou delinear a ação particular plenamente ajustada que deverá exibir a propriedade G. Mas não basta ter uma ação planejada que tenha a propriedade G; é necessário efetivamente *causar* o efeito caracterizado por G; agora, se o agente S reconhece que está em seu poder causar a ação A que é G, então ele também será obrigado a reconhecer

---

<sup>70</sup> “Deliberação (*bouleusis*), o pensamento que conduz à descoberta e adoção de meios para um fim” (HARDIE, 1980, p. 165). A “deliberação” foi apresentada em *EN*, III, 3 e voltará à discussão no livro VI.

que necessariamente a propriedade F convém ao agente S. A ação que é objeto da investigação em que consiste a *bouleusis* desempenha a função de um “termo médio” no silogismo prático<sup>71</sup>. O “termo médio” de um silogismo prático é a “causa eficiente” da *prohairesis*. A *bouleusis* é uma investigação prática que fornece o termo responsável por ativar a *prohairesis*. A *prohairesis* é a “causa eficiente” da ação. No silogismo prático uma ação é tomada ora como “termo médio”, ora como “conclusão” (nos dois casos há uma descrição proposicional) – quando a ação no “termo médio” não é a mesma da “conclusão”, o “termo médio” é falso e a *prohairesis* não é a causa da ação. Resultado da *bouleusis*: “esta ação tem tal e tal propriedade (G, por exemplo)”; Resultado da *prohairesis*: “este agente se reconhece como capaz de causar esta ação que tem tal e tal propriedade”. Conclusão/ação: se um agente realiza uma ação de certo tipo, então é necessário que o agente tenha uma propriedade correlativa à propriedade da ação que executa (de modo que o agente necessariamente pertence a uma classe específica de agente). Resumindo: o agente discerne uma ação particular com determinada propriedade; o agente se reconhece como princípio ou origem (causa eficiente) dessa ação particular; por fim, o agente é capaz de causar aqui e agora esta ação porque os fins pressupostos pela ação são idênticos aos fins postos pelo exercício da faculdade de desejo. (Uma pessoa não poderia afirmar, sem contradição, as premissas de um silogismo prático e negar que a ação que é a conclusão do raciocínio tenha certa propriedade essencial necessariamente imposta pelas premissas (as premissas são a “causa” da conclusão). (Axioma: “nada pode estar no efeito que já não se encontre na causa”). A ação (conclusão) pode ou não ser derivada como o efeito de um conjunto de causas representado nas premissas do silogismo prático? – Se puder, o raciocínio é válido; se não puder, o silogismo prático é inválido. Necessidade Lógica: a “necessidade” que caracteriza a relação entre premissas e ação no silogismo prático não deve ser entendida no sentido de uma ação particular ter de necessariamente ocorrer numa dada ocasião, mas no sentido de a ação (seja ela qual for) necessariamente possuir a propriedade ou as propriedades ditadas pelas premissas.

---

<sup>71</sup> John Cooper defende uma leitura bastante diferente, onde “deliberação” e “silogismo prático” são dois processos distintos, sendo a “deliberação” um processo que se desenrola independentemente do “silogismo prático”; o “silogismo prático” fica reduzido a um auxiliar (talvez não muito competente), na medida em que sua função estaria em simplesmente especificar um modo de traduzir em ação a conclusão da “deliberação” (Cf. COOPER, 1986, Cap. 1). Um exame crítico da posição de Cooper em relação ao conceito de *bouleusis*, encontra-se em MILLER, 1984. Veja-se também HARDIE, 1980, pp. 164-168.

Necessidade Psicológica: outra espécie de “necessidade” que caracteriza a relação entre premissas e ação no silogismo prático poderia ser descrita da seguinte maneira: por meio do conceito de fim é estabelecida na premissa universal uma relação conceitual universal e necessária entre os itens da classe dos tipos de agente possíveis e os itens da classe dos tipos de ação possíveis; é porque todo e cada item em qualquer das duas classes está necessariamente referido a um fim, como uma condição mínima de identidade, que se estabelece essa correlação conceitual entre tipos de ação e tipos de agente. Esta é uma premissa universal. O que é importante na universal é que ela articula a relação conceitual vigente entre tipos de agente e tipos de ação. Na sequência, o agente, por deliberação/planejamento seleciona uma ação particular como exibindo a propriedade fundamental que necessariamente a correlaciona com determinado tipo de agente. Então, quando o raciocinador prático percebe que a ação que foi objeto de deliberação/planejamento exige que o agente enquanto causa da ação tenha certa propriedade, e se reconhece como agente que cumpre essa condição, ele é “psicologicamente” compelido a agir, visto que, se o raciocínio prático indicar uma ação como meio para um fim pressuposto, e se esse fim pressuposto pela ação for idêntico ao fim que o agente põe como resultado de sua faculdade de desejo (e que é o que faz com que o agente seja de um tipo ou de outro), então o agente estará agindo de forma inconsistente (estará envolvido em uma “contradição prática”) ao buscar ou perseguir determinados fins como objeto de desejo e, ao mesmo tempo, evitar ou deixar de realizar as ações que são meios para esses mesmos fins. O agente deseja e realiza uma ação porque ela promove o mesmo fim que o identifica como certo tipo de agente. Na *prohairesis*, o desejo do agente é efetivamente investido no objeto de deliberação, a ação; também na *prohairesis*, o agente percebe que é racional perseguir a ação, uma vez que a ação promove exatamente os mesmos fins que determinam um agente como o agente que ele é. É contraditório desejar um fim e (ao mesmo tempo) não investir desejo em um objeto que promove o mesmo fim. A “necessidade psicológica” da ação origina-se do fato de se perceber que o fim promovido pela ação é idêntico ao fim que determina o agente como sendo de certo tipo. Se um agente deseja certos fins, então não pode não desejar, sob pena de “contradição prática”, certas ações, na medida em que justamente são estas ações que realizam aqueles fins.

Consideremos ainda o que Aristóteles escreve no importante capítulo 7 do *De Motu*, 701 a7-24:

Mas como o pensamento algumas vezes é seguido pela ação, outras não; algumas vezes por movimento, outras não? O que acontece parece ser paralelo ao caso de pensar e inferir sobre objetos imóveis. Lá o fim é a verdade vista (pois, quando se pensa as duas proposições, se pensa e põe junto a conclusão), mas aqui as duas proposições resultam em uma conclusão que é uma ação – por exemplo, quando quer que alguém pense que todo homem deve caminhar e que ele mesmo é um homem, então ele imediatamente caminha; ou que, nesse caso, nenhum homem deve caminhar, e ele mesmo sendo um homem, ele imediatamente permanece em repouso. E alguém age assim, nesses dois casos, dado que não haja nada para compeli-lo ou para impedi-lo. E mais, eu devo criar um bem, e uma casa é um bem: imediatamente eu faço uma casa. Eu preciso de uma roupa, e um manto é uma roupa: eu preciso de um manto. Aquilo que eu preciso, eu devo fazer; eu preciso de um manto: eu faço um manto. E a conclusão ‘eu devo fazer um manto’ é uma ação. E a ação se reporta a um ponto de partida. Se para existir um manto, deve haver primeiro isso, e se isso, então isso – e imediatamente se faz isso. Ora, que a ação é a conclusão está claro. Porém, as premissas da ação são de duas espécies, do bem e do possível.

Vimos que o silogismo prático é construído a partir da articulação de duas espécies de premissas e de uma conclusão. Atualmente, parece haver certo consenso na literatura secundária apontando a premissa maior como sendo concernente ao bem e a premissa menor como dizendo respeito ao possível; que a conclusão é uma ação, o texto não parece deixar margem para equívocos<sup>72</sup>. No entanto, como já mencionamos, o Professor Allan tinha levantado a tese que a distinção entre o bem e o possível seria aplicada à premissa maior (cf. Allan, 1955: pp. 336-7). David Wiggins, ao criticar a leitura proposta por Allan, faz um importante comentário sobre a forma geral dos silogismos práticos:

<sup>72</sup> Gerasimos Santas fornece uma listagem útil com os principais exemplos de silogismos práticos: *Metafísica*, livro VII, 1032 b6-10 e 1032 b18-21; *De Motu*, 7, 701 a12-6, 701 a16-23 e 701 a32-3; *EN*, livro VII 1147 a1-10, 1147 a25-31 e 1147 a32-6; e também lista os textos onde encontramos as observações teóricas sobre o silogismo prático: *De Motu*, 7, 701 a10 e 701 a23-5; *EN*, livro VII, 1147 a1-4 e a25-6, 1147 a27-31. Posteriormente, esses exemplos serão considerados de forma detalhada. Santas faz com que a sua listagem venha acompanhada de interessantes comentários, principalmente no que diz respeito às relações que se estabelecem entre os exemplos fornecidos e as “observações teóricas” sobre o silogismo prático (cf. SANTAS, 1969: pp. 163-6) – esses comentários também serão objeto de posterior análise

Na verdade, a sentença sobre as duas espécies de premissas parece ser nada mais do que uma alusão à forma geral frequentemente manifesta e sempre presente (eu creio) em silogismos aristotélicos de ação. A primeira premissa ou maior menciona algo do qual poderia haver um desejo, *orexis*, transmissível a alguma conclusão prática (i.e. um desejo conversível via alguma premissa menor disponível em ação). A segunda premissa detalha uma circunstância pertencente à factibilidade, na situação particular à qual o silogismo é aplicado, do que deve ser feito se a exigência da premissa maior é para ser atendida. Sob a luz destes exemplos do *De Motu* nada poderia ser mais natural do que descrever a primeira premissa de um silogismo prático como *pertencendo ao bem* (o fato de que pertence a algum bem – ou um bem geral ou algo que o agente resolveu que é um bem nesta situação – é o que acena para o desejo) e descrever a segunda premissa ou menor como *pertencendo ao possível* (onde ‘possível’ conota a factibilidade, *dadas* as circunstâncias registradas pela premissa menor, do objeto visado e que é mencionado na premissa maior).” (WIGGINS, 1980, pp. 229-30)

Em nossa opinião, Wiggins basicamente fornece neste texto uma descrição da forma dos silogismos práticos – essa descrição apenas apresenta de forma elegante e competente (sem acrescentar nada de novo) algumas das observações que fizemos mais acima de forma rude e desorganizada.

A partir do que foi visto, acreditamos ter estabelecido claramente a pertinência da proposta de um estudo sistemático sobre a doutrina aristotélica do silogismo prático. Para finalizar, pelo menos por ora, deixamos registrado que a teoria do silogismo prático tem, em nossa opinião, a seguinte virtude: oferecer uma estrutura comum na e pela qual podemos articular, com um pouco de engenho, os conceitos e tópicos mais importantes da filosofia prática de Aristóteles – mas isto, é claro, só poderá ser confirmado ao longo da investigação.

Depois de ter apresentado, a partir da literatura secundária e de alguns textos aristotélicos, uma série de questões relacionadas ao silogismo prático, vamos estudar as noções de *prohairesis* (ou escolha deliberada) e deliberação (*boulesis*), tal como elas aparecem no livro III da *EN*. A nossa principal razão para realizar esse movimento é a seguinte: pressupomos que a discussão do silogismo prático em geral ser a conduzida a partir da análise de tipos particulares de silogismos práticos, uma vez que a estrutura do caso geral pode ser mais bem determinada a partir da consideração de sua exemplificação em casos particulares; ora, as análises de *prohairesis* e deliberação na *EN* III são partes essenciais da discussão sobre o tipo específico de raciocínio prático que é realizado por agentes virtuosos; portanto, estudar a *prohairesis* e a deliberação equivale a estudar, pelo menos em parte, a estrutura do tipo específico de silogismo prático empregado por agentes racionais e,



de acordo com nossa pressuposição inicial, isso conduz a uma visão mais clara da estrutura do caso geral.

Em nossa opinião, o estudo detalhado dos elementos que constam das definições de *prohairesis* e deliberação é uma condição indispensável para bem compreender o esquema geral ou forma lógica do silogismo prático. Assim, logo após termos concluído a análise da *prohairesis* e deliberação, iremos retomar brevemente a discussão sobre o silogismo prático em geral, procurando evidenciar por meio de exemplos o modo pelo qual a aplicação dos resultados obtidos em relação à *prohairesis* e à deliberação pode fornecer uma visão mais clara da forma geral do silogismo prático.

## 2 AS DEFINIÇÕES ARISTOTÉLICAS DE *PROHAIREISIS* E *BOULEUSIS*

### 2.1 Uma introdução à investigação sobre *prohairesis* e *bouleusis* em *EN III*

Em *EN* 1106 b36-1107 a2, Aristóteles apresenta a sua definição de “virtude moral” (*ethike arete*): “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação (*hexis prohairetike*), consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente (*phronimos*).” Lembremos que, logo na abertura do *Tratado da Virtude Moral* é estabelecida uma conexão fundamental entre *eudaimonia* e *arete*, a saber: dado que a felicidade é caracterizada como uma “atividade da alma de acordo com a virtude”<sup>73</sup>, e já que a virtude é uma parte decisiva do “esboço” do bem propriamente humano, impõe-se a necessidade de investigar a virtude, “pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade”<sup>74</sup>. Pela definição de virtude, parece ficar claro<sup>75</sup> que o *gênero* da mesma é determinado por algum tipo de operação da parte racional da alma. O problema, agora, poderia ser formulado da seguinte maneira: – Como identificar e definir o tipo específico de operação da razão que é responsável pela determinação do gênero da virtude moral? Alternativamente: – Como a determinação “*prohairetike*”, que cumpre o papel de *diferença específica* na definição de virtude moral enquanto *hexis prohairetike*, poderia ser analisada em termos de um tipo específico de operação da razão?

Com efeito, logo depois de ter reafirmado que a virtude se refere às ações (*praxeis*) e emoções (*pathe*) e que estas últimas podem ser tanto objeto de louvor quanto de censura, e que louvor e censura são aplicáveis exclusivamente àquilo que é voluntário (*hekousios*), Aristóteles conclui: “é presumivelmente necessário aos

---

<sup>73</sup> *EN* 1098 a16-17.

<sup>74</sup> *EN* 1102 a5-7.

<sup>75</sup> *Pace* Bostock. Logo após apresentar a definição aristotélica de virtude moral, Bostock escreve: “I take up one by one the clauses in this definition. [§] 1. *Virtue involves choice*. This claim creeps into the definition without any explanation in this chapter” (BOSTOCK, 2000, p. 38).

estudiosos da virtude definir o voluntário e o involuntário”<sup>76</sup>. Na sequência, a definição de “voluntário” é formulada em contraposição com os resultados da análise das condições da ação involuntária: “Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”<sup>77</sup>. Agora, também poderíamos acrescentar que *ações virtuosas* são claramente uma espécie dentro do gênero *ações voluntárias*. E sabemos que disposições com determinada qualidade originam-se de atividades que possuem a *mesma* qualidade.<sup>78</sup> Ou seja, *disposições virtuosas* originam-se de *ações virtuosas* que, por sua vez, são uma espécie dentro do gênero *ações voluntárias*. Assim, com vistas a compreender a virtude moral, torna-se necessário determinar a diferença específica que separa as ações virtuosas das ações meramente voluntárias. Retomando: ações voluntárias são aquelas “cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação” (a ação é um tipo de movimento e o movimento nos animais tem origem ou a partir de uma das formas reconhecidas de desejo (*orexis*) ou numa associação ou combinação entre desejo e pensamento/razão<sup>79</sup>), enquanto que ações virtuosas são precisamente ações voluntárias determinadas por certa diferença. Em nossa opinião, a diferença encontra-se no *modo* em que o princípio da ação, o agente, articula as suas capacidades de desejo e pensamento ao exercer em cada ação voluntária a sua causalidade.<sup>80</sup> Aristóteles insiste em que uma ação originada por apetite (*epithumia*) ou impulso (*thumos*)<sup>81</sup> é perfeitamente voluntária<sup>82</sup>, mas tal ação não pode, como é óbvio, ser considerada virtuosa. Mas qual a diferença? O que, então, poderia tornar uma ação *virtuosa*? A estratégia de Aristóteles para lidar com estas questões é evidente. Assim, em *EN* 1111 b4-6, lemos: “Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, segue-se o exame da escolha deliberada (*prohairesis*), pois parece ser mais própria à virtude e mais apta

<sup>76</sup> *EN* 1109 b32-33.

<sup>77</sup> *EN* 1111 a22-24.

<sup>78</sup> Em *EN* 1103 b21-24, Aristóteles escreve: “(...) as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades.”

<sup>79</sup> Cf. *De Anima* III 9-11.

<sup>80</sup> Em *EN* 1112 a31-33, encontramos o seguinte: “Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem.” E mais adiante, em 1112 b31-32: “o homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações”.

<sup>81</sup> Há um terceiro tipo de *orexis* reconhecido por Aristóteles, o desejo racional ou querer (*boulesis*), do qual falaremos mais adiante.

<sup>82</sup> Sobre as ações por apetite ou impulso, Aristóteles diz, em *EN* 1111 b3: “Postular que são involuntárias é, assim, um absurdo.”

a discriminar o caráter do que as ações o fazem.” A tese<sup>83</sup> que se mostra aqui poderia ser formulada da seguinte maneira: Toda a ação por escolha deliberada é uma ação voluntária, mas a proposição inversa não é verdadeira, i.e., nem toda a ação voluntária é uma ação por escolha deliberada. Agora, para compreender a virtude moral é preciso compreender as ações virtuosas e as ações virtuosas são aquelas ações voluntárias originadas pelo concurso da *prohairesis*; ou também, elas são aquelas ações cujo princípio, o agente, exerce a sua causalidade a partir de certa articulação e configuração de suas capacidades de desejo, por um lado, e de pensamento/razão, por outro. Sendo assim, em *EN III 2-3*, ao investigar as noções de “escolha deliberada” (*prohairesis*) e deliberação (*bouleusis*), Aristóteles pretende precisamente estar investigando a combinação peculiar entre desejo e razão que marca a natureza da ação virtuosa (a origem, como vimos, da disposição virtuosa). É preciso, então, que passemos a considerar detalhadamente o tratamento dispensado aos conceitos de *prohairesis* e *bouleusis* no livro III da *EN*.

## 2.2 Considerações iniciais sobre a *prohairesis* em *EN III*

Depois de ter apresentado a definição de voluntário, Aristóteles passa a explorar a noção de *prohairesis*.<sup>84</sup> Primeiramente, lembremos que a sequência ou

<sup>83</sup> Esta tese será retomada por Aristóteles em pontos cruciais, particularmente em *EN VI*.

<sup>84</sup> Entre os especialistas brasileiros, há duas propostas de peso a serem consideradas: Zingano não titubeia em traduzir “*prohairesis*” por “escolha deliberada” (cf. *Tratado da Virtude Moral*); enquanto que Angioni dá preferência ao termo “propósito” (cf. tradução e comentário de *EN VI*, publicados na *Dissertatio*). A estratégia que sugerimos neste estudo é a seguinte: é mais prudente examinar as evidências textuais antes de aderir (acriticamente) a essa ou aquela tradução do termo “*prohairesis*”; sendo assim, propomos manter o termo (na maior parte do tempo) apenas transliterado, procurando evitar com isso qualquer prejulgamento sobre o conteúdo do conceito. Não obstante, ao longo do nosso estudo, quando estivermos citando o *Tratado da Virtude Moral*, na tradução de Zingano, será mantida a opção do tradutor por “escolha deliberada”.

O comentário de Zingano sobre o tratamento da *prohairesis* em *EN III* começa assim: “Aristóteles examina neste capítulo a noção central de sua ética da preferência racional, a saber: a noção de escolha deliberada” (p. 160). O que é surpreendente aí é que, antes mesmo de se iniciar a análise do conceito de *prohairesis*, já está pressuposto que tal conceito só alcança seu significado próprio no interior do quadro de referência mais amplo de uma “ética da preferência racional”. Mas podemos mesmo pressupor de saída que a ética de Aristóteles é uma “ética da preferência racional”? Essa é uma questão muito difícil e não temos como respondê-la imediatamente. A questão que nos interessa destacar de imediato é a seguinte: só pelo fato de aderirmos à tradução de “*prohairesis*” por “escolha deliberada”, já não estaremos também nos inclinando inevitável e precipitadamente em direção a uma compreensão da ética aristotélica como uma “ética da preferência racional”? Parece que sim (nós poderíamos ilustrar essa resposta, por contraste,

ordem de investigação, voluntário depois *prohairesis*, é a mesma tanto na *EE* como na *EN*.<sup>85</sup> A justificativa para proceder nesta ordem pode estar em que a *prohairesis* constitui a *diferença específica*<sup>86</sup> que permite identificar a virtude moral, enquanto

---

substituindo na citação de Zingano que acabamos de fazer a expressão “escolha deliberada” pelo termo “propósito” – a opção de Angioni; com efeito, pareceria no mínimo estranho, ou talvez mesmo enigmático, se alguém afirmasse que “a noção de propósito é a noção central da ética da preferência racional em Aristóteles”). A estratégia que adotamos pretende evitar esse tipo de pressuposição.

É também surpreendente que Zingano não tenha (pelo menos não no seu comentário à *EN III*) apresentado e discutido o fato de que há muitas divergências entre os principais estudiosos sobre qual seria a melhor forma de traduzir “*prohairesis*” (o que deriva, é claro, de haver amplas divergências sobre como compreender adequadamente o conceito de *prohairesis*). Como contraponto, Charles Chamberlain (no artigo *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*) começa lembrando que o conceito de *prohairesis* é central para a ética de Aristóteles e que uma das principais razões para que seja assim é que encontramos o conceito na própria definição de virtude moral enquanto *hexis prohairetike*. Chamberlain também observa que, apesar da reconhecida centralidade do conceito, há uma “grande incerteza” sobre qual seria a melhor forma de traduzir o termo “*prohairesis*”. Logo depois de citar as opções de tradução e alguns comentários feitos por Ross, Anscombe, Kenny e Hardie, o Autor conclui: “The scholarly *aporiai* over the proper translation of *prohairesis* point to a serious problem, namely a fundamental lack of clarity about the concept signified by the word. Given its central position in Aristotle's thought, this state of affairs is unfortunate. I suggest that if we are satisfied to translate this crucial term now by ‘choice’, now by ‘will’, now ‘intention’, no ‘purpose’, we do Aristotle a disservice. At the very least we ought to inquire how these diverse concepts are related in his mind under one heading – *prohairesis*.” (cf. CHAMBERLAIN, 1984, pp. 147-9; a última citação encontra-se na p. 149) Ainda de acordo com Chamberlain, a crítica que se pode aplicar a todas as traduções tradicionais é a mesma, a saber: elas são necessariamente inadequadas, na medida em que a *prohairesis* se mostra (a partir de um conjunto de evidências textuais, com destaque para *EN VI 2*) como um *processo*, o qual é sempre referido de uma forma apenas *parcial* (portanto, nunca apanhado em sua complexa totalidade) por cada uma das traduções mais costumeiras (cf. p. 157). Em nossa opinião, esse diagnóstico da situação promovido por Chamberlain está, no que tange ao essencial, correto (embora não estejamos de acordo com todos os detalhes de sua exposição e sejamos céticos em relação ao benefício que poderia trazer a sua proposta de traduzir *prohairesis* por “commitment”). O encaminhamento metodológico que extraímos daí (no que tange especificamente ao conceito de *prohairesis*) é o seguinte: é preciso analisar minuciosamente as articulações conceituais presentes nos textos *antes* de tentar se decidir por uma ou outra tradução.

<sup>85</sup> Compare-se *EE II 10 1225 b17-18* com *EN III 1111 b4-5*. Mas isso é só a manifestação particular de uma concordância mais geral, a qual foi descrita por Kenny da seguinte forma: “On the topic of *prohairesis*, or purposive choice, the arguments of the *Eudemian* and *Nicomachean Ethics* are so closely parallel that it is most profitable to consider the two treatises together, at least in the chapters (*NE 3.2, EE II.10*) in which purposive choice is being defined and distinguished from similar or related mentalistic concepts.” (KENNY, 1979, p. 69) Num sentido ainda mais amplo, concordamos também com a seguinte afirmação de Cooper: “A proper understanding of the *Eudemian Ethics* is essential for the assessment of Aristotle's theories of practical reasoning and human flourishing in the *Nicomachean Ethics*.” (COOPER, 1986, p. xiii).

<sup>86</sup> Cf. *EN II 1106 b36*: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação (*hexis prohairetike*) (...).” Num trecho anterior próximo, em *1106 b34*, é dito que a marca (poder-se-ia dizer a *diferença específica*) da virtude é a *mediedade* (*mesotes*). Mas temos de levar em conta a relação que se estabelece entre *prohairesis* e *mediedade*, a saber: a *mediedade* é o objeto específico visado pela *prohairesis* do agente virtuoso. Sendo assim, a definição de virtude moral como uma *hexis prohairetike* é um complemento decisivo e, ao mesmo tempo, equivale parcialmente à definição de virtude moral como uma disposição para atingir a *mediedade* nas ações e emoções. Podemos dizer que a primeira definição se sobrepõe à segunda. A razão dessa sobreposição pode ser compreendida se lembrarmos simplesmente que Aristóteles demonstra muito mais interesse em identificar e descrever o mecanismo psicológico que está no “princípio” da ação virtuosa (justamente aquela que atinge a *mediedade*) do que em estudar a noção de *mediedade* nela mesma. Ações que atingem a *mediedade* podem ocorrer por acidente ou através

que o voluntário é somente uma *condição necessária* (mas não suficiente) para a virtude.<sup>87</sup> Assim, Aristóteles afirma que a *prohairesis* “parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem.”<sup>88</sup> Adicionalmente, lembremos que, em *EN* II 3, o Filósofo explica como é possível que um agente pratique ações virtuosas sem ser ainda virtuoso, tendo como objetivo evitar uma acusação de “circularidade” no seu relato sobre a aquisição da virtude moral. Com efeito, parece que ele está antecipando e respondendo a uma possível objeção contra a sua tese geral que “os agentes devem praticar ações justas e virtuosas se pretendem se tornar agentes justos e virtuosos.” Mas, poder-se-ia questionar, essa tese não nos leva a cair num “círculo”? Inevitavelmente, caso seja verdadeira a conjunção das seguintes proposições: (i) “é necessário que eu pratique ações virtuosas para me tornar um agente virtuoso” e (ii) “é necessário que eu seja um agente virtuoso para praticar ações virtuosas”. Entretanto, Aristóteles nega a verdade da proposição (ii) e, ao invés, afirma (iii): “não é necessário que eu seja um agente virtuoso para praticar ações virtuosas.” Assim, segundo Aristóteles, a conjunção correta a ser afirmada (no contexto do relato sobre a aquisição da virtude moral) é aquela entre as proposições (i) e (iii) – e isso evita a acusação de “circularidade”. A analogia usada por Aristóteles nessa tarefa de explicação se baseia no seguinte: “Com efeito, é possível fazer algo de cunho gramatical tanto por acaso como instruído por outra pessoa. É, pois, um gramático quando faz algo de cunho gramatical e de modo gramatical, e isto é fazer segundo a gramática que está nele.”<sup>89</sup> Para entender o ponto de Aristóteles aqui, basta substituir na citação imediatamente anterior os termos “gramatical”, “gramático” e “gramática” pelos

---

da intervenção de uma causa externa (como quando somos instruídos a agir de modo ou de outro). Ações que atingem a mediedade, mas nas quais o agente não está no “modo” certo, não são ações virtuosas num sentido próprio (essa a razão pela qual Aristóteles afirma que é necessário proceder ao exame da *prohairesis*: “pois parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”; cf. 1111 b4-6 . Agora, o modo certo não é outro senão a própria *prohairesis*. A mediedade é o objeto próprio ou o *fim* visado pela *prohairesis*. Assim, vamos poder dizer que a mediedade é uma *particularização* (ou especificação) de um bem *universal* visado pela virtude. O processo pelo qual o fim universal visado pela virtude moral é particularizado na mediedade visada nas ações e emoções é designado pelo termo “*prohairesis*”. Mas aqui estamos adiantando muita coisa. Retomaremos esses pontos mais adiante. Ainda sobre as (complicadas) relações entre virtude moral, mediedade e *prohairesis*: cf. *EE* 11 1227 b36-1228 a1; bem como também *EN* VI 1138 b21-25 e 1139 a 23-4 (neste último local é repetida a definição de virtude moral como *hexis prohairetike*, e isso nos autoriza a tomá-la como a definição canônica; ao passo que a definição que considera a *mesotes* em primeiro plano como diferença específica da virtude moral é uma definição apenas parcial).

<sup>87</sup> Cf. *EN* III 1109 b32-34.

<sup>88</sup> *EN* III 1111 b5-6.

<sup>89</sup> *EN* II 3 1105 a22-25.

termos “virtuoso”, “agente virtuoso” e “virtude” – o resultado seria: “Com efeito, é possível fazer algo de cunho virtuoso tanto por acaso como instruído por outra pessoa. É, pois, um agente virtuoso quando faz algo de cunho virtuoso e de modo virtuoso, e isto é fazer segundo a virtude que está nele.” A lição decisiva já aqui é que *não é suficiente* para atribuir virtude moral (mais evidente seria ainda o ponto, se passássemos a considerar já aqui a virtude moral no sentido estrito de *EN VI 13*) a um agente que o mesmo simplesmente realize atos virtuosos – para que tal atribuição se faça com correção, é preciso que o agente realize atos virtuosos de *modo virtuoso*. Na sequência, são enumeradas três condições para que um agente possa ser tomado como “agindo de modo virtuoso”: “primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação [*prohairoumenos*], e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável.”<sup>90</sup> A segunda (*prohairoumenos*) e a terceira condições são as mais importantes e elas resultam da prática frequente de atos virtuosos<sup>91</sup>; mas os atos virtuosos podem se dar sem elas (por acaso, ou por instrução, como no caso da gramática).<sup>92</sup> E consideremos ainda que logo depois de anunciar que “deve-se investigar o que é a virtude” (1105 b19), o Filósofo apresenta uma importante tese geral sobre a relação entre virtude e *prohairesis*, a saber: “as virtudes são certas escolhas deliberadas [*prohaireseis*] ou não são sem escolha deliberada” (1106 a3-4). Levando em conta tudo isso, temos uma boa defesa da ideia anteriormente mencionada, segundo a qual a *prohairesis* “parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem.”

Portanto, é necessário para aqueles que estudam a virtude considerarem a natureza da *prohairesis*. Ao estudar a natureza da *prohairesis*, um dos objetivos fundamentais consiste em alcançar a determinação de seu gênero.<sup>93</sup> Aristóteles vai sustentar que o gênero da *prohairesis* é o voluntário (*hekousion*). A *prohairesis* é

<sup>90</sup> *EN II 3 1105 a31-33.*

<sup>91</sup> *EN II 3 1105 b2-5*: “(...) com relação, porém, ao possuir as virtudes, o saber pouco ou nada conta; as outras condições, não pouco, mas tudo podem, as quais justamente resultam do praticar frequentemente atos justos e temperantes.”

<sup>92</sup> Em 1105 b5-11, lemos: “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(...).”

<sup>93</sup> No início de *EE II 10*, Aristóteles declara que uma das razões pelas quais se faz necessário discorrer sobre a *prohairesis* é que “alguém pode hesitar sobre o gênero ao qual ela pertence” (1225 b19-20). No comentário sobre *EN III*, ao tratar da exposição aristotélica da noção de *prohairesis*, Tomás de Aquino afirma que: “Primeiro, ele investiga seu gênero” (AQUINO, 434).

uma espécie recordada no interior do gênero do voluntário. De acordo com o Filósofo, é plenamente manifesto que a noção de *prohairesis* envolve a noção de voluntário; mas a proposição conversa não é verdadeira. Duas são as considerações feitas no sentido de defender a sua tese aqui. 1) Dispomos de exemplos claros de duas classes de agentes que agem voluntariamente (quando, de acordo com a definição, o princípio da ação está no agente e eles agem com algum tipo de conhecimento ou discernimento sobre as circunstâncias particulares<sup>94</sup>), mas não a partir de *prohairesis*. Com efeito, Aristóteles afirma que “crianças e os outros animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada [*prohaireseos d’ ou*].”<sup>95</sup> A fundamentação desse estado de coisas é relativamente simples: *prohairesis* requer razão, mas os animais não a possuem de modo algum e as crianças não a têm ainda suficientemente desenvolvida. 2) Existe pelo menos uma classe de atos voluntários que podem ser atribuídos a agentes que dispõem de uma razão suficientemente desenvolvida (“agentes racionais maduros”, poderíamos dizer), mas mesmo assim não são por *prohairesis*. Tratam-se dos chamados “atos súbitos”. De acordo com Aristóteles, “dizemos que os atos súbitos são voluntários, mas não que são por escolha deliberada [*kata prohairesin d’ ou*].”<sup>96</sup> Uma forma possível de analisar, pelo menos parcialmente, a noção de “atos súbitos” consistiria em tomá-los como aqueles atos que, por definição, se recusam a ser alocados no futuro, pois eles são sempre fruto das urgências do presente. Com efeito, é patente a total inadequação da seguinte afirmação: “um agente calcula ou raciocina sobre os seus atos súbitos”. É sem sentido dizer que atos súbitos são produto de cálculo ou raciocínio prático. A razão disso parece ser que cálculo e raciocínio prático só podem operar sobre objetos alocados no futuro relativamente ao momento temporal em que ocorrem (ou seja, cálculo e raciocínio prático impõem necessariamente uma condição de existência temporal aos seus objetos: o futuro). Agora, lembremos que a faculdade de cálculo racional é a faculdade de deliberação<sup>97</sup>. A *prohairesis* envolve necessariamente (como ficará mais claro logo adiante) a deliberação. E é óbvio que se os atos súbitos não podem ser objeto de deliberação, então eles não podem igualmente ser objetos de *prohairesis*. Mas o fato de os atos súbitos não serem por

<sup>94</sup> Para a definição aristotélica de voluntário: conferir *EN* 1111 a22-24 e *EE* II 9 1225 b7-9. As duas definições têm um conteúdo idêntico.

<sup>95</sup> *EN* III 1111 b8-9.

<sup>96</sup> *EN* III 1111 b9-10.

<sup>97</sup> Cf. *EN* VI 1139 a12-13.



*prohairesis* de maneira alguma implica que eles também não sejam voluntários. Portanto, identificamos uma classe de atos voluntários, os atos súbitos, que podem ser atribuídos a um agente racional maduro, mas que não podem ser por *prohairesis* – e o fundamento disso é que se recusam ao futuro. Tomando em conjunto as considerações 1) e 2), a conclusão que segue é que: “a escolha deliberada [*prohairesis*], por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente.” (1111 b 6-8) Dessa maneira, fica determinado o gênero ao qual pertence a *prohairesis*.

Após haver determinado o gênero da *prohairesis*, a tarefa natural que, parece, deveria se seguir é aquela da determinação da diferença específica responsável pela divisão do gênero em questão. De fato, Aristóteles irá se ocupar logo em seguida com a investigação da diferença específica (a deliberação). Contudo, ele se propõe antes a mostrar que a *prohairesis* não é nenhum tipo de desejo nem qualquer tipo de opinião – i.e., a *prohairesis* não é nem *orexis* (cujas espécies são: *epithumia*, *thumos* e *boulesis*)<sup>98</sup> nem *doxa*, embora pareça envolver, de algum modo, a presença e cooperação de ambas as coisas.<sup>99</sup> Aristóteles anuncia, num tom algo polêmico, que parecem estar em erro tanto aqueles que identificam a *prohairesis* com uma das espécies de desejo, quanto os que sustentam que ela consiste em alguma variedade de opinião.<sup>100</sup> Contudo, o objetivo não consiste simplesmente em refutar aqueles que erram – o objetivo do Filósofo aqui poderia ser descrito como a tentativa de identificar, através de um exame das posições que lhe parecem inadequadas, aquelas que seriam algumas das características essenciais da *prohairesis*. Assim, pode-se dizer que há certos aspectos negativos e certos aspectos positivos a serem considerados no argumento de *EN III* sobre a *prohairesis*. É claro que os aspectos positivos serão perseguidos com maior veemência, do que é sinal, no texto, o pouco que se diz sobre apetite e impulso em comparação com a grande quantidade e complexidade das considerações sobre querer e opinião. Vejamos, então, por que afinal de contas a *prohairesis* não pode ser reduzida nem ao desejo nem à opinião – mas, também, por

<sup>98</sup> Em *DA II 3 414 b2-3*, é dito que “*orexis* [desejo] é o gênero do qual *epithumia* [apetite], *thumos* [impulso] e *boulesis* [querer] são as espécies.” (As traduções de *orexis*, *epithumia*, *thumos* e *boulesis* são aquelas sugeridas por Zingano no *Tratado da Virtude Moral*.)

<sup>99</sup> Em *EE II 10*, é dito que: “Em particular, algumas pessoas dizem – e sob exame pareceria ser o caso – que *prohairesis* é uma de duas coisas, ou *doxa* ou *orexis*; pois ambas essas coisas parecem acompanhar a *prohairesis*” (1225 b22-24).

<sup>100</sup> Cf. *EN III 1111 b10-12*.

que ela parece não poder ser compreendida sem uma referência a esses dois elementos.

### 2.3 *Prohairesis*, apetite e ímpeto

Em primeiro lugar, o Filósofo afirma que a *prohairesis* não pode ser atribuída aos brutos, enquanto que apetite e impulso são tipos de desejo atribuídos também aos animais irracionais (ou “não-raciocinantes”).<sup>101</sup> Uma das maneiras de formular esse argumento é a seguinte: se a *prohairesis* não pode ser predicada dos irracionais, mas apetite e impulso podem ser ambos predicados dos irracionais, segue-se que a *prohairesis* não pode ser identificada nem com apetite nem com impulso. Na sequência, para armar um argumento adicional, Aristóteles nos convida a considerar o caso das ações de dois diferentes tipos de agente humano (ou “agente racional maduro”), o *acrático* e o *continente* (*enkrates*). Esse argumento adicional *pressupõe* como óbvia a possibilidade de predicar tanto *prohairesis* quanto apetite (e impulso<sup>102</sup>) dos animais racionais. Contudo, o fato de um agente suportar a atribuição conjunta de *prohairesis* e apetite não significa que todas as suas ações sejam geradas pelo conjunto *prohairesis* e apetite (pelo menos não sem maiores qualificações); segundo Aristóteles, o que ocorre é que os agentes racionais em alguns casos agem por *prohairesis* sem (ou em oposição a) o apetite e, em outros, agem por apetite sem (ou em oposição a) a *prohairesis*. Aristóteles escreve que o “acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente [*prohairoumenos d’ou*]; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente [*prohairoumenos*], não por apetite.”<sup>103</sup> Duas coisas importantes devem ser notadas nessa comparação entre acrático e continente. 1) É manifesto pela própria comparação entre a ação do acrático, de um lado, e a ação do continente, de outro, que ambos os casos são caracterizados por uma *oposição* entre *prohairesis* e apetite (e não por uma oposição entre apetites).<sup>104</sup> O principal aqui é que se é verdade que *prohairesis* e

<sup>101</sup> Cf. *EN* 1111 b12-13.

<sup>102</sup> Cf. *EE* II 10 1225 b26-27.

<sup>103</sup> *EN* III 1111 b13-15.

<sup>104</sup> Em *EN* 1111 b15-16, é afirmado que “é a escolha deliberada que o apetite se opõe, não é ao apetite que o apetite se opõe.” Podemos adicionar a isso uma passagem em *DA* III 10 433 a25-

apetite estão nessa relação de oposição ou conflito nas ações de acráticos e continentais<sup>105</sup> (ora havendo predomínio de um desses elementos, ora de outro), então dispomos de mais uma razão para rejeitar a identificação entre *prohairesis* e apetite. 2) Mas alguém poderia perguntar: – Por que razão existe oposição entre *prohairesis* e apetite? E por que razão não existe oposição entre apetite e apetite? A resposta aristotélica a essas questões é a seguinte: a razão de haver oposição entre *prohairesis* e apetite é que há uma oposição entre seus respectivos objetos; e a razão de não haver oposição entre apetites é que não há oposição, na medida em que o objeto visado é o mesmo. No texto, encontramos que “o apetite concerne ao agradável e ao penoso; a escolha deliberada [*prohairesis*], nem ao agradável nem ao penoso”<sup>106</sup>; ou seja, Aristóteles especifica que o objeto do apetite é aquilo que é agradável ou prazeroso<sup>107</sup> e da *prohairesis* diz apenas que o seu objeto não é o prazeroso nem o seu contrário, o penoso. Mas qual poderia ser o objeto da *prohairesis*? Em *EE* II 10 1227 b3, é declarado que a “*prohairesis* diz respeito ao bem e ao mal.”<sup>108</sup> Resumindo, de acordo com o Filósofo, nós temos apetite por “coisas prazerosas” (ou seu contrário), enquanto que a *prohairesis* tem em vista “coisas boas” (ou seu contrário). Ora, é precisamente sobre essa oposição entre prazeroso e bem que se baseia a oposição entre apetite e *prohairesis*.<sup>109</sup> E, como já vimos, a oposição entre apetite e *prohairesis* tanto no acrático como no continente é ela mesma uma forte razão para se rejeitar a identificação entre *prohairesis* e apetite (pressupondo plausivelmente que “oposição” é uma relação que se verifica entre capacidades, faculdades ou processos distintos, mas não entre idênticos).

Num passo seguinte, Aristóteles recusa a identificação entre impulso e *prohairesis*, alegando que “os atos por impulso minimamente parecem ser por

---

26, na qual é afirmado que o “desejo pode originar movimento contrário ao raciocínio, pois o apetite é uma forma de desejo”.

<sup>105</sup> Em *EE* II 10 1225 b29-30, é dito que: “quando os homens estão sujeitos às afecções, eles não estão escolhendo por deliberação, eles estão resistindo [às afecções].” Parece que isso se aplica aos homens continentais.

<sup>106</sup> Cf. *EN* III 1111 b16-18.

<sup>107</sup> Em *DA* II 3 414 b6, é afirmado que: “apetite é desejo daquilo que é prazeroso” (ou “agradável”, seguindo a tradução de Zingano).

<sup>108</sup> Em *EN* III, Aristóteles também dá a entender que o objeto próprio da *prohairesis* é o par bem/mal; por exemplo, ao argumentar que nosso caráter é determinado não por opinar, mas “por escolher deliberadamente [*prohairesisthai*] coisas boas ou más” (1112 a1-2).

<sup>109</sup> Sendo assim, é tarefa fundamental explicitar as relações entre os conceitos de “prazer” e “bem”. Para compreender essas relações é preciso analisar o conceito de “bem aparente”. Esse último conceito é central para as discussões em *EN* III (especificamente para a discussão do “querer”), na *EE* II 10 (cf. 1227 a14 – 1227 b4) e também no *DA* III 7 e 10 (cf. 431 a8-14 e 433 a 26-27). Voltaremos a esses textos e conceitos mais adiante.

escolha deliberada [*kata prohaireisin*].”<sup>110</sup> Essa recusa é apresentada aqui de um modo extremamente sucinto (talvez pela razão de Aristóteles considerá-la algo bastante evidente, no sentido em que o comum das pessoas não teria dificuldades em discernir entre uma “ação por impulso” e uma “ação por *prohairesis*”). Todavia, permanece a questão: – Por que razão afinal “atos por impulso” não se parecem com “atos por *prohairesis*”? Uma estratégia bastante simples para responder a tal questão poderia começar com a formulação de um silogismo, qual seja: (a) “Nenhum ato súbito é por *prohairesis*”; (b) “Todos os atos por impulso são atos súbitos”; *ergo*, (c) “Nenhum ato por impulso é por *prohairesis*”. De um ponto de vista formal, como é evidente, o raciocínio é válido (temos um silogismo na primeira figura, modo *Celarent*). Agora, temos que ver se as premissas encontram ou não encontram um fundamento nos textos de Aristóteles. A premissa (a) tem um fundamento claro, uma vez que ela pode ser facilmente depreendida (como parte) daquilo que é afirmado em 1111 b9-10: “dizemos que os atos súbitos são voluntários, mas não que são por escolha deliberada.” A premissa (b) é um pouco mais problemática. Em nossa opinião, entretanto, sua presença está atestada na discussão sobre a relação entre “impulso” e “razão” que encontramos em *EN VII* (cabe lembrar, tal discussão consiste apenas na primeira do argumento que visa defender a tese segundo a qual a “acrasia relativa ao impulso é menos vergonhosa do que a acrasia relativa aos apetites”<sup>111</sup>). Resumidamente, o ponto que interessa destacar é que Aristóteles está pressupondo, nessa passagem do livro VII, que tanto “atos por apetite” quanto “atos por impulso” são “atos súbitos” (desde que não aja impedimentos ou forças externas atuando sobre o agente), sendo que a diferença de *status* (“mais vergonhoso”, “menos vergonhoso”) entre “acrasia por apetite” e “acrasia por impulso” reside em que, de algum modo, o impulso segue a razão, enquanto que o apetite não o faz.<sup>112</sup> Agora, se Aristóteles de fato pressupõe que ambos “atos por apetite” e “atos por

---

<sup>110</sup> *EN III* 1111 b18-19.

<sup>111</sup> *EN VII* 1149 a24-25.

<sup>112</sup> Toda a passagem relevante encontra-se em *EN VII* 1149 a25-b3: “O impulso parece ouvir a razão até certo ponto, mas ouvi-la mal, como fazem os servos apressados que saem correndo antes de terem ouvido todas as suas instruções e cumprem-nas erradamente, ou cães que ladram apenas por ouvir bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e do mesmo modo o impulso, em razão de sua natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as instruções e precipita-se para a vingança. Porque a razão ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e o impulso, como que chegando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal a razão ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável, corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, o impulso segue em certo sentido a razão, mas o apetite não.”

impulso” são “atos súbitos”, então encontramos o fundamento requerido para a nossa premissa (b). Ora, se as premissas (a) e (b) podem ser justificadas, então se segue por pura lógica a conclusão aristotélica: (c) “Nenhum ato por impulso é por *prohairesis*.”

## 2.4 *Prohairesis* e querer

A *prohairesis* também não pode ser identificada com o desejo racional ou querer (*boulesis*), embora haja uma relação estreita estas duas coisas (a ser especificada mais adiante). O argumento contrastando querer e *prohairesis* tem três momentos distintos – vejamos cada um deles pela ordem.

Em *EN* 1111 b20-22, é afirmado da *prohairesis* que:

Tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim, pois não há escolha deliberada de objetos impossíveis e, se alguém declarasse escolher deliberadamente coisas impossíveis, pareceria ser insano, ao passo que há querer de objetos impossíveis (por exemplo: a imortalidade).

A primeira diferença fundamental consiste em que o querer pode ser dirigido a objetos impossíveis (de acordo com os exemplos dados por Aristóteles, podemos desejar racionalmente a imortalidade ou podemos querer governar a humanidade<sup>113</sup>), enquanto que a *prohairesis* de forma alguma pode visar objetos impossíveis (com efeito, “pareceria insano” todo aquele que afirmasse que escolheu por deliberação a imortalidade ou que escolheu deliberadamente governar a humanidade<sup>114</sup> – a razão, como ficará mais claro depois, é que estas coisas não são

<sup>113</sup> Em *EE* 1225 b33-35, Aristóteles lembra que os “homens conscientemente querem algumas coisas que são impossíveis, tais como governar toda a humanidade e ser imortal

<sup>114</sup> Concordamos com a observação de Irwin, *ad loc.*: “The explanatory clause ‘anyone claiming...’ shows that Aristotle means that we do not decide to do what we *think* is impossible.” (IRWIN, 1999, p. 205) E também podemos considerar o comentário feito por Kenny: “The *EE* adds a further distinction and a further example. People *knowingly* wish for the impossible, he says, but no one takes something impossible for his purpose unless he is *mistaken* about its being impossible. Besides the wish to be immortal, the wish to be king over all men is given as an example of a wish impossible of fulfillment.” (KENNY, 1979, p. 72) Mas: “nós não escolhemos deliberadamente fazer aquilo que *pensamos* ser impossível” e “ninguém toma algo impossível como objeto de escolha deliberada, a menos que esteja *equivocado* sobre seu ser impossível” dão na mesma coisa. Ou seja, tanto na *EN* como na *EE*, a tese de Aristóteles é que nenhum agente pode tomar *conscientemente* como objeto de *prohairesis* um objeto impossível – se um agente pretendesse tomar como objeto de *prohairesis* um objeto impossível, então seria

realizáveis pela ação e a *prohairesis* diz respeito somente às coisas que são realizáveis pela ação). O ponto de Aristóteles é que não há *prohairesis* de objetos impossíveis; mas, dado que é possível querer esses mesmos objetos, segue-se que *prohairesis* e querer não são idênticos. A *prohairesis* não é querer porque ela está essencialmente restrita a tomar objetos possíveis enquanto seus únicos objetos próprios. Mas o que significa aqui “possível”? Inicialmente, o possível é tomado no sentido amplo ou geral como aquilo que não é sempre, mas pode vir a ser, na medida em que nada que não seja sempre resulte de seu vir a ser<sup>115</sup>. Assim, não há *prohairesis* sobre coisas necessárias, coisas que são sempre (ou eternas)<sup>116</sup>, pois coisas necessárias não são possíveis no sentido próprio, apenas num sentido equívoco; e, de forma óbvia, não há *prohairesis* sobre coisas que necessariamente sempre não são, pois nisso consiste o impossível. Assim, se *prohairesis* não pode ser dirigida ao necessário nem ao impossível, então resta que só pode haver *prohairesis* sobre objetos possíveis, i.e., sobre coisas que podem tanto vir a ser quanto não vir a ser<sup>117</sup>. Ao estabelecer, neste primeiro momento, a *não-identidade* entre *prohairesis* e querer, Aristóteles determina como uma característica fundamental da *prohairesis* o seu ser exclusivamente em relação ao possível (tomado aqui no sentido amplo ou geral<sup>118</sup>). Em contraste, o querer pode ser tanto do possível quanto do impossível. Como veremos na sequência, além desta primeira diferença fundamental, há mais duas outras diferenças decisivas que surgem da comparação entre *prohairesis* e querer. O que interessa destacar de imediato é aquilo que nos parece ser a estratégia geral adotada ao longo desta comparação. O elemento que articula a comparação nos seus três momentos é, assim sugerimos, o conceito de possível. No primeiro momento, um conceito amplo de possível é empregado para estabelecer a não-identidade entre *prohairesis* e querer e, ao mesmo tempo, determinar uma das características básicas da *prohairesis* em geral (“ser exclusivamente sobre objetos possíveis”). Mas o querer também pode ser

---

necessário que tal agente não tivesse consciência da impossibilidade desse objeto. Não acreditamos que aqui a *EE* ofereça uma “distinção adicional” (como sugere Kenny).

<sup>115</sup> Em *An. Pr.* I 32 a18-20, Aristóteles escreve: “Eu uso as expressões ‘ser possível’ e ‘o que é possível’ numa aplicação a algo se ele não é necessário, mas nada impossível resultará se ele for posto como o caso (pois é só equivocadamente que dizemos que o que é necessário é possível).”

<sup>116</sup> Sobre a conexão entre os conceitos de necessidade e eternidade, veja-se *EN* 1139 b22-24: “(...) o que é conhecido cientificamente é por necessidade. Daí que é eterno; pois as coisas que são por necessidade *simpliciter* são todas eternas.”

<sup>117</sup> Cf. *De Int.* 9 19 a7-21.

<sup>118</sup> “Possíveis”, no sentido amplo, são simplesmente aquelas “coisas que podem ser de outro modo” (*EM* 1139 a8). Sendo assim, “possível” é tomado aqui como sinônimo de “contingente”.

sobre objetos possíveis (embora não o seja exclusivamente). Dessa forma, estaria em aberto a possibilidade de algo como uma sobreposição: os possíveis visados pela *prohairesis* poderiam ser os mesmos possíveis visados pelo querer. A consequência de tal sobreposição seria que a *prohairesis* poderia ser tomada como uma espécie dentro do gênero querer. A *prohairesis* não seria nada mais do que o querer restrito aos possíveis. Mas Aristóteles não pode aceitar essa consequência, uma vez que, como já vimos, ele dá a entender que o gênero da *prohairesis* é o voluntário. Esse estado de coisas indica a necessidade de avançar na determinação do conceito de *prohairesis*. Agora, o modo de avançar na determinação da *prohairesis* consiste precisamente em avançar por meio da delimitação do conceito de possível. Através da delimitação do possível é que se chega a uma compreensão mais precisa da *prohairesis*. A *prohairesis* está essencialmente conectada com o possível, mas não com qualquer tipo ou espécie de possível. Ao determinar o tipo de possível ao qual está conectada a *prohairesis* estaremos por isso mesmo determinando de forma mais precisa o próprio conceito de *prohairesis*. Sendo assim, a estratégia geral utilizada no contexto da comparação entre *prohairesis* e querer começa com a introdução de um conceito amplo ou geral de possível, o qual será delimitado ou especificado em dois momentos subsequentes. Vejamos, então, como Aristóteles procede nesses dois momentos subsequentes da análise.

Em *EN* 1111 b23-26, Aristóteles afirma que:

O querer diz respeito também àquelas ações que de modo algum são realizadas por si mesmo (por exemplo: querer que um ator ou atleta vença a competição); ninguém escolhe por deliberação, porém, tais coisas, mas aquelas que crê engendrar por si próprio.

A segunda diferença fundamental entre *prohairesis* e querer está em que o querer pode tomar por objeto um tipo de possível que é por definição inacessível à *prohairesis*. Com efeito, nós podemos querer ações (certos possíveis<sup>119</sup>) cujos

<sup>119</sup> *EN* 1112 b27-28: “São possíveis aquelas coisas que ocorrem por nós mesmos, pois as coisas feitas pelos amigos são em um certo sentido feitas por nós mesmos: o princípio está em nós.” Aqui o possível é definido como ‘coisas (e aí certamente se incluem as ações) cujo princípio está em nós ou é interno a nós’. *EN* 1139 b5-9: “Nada que já tenha acontecido pode ser objeto de escolha deliberada; por exemplo, ninguém escolhe deliberadamente ter saqueado Tróia. Pois tampouco se delibera sobre o que já aconteceu, mas sobre o que está por vir e é possível. Não é possível, porém, que não aconteça o que já aconteceu.” Voltaremos a esta importante passagem mais tarde. Por ora, nos interessa frisar que Aristóteles determina a ação (objeto da *prohairesis* e da deliberação) como *certo tipo de possível* (de fato, a ação parece ser um possível que é um meio e está no futuro – abordaremos estas determinações da ação, ‘ser um meio’ e ‘estar no futuro’,

princípios são externos a nós<sup>120</sup>, mas nós não podemos escolher deliberadamente tais ações. O exemplo de Aristóteles sobre o nosso querer que um ator ou atleta obtenha a vitória (sucesso) numa competição deixa claro que ‘querer o resultado, a vitória’ *implica* ‘querer as ações particulares que unicamente podem realizar tal resultado nas circunstâncias dadas’. Desse modo, o nosso querer pode tomar por objeto ações particulares cujos princípios não estão em nós (os princípios, no exemplo, estão no atleta ou no ator, i.e., são externos), em contraste com a *prohairesis*, à qual fica vedado o tomar por objeto ações particulares cujos princípios não estejam em nós<sup>121</sup>. Certas ações são objetos possíveis (são contingentes). Mas tanto o querer quanto a *prohairesis* podem ter como objeto os possíveis no sentido amplo ou geral. Agora, se pretendemos distinguir querer e *prohairesis*, contando que ambos podem estar relacionados ao possível no sentido amplo, então uma estratégia simples consiste em *delimitar* o campo do possível. Em relação a um agente qualquer, o campo do possível pode ser dividido em duas espécies: ‘possível, na medida em que a causa ou princípio do possível é *externo* ao agente’ – a espécie (a) de possível; e ‘possível, na medida em que a causa ou princípio do possível é *interno* ao agente’ – a espécie (b) de possível. O próximo passo é afirmar que a *prohairesis* opera exclusivamente com a espécie (b) de possível, ao passo que o querer pode operar com a espécie (a). Segue-se disso que *prohairesis* e querer não podem ser a mesma coisa. Todavia, a nosso ver, o mais importante na passagem que estamos considerando não é a conclusão (repetida) sobre a não-identidade de *prohairesis* e querer. O importante é notar como o argumento apresentado contribui para o progresso na tarefa de definição do conceito de *prohairesis*. Na etapa anterior de seu argumento, Aristóteles determinou a *prohairesis* como algo que só pode operar sobre o possível (diferentemente do querer, que pode ter por objeto também o impossível). Contudo, essa primeira determinação não é suficiente para excluir a possibilidade de a *prohairesis* ser

---

também mais adiante).

<sup>120</sup> EN 1109 b35-1110 a1-2: “Parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância. É forçado o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente e m nada contribui”.

<sup>121</sup> Kenny faz o seguinte comentário: “No one makes his purpose something which though within the realms of possibility is not in one’s own power to do or not to do, says the *EE*; the *NE* makes explicit that such things can be the objects of wishing, and gives the example of the wish for the victory of a particular athlete or actor in a competition.” (KENNY, 1979, p.72) Nós queremos destacar dois pontos a partir da citação: (i) o nosso querer pode ter por objeto ações particulares cujos princípios sejam externos a nós; e (ii) a estratégia de Aristóteles (que visa delimitar com maior precisão o conceito de *prohairesis*) opera delimitando os domínios do possível.



apenas uma espécie do gênero querer (a *prohairesis* seria simplesmente ‘querer restrito a objetos possíveis’). Faz-se necessária, então, uma determinação adicional da *prohairesis*, no intuito de excluir definitivamente está última possibilidade. Tanto a *prohairesis* como o querer podem ter por objeto o possível, mas a *prohairesis* está limitada a operar sobre um tipo específico de possível. Enquanto o querer pode se referir às duas espécies de possível que distinguimos acima, (a) e (b), a *prohairesis* pode se referir apenas à espécie (b). Agora, se existe algo que podemos atribuir ao querer, mas não à *prohairesis* (a saber: a relação ou referência à espécie (a) de possível), então o querer não pode constituir o gênero da *prohairesis*, uma vez que supomos como um princípio que ‘não há nada que se predique do gênero que também não se possa predicar da espécie’<sup>122</sup>. Volta novamente a questão: – Qual é, afinal de contas, o gênero da *prohairesis*? Aristóteles já deu a entender que a *prohairesis* é uma espécie dentro do gênero voluntário<sup>123</sup>. Interessa-nos aqui aquilo que podemos designar como sendo a ‘primeira parte’ da definição aristotélica de voluntário: “o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente.”<sup>124</sup> De modo alternativo, podemos dizer que o voluntário está limitado, assim como a *prohairesis*, à espécie (b) de possível. Daí que, nesse nível de análise, não há nada que possamos atribuir ao voluntário e não atribuir à *prohairesis* (embora, como é óbvio, possamos atribuir certas coisas à *prohairesis*, mas não ao voluntário). Ou seja, o voluntário é até agora o mais forte candidato a ser o gênero da *prohairesis*. Aristóteles parece expressar tal pensamento em 1111 b6-8: “Então, a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente”; e em 1112 a14-15: “Por um lado, a escolha deliberada é manifestamente voluntária; por outro, nem todo voluntário é objeto de escolha deliberada.” A conexão entre a *prohairesis* e o voluntário se dá através da espécie (b) de possível. Agora, se a *prohairesis* é uma espécie do gênero voluntário, pergunta-se: – Qual a diferença que adicionada ao gênero determina a espécie? Para começar a responder esta questão (a resposta definitiva tem de esperar a análise da deliberação), Aristóteles faz a passagem para um terceiro momento de sua comparação entre querer e *prohairesis*. Antes de nos

<sup>122</sup> Consideramos ‘não há nada que se predique do gênero que também não se possa predicar da espécie’ como um princípio implícito do argumento (veremos que este princípio é o tradicional *dictum de omni et nullo*).

<sup>123</sup> Cf. EN 1111 b6-8; EE 1225 b19-21.

<sup>124</sup> EN 1111 a20-21; Cf. EE 1225 b8-10.

ocuparmos com isto, vamos frisar como o conceito de *prohairesis* está determinado até aqui: a *prohairesis* é do possível, não de qualquer possível, mas unicamente do possível cujo “princípio reside no agente”; alternativamente: a *prohairesis* pode tomar por objeto apenas o ‘possível, na medida em que a causa ou princípio do possível é interno ao agente’ (a espécie (b) de possível). Agora, se tanto a *prohairesis* como o voluntário referem-se exclusivamente à espécie (b) de possível e “a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente”, então parece que dispomos do material a partir do qual poderemos dar sustentação à tese de que o gênero da *prohairesis* é o voluntário.

Aristóteles dá sequência ao texto apresentando um terceiro contraste entre querer e *prohairesis*. Em *EN* 1111 b26-30, ele escreve:

Ademais, o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes). Em suma, pois, a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder.

A terceira diferença fundamental está em que o querer visa sobretudo ao *fim* (embora possa ser também sobre aquilo que conduz ao fim), ao passo que a *prohairesis* opera exclusivamente sobre *o que conduz ao fim*. Já vimos que o querer pode ser da espécie (b) de possível, bem como da espécie (a) de possível; e que a *prohairesis* só pode ser da espécie (b) de possível. O terceiro contraste entre querer e *prohairesis* procede por meio da divisão da espécie (b) de possível em duas subespécies: ‘a espécie (b) de possível, quando o possível é um *fim*’, constitui a subespécie (b.1) de possível; ‘a espécie (b) de possível, quando o possível é *algo que conduz a um fim*’ (ou: ‘quando o possível é um *meio*’, num sentido bastante amplo do termo “meio”), constitui a subespécie (b.2) de possível. O que temos aqui é uma divisão no interior do domínio do possível que está no poder do agente (para qualquer agente dado, o domínio do possível divide-se inicialmente em dois, dependendo de a causa ou princípio do possível ser ou externo ou interno ao agente – princípio externo: espécie (a) de possível; princípio interno: espécie (b) de possível). (Pode-se dizer também que o possível que está no poder do agente, espécie (b), é o possível que pode ser *causado* pelo agente enquanto *causa*

*eficiente*.) No entanto, algo pode estar no poder do agente ou como *fim* (a subespécie (b.1) de possível) ou como *meio* (subespécie (b.2) de possível). Assim, o contraste toma a seguinte forma: o querer é sobretudo (mas não exclusivamente) da subespécie (b.1) de possível, ao passo que a *prohairesis* só pode operar sobre a subespécie (b.2) de possível. Ou seja, o querer é, por sobretudo (mas não exclusivamente) daquilo que está no poder do agente como fim, enquanto que a *prohairesis* só pode tomar por objeto aquilo que está no poder do agente como *meio*. Em nossa opinião, é este o significado da declaração de Aristóteles: “o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim” (e em *EE* 1226 a7-8, encontramos o seguinte: “ninguém escolhe deliberadamente um fim, somente as coisa que contribuem para o fim”).

Aristóteles oferece dois exemplos de possíveis que são fins e que, portanto, podem ser objetos de querer, mas não de *prohairesis*. Um agente pode querer a saúde ou a felicidade, mas não pode torná-las objeto de *prohairesis* – a *prohairesis* está restrita a tomar como objeto os meios para ou aquelas coisas que conduzem à saúde ou à felicidade. Sendo assim, parece que a *prohairesis* pressupõe o querer da saúde ou da felicidade para poder começar a operar sobre aquilo que presumivelmente conduz à saúde ou à felicidade. Quer dizer, parece que a operação da *prohairesis* pressupõe a operação do querer<sup>125</sup>. Há uma passagem decisiva na *EE* em que Aristóteles conecta explicitamente as operações de querer e *prohairesis*; com efeito, em 1226 a8-15, ele escreve:

Eu quero dizer, por exemplo, que ninguém escolhe deliberadamente ser saudável, ao invés disso escolhe deliberadamente caminhar ou sentar em vista da saúde, nem ser feliz, mas ao invés engajar-se no comércio ou arriscar-se em vista de ser feliz; e, em geral, um homem evidentemente sempre escolhe deliberadamente algo e escolhe deliberadamente em função de algo; e o segundo é aquilo em função do que ele escolhe deliberadamente algo mais; e o primeiro, o que ele escolhe deliberadamente em função de outra coisa. É o fim sobretudo que ele quer e julga que deve ser saudável e agir bem.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Esta tese é admitidamente controversa, mas parece ser o que Aristóteles quer indicar em duas passagens: em *EN* 1111 b20, ele diz que a *prohairesis* não é “querer, embora lhe seja evidentemente afim”; e em *EE* 1226 b2-5, diz que mesmo que a *prohairesis* não possa ser identificada nem com querer nem com opinião, “ela deve resultar de ambos; pois ambos ocorrem naquele que escolhe por deliberação”.

<sup>126</sup> Ao comparar *EN* com *EE*, Kenny faz o seguinte comentário: “Both treatises give health and happiness as instances of ends; only the *EE* instances the means to health (sitting and walking) and to happiness (making money and taking risks). More importantly, the *EE* goes on to make a general point which is absent from the *NE*: *prohairesis* involves two terms – it is always a case of choosing A for the sake of B, A being what is chosen (*tí*) and B being that for the sake of which the choice is made (*tínos héneka*): a chooser has to be ready to answer both the question *tí* and the

A *prohairesis* de um objeto A (caminhar ou sentar; fazer comércio ou arriscar-se) está condicionada ao querer de um objeto B (saúde; felicidade). A *prohairesis* dos meios se dá em função do querer o fim. De acordo com o exemplo de Aristóteles, os meios são ações particulares que visam realizar um fim universal (objeto do querer). Tanto as ações particulares quanto os fins universais são partes do domínio das coisas que estão no poder do agente. Contudo, ações particulares e fins universais são partes desse domínio de modos diferentes. As ações particulares são aquelas coisas que estão diretamente no poder do agente (o agente é causa eficiente de suas ações particulares). Os fins universais são aquelas coisas que estão indiretamente no poder do agente (o agente é causa eficiente de fins universais na exata medida em que é causa eficiente de certas ações particulares em função desses fins – por exemplo, a saúde está no poder do agente na exata medida em que caminhar ou sentar em vista da saúde são coisas que estão no poder do agente). A tese de Aristóteles é que fins universais só são realizáveis por meio de ações particulares<sup>127</sup>. A *prohairesis* opera somente sobre aquilo que está diretamente no poder do agente (a subespécie (b.2) de possível), ao passo que o querer opera sobretudo (mas não exclusivamente) com aquilo que está indiretamente no poder do agente (a subespécie (b.1) de possível). Assim, quando Aristóteles escreve que “a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”, ele está se referindo, em nossa opinião, àquelas coisas que estão *diretamente* em nosso poder. Uma consequência importante que pode ser inferida a partir desta discussão diz respeito à relação entre *prohairesis* e voluntário. Já vimos que a *prohairesis* está para o voluntário assim como a espécie está para o seu gênero. O voluntário é o gênero, pois o voluntário pode ter por objeto aquelas coisas que estão direta ou indiretamente em nosso poder. A *prohairesis* é a espécie, pois ela é o voluntário com a restrição de tomar por objeto apenas aquelas coisas que estão diretamente em nosso poder. Por exemplo, podemos perfeitamente considerar a saúde ou a felicidade de um agente como voluntárias. Mas nem a saúde nem a felicidade podem ser objeto de *prohairesis*; a *prohairesis* é exclusivamente sobre aquelas ações particulares que podem conduzir à saúde ou à

---

question *tínos héneka*. This clarification offers the key to the solution of some difficulties raised by passages in which, in contrast to the present discussion, *prohairesis* seems to be linked with ends rather than with means” (KENNY, 1979, pp. 72-3).

<sup>127</sup> Em *EN VI* 1143 a32-33 é dito que: “Todas as ações se contam entre os singulares e últimos”; e mais adiante, em 1143 b4-5, que: “os universais procedem dos particulares.”

felicidade. O voluntário abrange, sem maiores qualificações, as subespécies (b.1) e (b.2) de possível, enquanto a *prohairesis* fica restrita a operar apenas com a subespécie (b.2) de possível, mas pressupondo a operação do querer sobre a subespécie (b.1) de possível. Ou seja, o voluntário compreende simplesmente as subespécies (b.1) e (b.2) de possível, ao passo que a *prohairesis* opera sob a pressuposição de uma relação muito específica, a saber, que a subespécie (b.2) de possível seja em vista da subespécie (b.1) de possível, tomada esta último como objeto do querer. Desse modo, tanto no caso do voluntário como no da *prohairesis* está garantida uma referência às duas subespécies de possível. Mas o *modo* dessa referência é diferente num e noutro caso: no caso do voluntário, a referência se dá sem qualificações; no caso da *prohairesis*, a referência se dá com a qualificação de que a subespécie (b.2) é *em vista* ou *em função da* subespécie (b.1) de possível (o sentido da relação é invariável: (b.2) é sempre em vista de (b.1)). De acordo com isso, a tese de que a *prohairesis* é uma espécie do gênero voluntário não viola o princípio de que ‘não há que se possa atribuir ao gênero e que não se possa atribuir (com qualificações) à espécie’. Dissemos acima que quando Aristóteles escreve que “a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”, ele está se referindo ‘àquelas coisas que estão *diretamente* em nosso poder’ (à subespécie (b.2) de possível). Correto. Mas agora temos que completar e dizer: a *prohairesis* diz respeito ‘àquelas coisas que estão *diretamente* em nosso poder, mas pressupondo necessariamente o querer (e não a *prohairesis*) daquelas coisas que estão *indiretamente* em nosso poder (a subespécie (b.1) de possível).

## 2.5 *Prohairesis* e opinião

Como acabamos de ver, Aristóteles apresenta uma série de argumentos com o intuito de distinguir a *prohairesis* frente, respectivamente, ao apetite, ao impulso e ao querer. Agora, os três últimos são identificados por Aristóteles como as três espécies do gênero desejo (*orexis*). Por conseguinte, a *prohairesis* não se identifica com nenhuma forma de desejo (embora, como procuramos salientar acima, isso não exclua o fato que a *prohairesis* pressupõe a operação do querer). O gênero da *prohairesis* não pode ser o desejo (como também já vimos, o candidato

mais forte a ser o gênero da *prohairesis* é o voluntário). Vamos relacionar isto com duas coisas que encontramos logo no início de *EE* II 10: (i) Aristóteles afirma que alguém poderia (aparentemente com razão) hesitar em relação à determinação do gênero da *prohairesis*<sup>128</sup>; (ii) o Filósofo menciona o que parece ser uma importante “opinião recebida” (uma das *endoxa* às quais constantemente recorre ao longo de suas argumentações), a saber: “Em particular, algumas pessoas dizem – e sob exame pareceria ser o caso – que a escolha deliberada é uma de duas coisas, ou opinião (*doxa*) ou desejo (*orexis*); pois ambas as coisas parecem acompanhar a escolha deliberada.”<sup>129</sup> Há dúvidas sobre o gênero da *prohairesis* (mesmo havendo fortes indícios de que ela seja uma espécie do gênero voluntário) porque não é possível concebê-la sem desejo e opinião. Ao mesmo tempo, contudo, Aristóteles dispõe de bons argumentos para mostrar que a *prohairesis* não pode ser identificada nem com desejo nem com opinião. Assim, aqui como em outros momentos, o Filósofo aceita em parte e rejeita em parte a “opinião recebida” mencionada. Ele rejeita que a *prohairesis* possa ser identificada com desejo ou opinião, mas aceita a ideia que ela envolve necessariamente tanto desejo quanto opinião. Voltando à discussão da *prohairesis* em *EN* III, vemos que, depois de acompanhar a argumentação que exclui a identificação entre *prohairesis* e desejo (e que revela uma nota característica fundamental da *prohairesis*, a saber, que ela diz respeito única e exclusivamente àquilo que está diretamente em nosso poder, ou seja, àquilo que é possível enquanto meio ou que constitui, como nós chamamos, a subespécie (b.2) de possível), falta ainda reconstruir a argumentação que leva à exclusão da identificação entre *prohairesis* e opinião (e que revela, como veremos na sequência, a diferença no interior do gênero voluntário responsável pelo isolamento da espécie *prohairesis*, a saber, a deliberação). Vejamos, então, o que podemos extrair do texto aristotélico.

Aristóteles começa esta etapa do argumento com as seguintes observações sobre a *prohairesis*:

---

<sup>128</sup> Cf. *EE* II 10 1225 b19-20.

<sup>129</sup> *EE* II 10 1225 b21-24.

Tampouco é uma opinião, pois a opinião parece ser sobre qualquer coisa, e não menos sobre as coisas eternas e impossíveis do que sobre as que estão em nosso poder. Ademais, a opinião se divide em falsa e verdadeira, não em boa e má; a escolha deliberada, sobretudo nestes últimos. Talvez, no entanto, ninguém declare que a escolha deliberada é o mesmo que a opinião em geral.<sup>130</sup>

Nesta passagem, o Filósofo apresenta sucintamente duas razões decisivas que combinadas impedem a identificação simples da *prohairesis* com a opinião em geral. Num primeiro momento, Aristóteles afirma que a *prohairesis* não pode pertencer ao gênero opinião, uma vez que atribuímos algo à opinião que não podemos de maneira nenhuma atribuir à *prohairesis*. Aqui, novamente, nos parece que o princípio lógico-semântico que dá base ao argumento é o chamado *dictum de omni et nullo* [conferir *Primeiros Analíticos A 1 24b 27-30*]. Se a *prohairesis* de fato pertencesse ao gênero opinião, então seria absolutamente impossível que houvesse algo passível de ser predicado da opinião *qua* gênero e que não fosse também predicável da *prohairesis*. Mas, segundo Aristóteles, é evidente que o predicado “ter por objeto as coisas eternas e impossíveis, bem como aquelas que estão em nosso poder” só pode ser atribuído à opinião e não à *prohairesis*. Com efeito, tal como foi mostrado pelo argumento aristotélico que excluía a possibilidade de identificar a *prohairesis* com qualquer tipo de *orexis*, a primeira nota característica a determinar fundamental e positivamente o conceito de *prohairesis* pode ser resumida pelo predicado “ter por objeto única e exclusivamente aquelas coisas que estão em nosso poder”. Agora, se há algo que se atribui à opinião, mas não se pode atribuir à *prohairesis*, então é impossível que a opinião seja o gênero da *prohairesis*.

Podemos tentar entender melhor o ponto lançando mão de uma analogia com um caso bastante simples. Suponha-se que estivéssemos investigando a questão se o homem pertence ou não ao gênero animal. Se animal fosse o gênero de homem, então homem estaria incluso como parte no todo formado por animal. Assim, valeria a relação: “todo e cada homem é animal; mas nem todo animal é homem”. Por sua vez, esta relação implicaria necessariamente que dado qualquer predicado *x* passível de ser atribuído a animal *qua* gênero, esse mesmo predicado *x* deve ser atribuível *ipso facto* a homem *qua* parte do todo que é o gênero. Por exemplo, tomando-se os predicados “é um ser vivo” e “tem uma alma perceptiva” como atribuíveis ao gênero animal, e supondo que animal é o gênero de homem,

---

<sup>130</sup> EN III 1111 b30-1112 a1.

seria absolutamente impossível que tais predicados não fossem também atribuíveis ao homem; por outro lado, se pudéssemos identificar um homem ao qual não coubessem os predicados “é um ser vivo” e “tem uma alma perceptiva”, então esse único contra-exemplo bastaria para excluir definitivamente o homem do gênero animal.

Retomemos agora a relação entre opinião e *prohairesis*. Se a opinião fosse o gênero da *prohairesis*, então a *prohairesis* estaria inclusa como parte no todo formado pela opinião. Deste modo, (considerando a intencionalidade característica das duas noções) valeria a relação: “tudo que é objeto de *prohairesis* é objeto de opinião; mas nem tudo que é objeto de opinião é objeto de *prohairesis*”. Por seu turno, tal relação implicaria necessariamente que aquilo que é determinado como objeto possível da opinião *qua* gênero seria *ipso facto* determinado como objeto possível da *prohairesis qua* parte do todo que é o gênero. Entretanto, Aristóteles afirma que a opinião abrange como objeto possível “qualquer coisa”, incluindo-se aí tanto “as coisas eternas e impossíveis”, quanto aquelas que “estão em nosso poder”; enquanto a *prohairesis* tem por objeto possível única e exclusivamente aquilo que está em nosso poder. Note-se que o predicado “ter por objeto possível aquilo que está em nosso poder” é atribuído à opinião *qua* gênero e, portanto, não pode ser usado como diferença para isolar uma espécie de opinião (do mesmo modo que o predicado “ter uma alma perceptiva”, sendo ele atribuído a animal *qua* gênero, não pode ser usado como diferença para isolar uma espécie de animal – para isolar uma espécie é preciso lançar mão de um predicado, p. ex. “bípede”, que não se atribui a animal *qua* gênero). Contudo, o ponto central aqui é que temos pelo menos um predicado da opinião *qua* gênero, a saber, o predicado “ter por objeto possível as coisas eternas e impossíveis”, o qual não é atribuível à *prohairesis* – e esta razão já seria suficiente para excluir definitivamente a *prohairesis* do gênero opinião.

Aristóteles oferece ainda outra razão para se rejeitar a identificação da opinião como o gênero da *prohairesis*: opinião e *prohairesis* são caracterizadas por dois tipos distintos de “bipolaridade” (...); [cf. *De Interpretatione* VI, *De Anima* III 7, *EN* VI 2]. O Filósofo destaca que o predicado “ser dividida em verdadeira ou falsa” é atribuído à opinião em geral, enquanto que o predicado “ser dividida em boa ou má” é atribuído à *prohairesis* (ou seja: dizemos que as opiniões são verdadeiras ou falsas, mas não que são boas ou más; a *prohairesis* é sobretudo qualificada como boa ou má – podemos lembrar aqui *EN* VI 1144 a20: “Assim, é a virtude que faz a



escolha deliberada boa”, sendo que a virtude mencionada é a virtude moral). Agora, se toda opinião é dividida em verdadeira ou falsa e se a opinião fosse o gênero da *prohairesis*, então a *prohairesis* deveria poder ser dividida em verdadeira ou falsa; mas a *prohairesis* se divide sobretudo em boa ou má. Assim, há mais alguma coisa que se pode predicar da opinião em geral, mas não da *prohairesis*. Esta é outra razão que sustenta a rejeição da identificação da opinião enquanto gênero da *prohairesis*. [Questão para desenvolver: tanto opinião quanto *prohairesis* têm por objeto possível “aquelas coisas que estão em nosso poder”, mas há uma diferença fundamental na forma da intencionalidade pela qual esse objeto é visado; essa diferença se manifesta quando entendemos porque a opinião só pode ser dividida em verdadeira ou falsa, enquanto que a *prohairesis* se divide sobretudo em boa ou má (...)].

Nesta passagem do texto, opinião (*doxa*) é um termo usada para designar aquele produto da parte racional da alma que tem como um de seus atributos essenciais “poder ser verdadeiro ou falso”. É justamente este atributo, anterior e independente em um sentido lógico-semântico dos atributos “ser determinadamente verdadeiro” e “ser determinadamente falso”, que designamos pelo termo *bipolaridade*. Sendo assim, aqui o termo opinião tem seu sentido estritamente vinculado ao sentido de termos como proposição, asserção, juízo e frase declarativa (*logos apophantikos*)<sup>131</sup>. No *De Interpretatione* 4, Aristóteles define o objeto principal de sua investigação como uma espécie de *logos* ao qual se pode atribuir com propriedade o verdadeiro e o falso. Em 17<sup>a</sup> 1-5, ele escreve que

nem toda a frase é declarativa, mas apenas aquela que ocorre pretender dizer algo verdadeiro ou falso; e isso não ocorre em qualquer frase; por exemplo, a prece é certamente uma frase, mas não é verdadeira nem falsa. Assim, deixemos de lado as outras frases – pois seu exame é mais apropriado à retórica ou à poética; por sua vez, a frase declarativa compete ao presente estudo.<sup>132</sup>

O *logos* que pode ser verdadeiro ou falso é sempre em qualquer caso uma afirmação ou uma negação. A partir disto, Aristóteles deriva as seguintes relações:

<sup>131</sup> Por exemplo, na tradução com comentário recentemente publicada, os autores optam nesta passagem *doxa* por juízo (Cf. Broadie & Rowe, 2012, p. 126, 127 e 315).

<sup>132</sup> Tradução de Lucas Angioni.

- (i) para cada afirmação verdadeira, há uma negação correspondente falsa;
- (ii) para cada afirmação falsa, há uma negação correspondente verdadeira;
- (iii) para cada negação verdadeira, há uma afirmação correspondente falsa;
- (iv) para cada negação falsa, há uma afirmação correspondente verdadeira.

Com efeito, em *De Int.* 6 (17<sup>a</sup> 25-36), o filósofo escreve:

afirmação é a declaração de algo a respeito de algo; negação é a declaração de algo à parte de algo. Uma vez que é possível declarar que não é o caso aquilo que é o caso, assim como é possível declarar que é o caso aquilo que não é o caso, bem como declarar que é o caso aquilo que é o caso e que não é o caso aquilo que não é o caso (do mesmo modo também envolvendo os tempos distintos do agora), é possível negar tudo aquilo que se afirma, assim como afirmar tudo aquilo que se nega. Por conseguinte, é evidente que, para toda afirmação, há uma negação oposta, e que, para toda a negação, há uma afirmação oposta. Considere-se contradição o seguinte: uma afirmação e uma negação opostas.<sup>133</sup>

Em um texto bastante conhecido, Lopes do Santos afirma que é justo no *De Int.* que encontramos a “articulação da primeira doutrina lógica da proposição sistematicamente formulada”, e explicita o lugar da *bipolaridade* (o que nos interessa aqui) nesta doutrina. Com efeito, ele faz o seguinte comentário esclarecedor:

Esboçada no *Sofista*, reelaborada e refinada por Aristóteles, esta concepção vincula a peculiaridade da proposição enquanto símbolo a duas características fundamentais. Uma é sua *complexidade essencial*; a outra, um recurso anacrônico à terminologia de Wittgenstein, chamaremos sua *bipolaridade*. Esta última é a que Aristóteles salienta no capítulo 6 do tratado. Dados dois nomes, sujeito e predicado possíveis de um enunciado predicativo afirmativo ou negativo (“A é B”, “A não é B”), abrem-se uma alternativa no plano das coisas e uma no plano da enunciação. As coisas nomeadas podem existir combinadas ou separadas, pode ser enunciado que existem combinadas ou que existem separadas. O enunciado afirmativo realiza a primeira possibilidade enunciativa em detrimento da segunda, o negativo realiza a segunda em detrimento da primeira. Se a possibilidade enunciativa realizada corresponde à possibilidade realizada no plano das coisas, o enunciado é verdadeiro; caso contrário é falso”<sup>134</sup>.

O passo seguinte a ser dado consiste em conectar e ao mesmo tempo distinguir a bipolaridade da opinião, e a *bipolaridade* da *prohairesis*. Assim como a opinião pode ser verdadeira ou falsa, a *prohairesis* pode ser boa ou má (ou seja, é

<sup>133</sup> Tradução de Lucas Angioni.

<sup>134</sup> (SANTOS, 1994, p. 21-22).

uma característica fundamental da *prohairesis* o poder “ser boa ou má”). Como já vimos, a *prohairesis* não é *orexis* (desejo), mas de acordo com nossa leitura ela envolve necessariamente a operação do desejo (mais especificamente ela envolve a operação da espécie de desejo designado por querer [*boulesis*]). Agora, para conectar opinião e *prohairesis* nós vamos primeiro comparar pensamento e percepção, e depois percepção e desejo. Nesta altura, faz-se necessário recorrer a algumas teses presentes no livro III do *De Anima*.

No *De An.* III 6 430b 26-27, Aristóteles reafirma a complexidade da *bipolaridade* no pensamento que envolve afirmação ou negação: “a afirmação, bem como a negação, diz algo de algo e é em qualquer caso ou verdadeiro ou falso”. O filósofo prossegue lembrando que nem todo pensamento possui estas características de complexidade e *bipolaridade*. Ele fecha o capítulo 6 com uma analogia: o ato de ver o sensível próprio (em condições padrão) é sempre verdadeiro (a visão é atualizada pelo sensível próprio ou permanece em potência; mas quando ela é atualizada é sempre verdadeira, uma vez que a ela não pode se opor àquilo que seria uma visão atualizada falsa, ou seja, a visão não possui a *bipolaridade* que é própria à proposição ou ao desejo), assim como a definição de algo pelo pensamento apreende a forma e (em condições padrões) é sempre verdadeira, ou simplesmente não é uma definição (a definição sem maiores qualificações não possui a *bipolaridade* própria à proposição ou ao desejo). No plano do pensamento, determinados tipos de pensamento (pensamento simples: apreensão de um conceito ou forma, por exemplo, homem; pensamento complexo: por exemplo, “fazer uma prece”) não envolvem afirmação e negação, e, portanto, repugnam o atributo “poder ser verdadeiro ou falso”, ou seja, eles não possuem a *bipolaridade* que é uma propriedade lógico-semântica necessária e constitutiva da proposição. Mas para todo o pensamento que envolve afirmação e negação tem que valer o atributo “poder ser verdadeiro ou falso” (a *bipolaridade*). No plano da percepção há um mero perceber – assim como há um mero pensar que ainda não afirma nem nega – que se atualiza através da apreensão dos objetos sensíveis próprios. Mas há também um perceber algo enquanto prazeroso ou doloroso, bom ou mau, e quando algo é percebido desta forma, a alma realiza um tipo de afirmação e negação, o perseguir ou o evitar, que caracteriza o desejo em geral, e, por conseguinte, todas as suas três espécies (apetite, impulso e querer). Portanto, podemos concluir que assim como há uma forma de pensamento caracterizada essencialmente por sua complexidade e

*bipolaridade* (a proposição, o juízo, a opinião), há também uma forma de percepção caracterizada pela complexidade e *bipolaridade* (*orexis*).

Parece que há evidência suficiente para sustentar a leitura que propomos em pelo menos duas passagens do *De An.* III. Em 431<sup>a</sup> 8-17, Aristóteles afirma:

Perceber, então, é como um mero proferir e pensar; e quando algo é agradável ou doloroso [a alma o persegue ou o evita], como se o estivesse afirmando ou negando; e sentir prazer ou dor é ser ativo com o meio perceptivo em relação ao bem ao mal como tais. Aversão e desejo, enquanto atuais, são a mesma coisa, e aquilo que pode desejar e aquilo que pode evitar não são diferentes, ou um do outro, ou daquilo que pode perceber; embora o que é para eles o ser seja diferente. Para a alma pensante, as imagens servem como percepções sensíveis. E quando ela afirma ou nega o bem ou o mal, ela o evita ou o persegue. Daí que a alma nunca pense sem uma imagem.

Pode-se dizer que o perseguir e o evitar realizados pela alma são um tipo de afirmar ou negar. Se for assim, e se toda a afirmação e negação são caracterizadas essencialmente pela complexidade e bipolaridade, então também o perseguir e o evitar devem ser caracterizados da mesma forma. Agora, se o desejo não pode ser concebido à parte do perseguir e evitar, então é necessário que o próprio desejo apresente-se marcado pela complexidade e bipolaridade. Assim como a afirmação e a negação tem por objeto o verdadeiro ou o falso, o perseguir e o evitar têm por objeto o bem e o mal. Aqui temos de observar que a “gramática básica” ou mais elementar do perseguir e do evitar, está aos conceitos de prazer e dor, pois prazer e dor nos acompanham desde o nascimento e se impõem naturalmente como o bem aparente e o mal aparente<sup>135</sup>.

A segunda passagem que nos interessa em *De An.* III 7 encontra-se em 431b 10-12: “aquilo que está apartado da ação, o verdadeiro e o falso, também está no mesmo gênero que o bom e o mau; mas eles diferem, o primeiro sendo absoluto, e o segundo relativo a alguém”. A passagem é complexa, mas o que Aristóteles parece estar querendo afirmar com a tese de que o verdadeiro e o falso estão no mesmo gênero do bem e do mal, é que o verdadeiro e o falso, assim como o bom e o mau, são objetos passíveis de serem perseguidos ou evitados pela capacidade de pensar. Já vimos que para Aristóteles a alma não é capaz de pensar sem imagens, por sua vez, as imagens, que são o produto da *phantasia*, através das quais o pensamento pensa as formas são responsáveis pela determinação daquilo que deve

---

<sup>135</sup> Cf. *EN* II 2.

ser perseguido ou evitado pelo pensamento: o pensamento requer a imaginação em sua operação. E nós sabemos que é uma tese igualmente aristotélica que o desejo requer a imaginação em sua operação. A partir destes elementos, podemos começar a entender melhor por que Aristóteles afirma que o verdadeiro e o falso estão no mesmo gênero do bom e do mau.

Quando trata da relação entre *prohairesis* e *doxa*, Aristóteles apresenta dois argumentos distintos: um para mostrar que (i) a opinião não é gênero da *prohairesis*; e outro para mostrar que (ii) *prohairesis* não é nenhuma espécie de opinião. O método para (i) consiste em apresentar certos predicados que podem ser aplicados à opinião, mas não podem ser aplicados à *prohairesis*. Por sua vez, o método para (ii) consiste em apresentar certos predicados que podem ser aplicados à *prohairesis*, mas não são suportados por nenhuma espécie particular de opinião. (Na verdade, a última razão apresentada no bloco argumentativo (ii) consiste, não em destacar algo que se pode predicar da *prohairesis* e não da opinião, mas sim em destacar que o comportamento lógico desses conceitos em relação a um sujeito dado é mutuamente independente – essa independência mútua é mais uma razão para se rejeitar a identificação da *prohairesis* com uma espécie de opinião). Antes de retomar os argumentos, deve-se notar que (i) e (ii), nem separadamente nem em conjunto, implicam a falsidade da proposição: “toda *prohairesis* é acompanhada por ou envolve opinião”. A *prohairesis* não é do gênero opinião e também não pode ser identificada com nenhuma espécie de opinião. A *prohairesis* é do gênero voluntário e pressupõe necessariamente a combinação ou o entrecruzamento de uma espécie determinada de desejo e de uma espécie determinada de opinião, sendo que ambas as espécies são isoladas dentro de seus respectivos gêneros por uma mesma diferença, a saber, a deliberação. Em conformidade com isso, a *prohairesis* será definida por meio de dois atributos essenciais: “ser voluntário” e “ser por deliberação”.

Como já vimos, o Filósofo quer mostrar que a *prohairesis* não é o mesmo que a opinião em geral. Novamente, para entender as razões apresentadas, é útil recorrer a uma explicação do *dictum de omni et nullo*. Se a opinião é o gênero da *prohairesis*, então a opinião está como um todo na *prohairesis* e não pode haver nada que se possa predicar da opinião e não se possa predicar da *prohairesis*. Com efeito, Aristóteles apresenta dois contra-exemplos para a afirmação: “tudo aquilo que se predica da opinião, também se predica da *prohairesis*”. Ele chama atenção para o

fato de que os predicados (a) “ser sobre coisas eternas e impossíveis” e (b) “ser dividida sobretudo em falsa e verdadeira”, são aplicados à opinião, mas não são aplicados à *prohairesis*”. O predicado (a) contradiz frontalmente o resultado que foi alcançado por meio da discussão contrastativa entre querer e *prohairesis*, a saber, que a *prohairesis* “parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”<sup>136</sup>. Isto é, o predicado (a) contradiz uma nota característica essencial da *prohairesis* e, portanto, não pode de maneira alguma ser atribuído a ela. Por sua vez, o predicado (b) é um predicado necessário da opinião, uma vez que a opinião é já uma afirmação e toda afirmação é essencialmente caracterizada pela bipolaridade do verdadeiro ou do falso – a bipolaridade própria do pensamento. Deve-se notar também que a opinião pode ser “ser dividida em boa e má”, pela razão de que a opinião pertence ao pensamento e, portanto, não pode ser caracterizada pela bipolaridade do bom ou mau – a bipolaridade própria do gênero desejo. A opinião é essencialmente caracterizada pela bipolaridade do pensamento, em exclusão da bipolaridade do desejo. A *prohairesis* é essencialmente caracterizada pela bipolaridade do desejo, que não exclui, mas subordina a bipolaridade do pensamento (isto é, a verdade da *prohairesis* está subordinada à bondade da *prohairesis*). Em suma, o predicado (b), necessário para a opinião, não pode ser atribuído à *prohairesis* porque ele exclui e, portanto, não reconheceu a bipolaridade do desejo como um atributo essencial da *prohairesis*.

Agora, se está claro que os predicados (a) e (b) são necessariamente aplicados à opinião, mas não podem ser aplicados à *prohairesis* (no caso do predicado (b) não é o caso que ele não se aplique à *prohairesis*; o caso é que ele só se aplica qualificadamente, não *simpliciter*), então existem certas coisas que podem ser ditas da opinião e não podem ser ditas da *prohairesis*. Se existem tais coisas, então a opinião não está como um todo na *prohairesis*. Finalmente, se a opinião não está como um todo na *prohairesis*, então segue-se que a opinião não é o gênero da *prohairesis*.

Na sequência do texto, depois de afirmar que talvez ninguém defenda a tese de que a *prohairesis* é idêntica a opinião em geral, Aristóteles escreve que:

---

<sup>136</sup> EN 1111b 30. Essa é uma nota característica fundamental da *prohairesis*, “ser exclusivamente sobre aquelas coisas que estão em nosso poder”. Ela foi determinada ao final do percurso argumentativo que contrastou *prohairesis* e *boulesis*. Como também já vimos, a *prohairesis* tem seu campo de atuação necessariamente reduzido ou restringido a certo tipo específico de possível.

Tampouco que é o mesmo que um tipo de opinião: com efeito, é por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade, não por opinar. Escolhemos deliberadamente obter, evitar ou algo semelhante; opinamos sobre o que é, a quem convém ou de que modo é, mas de modo algum opinamos sobre obter ou evitar. A escolha deliberada é louvada pelo fato de estar subordinada ao que se deve mais do que ao fato de ser reta; a opinião, pelo fato de ser verdadeira. Escolhemos deliberadamente sobretudo aquelas coisas que sabemos serem boas, mas opinamos sobre as que de modo algum sabemos. Não parecem ser os mesmos os que melhor deliberam e os que melhor opinam, pois uns, embora opinem melhor, escolhem por vício as coisas que não devem. É irrelevante se uma opinião procede ou acompanha a escolha deliberada, pois não investigamos este ponto, mas se é idêntica a uma certa opinião<sup>137</sup>.

Assim, vemos que agora o Filósofo quer mostrar que a *prohairesis* não pode ser identificada com nenhuma espécie de opinião. E isso que chamamos aqui de argumento (ii), no contexto mais amplo de discussão que contrasta *prohairesis* e opinião. Já dissemos que o método para (ii) consiste em encontrar certos predicados que podem ser aplicados à *prohairesis*, mas não podem ser aplicados a nenhuma espécie particular de opinião. (Também já mencionamos que a última razão apresentada no argumento (ii) não está baseada na descoberta de mais um predicado que deve ser atribuído à *prohairesis* e que não pode ser atribuído à opinião; a última razão surge a partir da constatação do comportamento lógico mutuamente independente dos predicados “ter as melhores opiniões” e “ter as melhores escolhas deliberadas”). Consideremos, então, cada uma das razões constantes no argumento (ii).

- (a) Em primeiro lugar, a *prohairesis* determina a qualidade do caráter por meio de uma própria determinação como boa ou má. Mas nenhuma espécie de opinião determina a qualidade do caráter por meio de sua própria determinação como verdadeira ou falsa – com efeito, determinamos o caráter como sendo bom ou mau e não como sendo verdadeiro ou falso. A determinação da qualidade do caráter exige a determinação da bipolaridade própria ao desejo; e isso, por sua vez, não é suportado por nenhuma espécie de opinião, mas é suportado pela *prohairesis*. A determinação do caráter requer a determinação da *prohairesis* porque ela exige também a determinação da bipolaridade ao desejo. Mas a determinação da bipolaridade própria ao desejo não

---

<sup>137</sup> EN III 1112 a 1-13.

pode ser suportada por nenhuma espécie de opinião. Em suma, o predicado “determinar o caráter” não pode ser atribuído a nenhuma espécie de opinião, mas deve ser atribuído à *prohairesis*.

- (b) A *prohairesis* causa o obter ou evitar, isto é, causa a espécie de afirmação ou negação que é própria ao desejo. A opinião por si só não causa nenhum obter ou evitar, uma vez que é uma espécie de afirmação ou negação que é própria ao pensamento, operando de forma absolutamente independente do afirmar ou negar características do desejo. Nenhuma espécie de opinião, enquanto espécie de pensamento, dá suporte para o obter ou evitar característicos do desejo. Resumindo, o predicado “causar o obter ou evitar” não pode ser atribuído a nenhuma espécie de opinião, mas deve ser atribuído à *prohairesis*.
- (c) A *prohairesis* é elogiada sobretudo pela correção do seu objeto. A opinião é elogiada por ser ela própria (enquanto operação da alma) correta, independentemente da correção de seu objeto. Mas é a correção do objeto o que determina se a *prohairesis* é correta ou não. Resumindo, o predicado “ser elogiada sobretudo pela correção do seu objeto” não pode ser atribuído a nenhuma espécie de opinião, mas deve ser atribuído à *prohairesis*.
- (d) O objeto da *prohairesis* deve ser algo que sabemos que é bom. Mas de maneira alguma o objeto da opinião é algo que sabemos que é bom, uma vez que opinamos sobre o que não sabemos e aquilo que sabemos não é mais matéria para opinião. Quando não sabemos se é bom ou não, então opinamos. Do contrário, quando sabemos que é bom, então tomamos como objeto da *prohairesis*. Nenhum objeto de opinião já está previamente determinado como objeto de saber. Mas todo objeto de *prohairesis* já está previamente determinado como objeto de saber (prático). Sintetizando, o predicado “saber que o objeto é bom” não pode ser atribuído à nenhuma espécie de opinião, mas deve ser atribuído à *prohairesis*.



- (e) Se a *prohairesis* fosse idêntica à opinião, então os sujeitos que melhor deliberam seriam necessariamente os que melhor opinam. Mas é algo evidente que alguns parecem ter as melhores opiniões, mas fazer as escolhas deliberadas erradas em função da corrupção do caráter. Isso significa que podemos facilmente encontrar contra-exemplos que falsificam a proposição universal: “a todos os sujeitos aos quais se atribui o predicado ‘melhores opiniões’, deve-se também atribuir o predicado ‘melhores escolhas deliberadas’.” Os predicados “ter as melhores opiniões” e “ter as melhores escolhas deliberadas” não são co-extensivos. De uma forma anacrônica, podemos dizer que esses dois predicados representam funções distintas satisfeitas por distintos objetos. Agora, se os predicados “ter as melhores opiniões” e “ter as melhores escolhas deliberadas” não são co-extensivos, então “*prohairesis*” e “opinião” não podem ser idênticas, uma vez que a identidade exige necessariamente a co-extensividade.

Em suma, esses dois predicados são aplicados de forma mutuamente independente entre si – àquilo que atribuímos as “melhores opiniões”, não somos de maneira alguma obrigados a atribuir também as “melhores escolhas deliberadas” e vice-versa –, e é justamente esse comportamento lógico determinado uma das razões para se rejeitar a identificação da *prohairesis* com uma espécie de opinião.

Tomadas em conjunto, as razões (a), (b), (c), (d) e (e) fornecem uma ampla base para demonstrar que a *prohairesis* não é “o mesmo que um tipo de opinião”. No final da passagem em foco, Aristóteles traça uma distinção entre. De um lado, “investigar se a opinião precede ou acompanha a *prohairesis*” e, de outra, “investigar se a *prohairesis* é idêntica a uma certa opinião”. O Filósofo dá a entender que as razões apresentadas no argumento (ii) dizem respeito exclusivamente ao segundo tipo de investigação distinguido – com efeito, elas demonstram que a *prohairesis* não pode ser identificada com nenhuma espécie de opinião. Mas as razões do argumento (ii) não decidem nada em relação ao primeiro tipo de investigação distinguido – e isso é de extrema importância, uma vez que salvaguarda o espaço requerido para a defesa da tese aristotélica de acordo com a qual “a *prohairesis* é necessariamente acompanhada por uma espécie de opinião (opinião deliberada)”.

## 2.6 A definição de *prohairesis*: uma discussão preliminar

A questão formulada por Aristóteles é a seguinte: o quê ou que tipo de coisa é a *prohairesis* uma vez que não é nenhuma das coisas mencionadas?<sup>138</sup> A primeira coisa a ser notada é que as coisas mencionadas são desejo (as três formas) e *doxa*. A estratégia argumentativa de Aristóteles no que concerne à *prohairesis* consiste em contrastá-la com o desejo e opinião, e a partir deste contraste chegar a sua definição. A *EE* II 10, segundo Kenny (1979, p. 69), revela a estrutura que produz estes quatro candidatos (apetite, ímpeto, querer e opinião) à identificação com a *prohairesis*. A razão é que algumas pessoas, talvez eminentes como os filósofos, dizem que a *prohairesis* é ou *orexis* ou *doxa*, e se for *orexis* ela terá que ser ou *epithumia* ou *thumos* ou *boulesis*. Como de costume percebe algo de correto e, ao mesmo tempo, algo de um incorreto nesta opinião reputada. Parece correto que não podemos pensar o conceito de *prohairesis* enquanto acompanhado, ou envolvendo, tanto desejo quanto opinião, isto ele aceita; mas daí não se segue que a *prohairesis* seja idêntica à *orexis* ou *doxa*. É natural, então, que Aristóteles empregue uma estratégia argumentativa contrastativa, pois ele quer definir a *prohairesis*, mas preciso para isto, primeiramente, contrastá-la com *orexis* e *doxa*, uma vez que aceita que a *prohairesis* certamente envolve ambas, mas ao mesmo tempo rejeita que aceitar isto seja uma razão suficiente para identificar a *prohairesis* com uma das duas coisas.

A bateria de argumentos que Aristóteles apresenta parece proceder sob a regência de um princípio bastante elementar que é evocado nos *Primeiros Analíticos*, o chamado *dictum de omni et nullo*<sup>139</sup>. Sobre este ponto, é relevante comparar a opinião de Michael Pakaluk: “O procedimento de Aristóteles é estabelecer que *prohairesis* é algo distinto de cada um dos outros quatro [*epithumia*, *thumos*, *boulesis*, *doxa*], encontrando, em cada caso, afirmações da forma: “*prohairesis* é F, mas \_\_\_ não é F”, ou “*prohairesis* não é F, mas \_\_\_ é F” (onde “F” está por algum atributo). Isso é, ele está presumindo que se duas coisas são a

<sup>138</sup> Cf. 1112<sup>a</sup> 13.

<sup>139</sup> *Primeiros Analíticos* I 1 24b 26-30. Ali o filósofo escreve: “para uma coisa estar em outra como um todo, é o mesmo que para uma coisa ser predicada de cada uma da outra. Nós usamos a expressão ‘predicado de todo’ quando nada do sujeito pode ser tomado do qual o outro termo não possa ser dito; e usamos ‘predicado de nenhum’ do mesmo modo”.

mesma, elas terão os mesmos atributos; daí que, se um atributo se aplica a uma, mas não à outra, então elas são distintas. [nota de Pakaluk: “Este é o princípio conhecido como ‘Indiscernibilidade dos Idênticos’”.] O que é mais importante para os presentes propósitos é que, a partir de cada enunciado da forma acima, nós aprendemos alguma coisa a respeito do que Aristóteles toma como sendo a *prohairesis* e isto, então, nos permite articular a doutrina da *prohairesis* em Aristóteles.” (PAKALUK, 2005, pp. 130-1). Contra Pakaluk, nós insistimos que o princípio com o qual Aristóteles opera é o *dictum de omni et nullo*. Nós vimos em operação o método pelo qual Aristóteles contrasta *prohairesis* com desejo e opinião. Ele mostra que certas coisas podem ou devem ser predicadas ou atribuídas ao desejo ou à opinião, mas não podem ser atribuídas à *prohairesis*. Agora, aplicando o *dictum de omni et nullo*, se o desejo ou a opinião fossem o gênero da *prohairesis*, então não poderia haver nada que fosse predicado do desejo e da opinião, e que também não fosse predicado da *prohairesis* (se “A é o gênero de B, então A está em B como um todo”, e não pode haver nada que se possa predicar de A e não se possa predicar de B). Resumindo, os argumentos contrastativos mostram que a *prohairesis* não é idêntica nem ao desejo nem à opinião, pela razão de que nenhum dos dois “está como um todo” na *prohairesis*, não podendo assim constituir seu gênero. E, obviamente, se A (desejo/opinião) não é o gênero de B (*prohairesis*), então B não pode ser identificado com o A, ou seja, é uma condição necessária para identificar duas coisas que estas mesmas coisas já se encontrem no mesmo gênero – coisas que pertencem a gêneros distintos são, por definição, coisas distintas, não idênticas. Dado que a *prohairesis* não pertence ao gênero desejo ou opinião, segue-se que é impossível que a *prohairesis* seja idêntica a desejo ou opinião. Mas convém notar que do fato da não identidade entre *prohairesis* de um lado, e desejo ou opinião de outro, não se segue, de maneira alguma, que a *prohairesis* não envolva, necessariamente, as operações do desejo e da opinião.

De acordo com a nossa leitura, a *prohairesis* envolve necessariamente um tipo específico de desejo, o querer (*boulesis*); e também que a opinião esteja relacionada de uma forma determinada com o processo de deliberação (*bouleusis*). No entanto, antes de retomar a discussão sobre as relações entre *prohairesis*, desejo e opinião, é importante indicar qual seria o gênero da *prohairesis*. Se não desejo e opinião, o próximo forte candidato a ser considerado como gênero da *prohairesis* é indicado por Aristóteles como sendo o voluntário (*hekousion*). Em *EN*

III 1111b 7 e 1112a 14, o filósofo escreve que a *prohairesis* “manifestamente voluntária”. Ela torna-se “manifestamente voluntária” quando aplicamos um teste, baseado no *dicto de omni et nullo*, para determinar se o voluntário é ou não o gênero da *prohairesis*: vamos assumir que C (voluntário) é o gênero de B (*prohairesis*). Tomando a contraditória para reduzir ao absurdo: se C não é o gênero de B, então C não está como um todo em B. Ora, se C não está como um todo em B, então pode haver algo que se predica de B e não se predica de C. Mas se é verdade que tudo aquilo que se diz de B pode ser dito de C (ou seja, não há nenhum contra-exemplo consistindo em algo que possa ser dito de B e que não possa ser dito de C), segue-se por *modus tollens* que C está como um todo em B, e, portanto, que C é o gênero de B. Por outras palavras, se o voluntário não é o gênero da *prohairesis*, o voluntário não está como um todo na *prohairesis*; e se o voluntário não está como um todo na *prohairesis*, então pode haver algo que se predica da *prohairesis* e não se predica do voluntário. Agora vem a premissa decisiva: quando Aristóteles afirma que a *prohairesis* aparece como ou “é” manifestamente voluntária, ele parece querer dizer precisamente que não há absolutamente nada que se possa predicar da *prohairesis* que não se possa predicar, também, do voluntário.

A partir da consideração das predicções mais fundamentais que podem ser feitas tendo a *prohairesis* o voluntário como sujeito lógico (ou seja, observando o comportamento lógico destes termos), Aristóteles conclui que é impossível encontrar um contra-exemplo para a afirmação universal: “tudo aquilo que pode ser dito da *prohairesis* também pode ser dito do voluntário”. Temos que notar que a proposição conversa não é verdadeira: não é o caso que “tudo aquilo que pode ser dito do voluntário também pode ser dito da *prohairesis*”. O fato da proposição conversa não ser verdadeira é importante porque abre um espaço lógico para que a *prohairesis* se distinga do voluntário exatamente do mesmo modo pelo qual, em geral, uma espécie se distingue do gênero a que pertence. Se nossa leitura puder ser sustentada, e se aquilo que acabamos de chamar de premissa decisiva for logicamente equivalente à negação da proposição “pode haver algo que se predica da *prohairesis* e não se predica do voluntário”, então segue-se, por *modus tollens*, que o voluntário está como um todo na *prohairesis*; e ainda que “o voluntário é o gênero da *prohairesis*”<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Em nossa opinião, este argumento apresentado por Aristóteles pode ser tomado como um argumento *a priori*, porque está baseado apenas na consideração do comportamento lógico dos

Segundo uma interpretação muito difundida, em Aristóteles a determinação do gênero é uma condição necessária, mas ainda não suficiente – falta adicionar a diferença –, para completar a definição de uma espécie qualquer. Elaborando uma analogia, para completar a definição da espécie homem é necessário determinar o gênero a que pertence tal espécie, aquilo que neste caso é designado por animal; e é suficiente adicional a diferença que isola a espécie dentro do gênero, o que pode ser designado por racionalidade. Da mesma forma, para completar a definição da espécie *prohairesis*, é necessário determinar o gênero de tal espécie, o que neste caso é voluntário, e suficiente adicionar a diferença que isola a espécie dentro do gênero. Mas qual é a diferença que deve ser adicionado para contemplar a definição de *prohairesis*? Em *EN 1112a 15*, Aristóteles sugere a resposta para tal questão ao perguntar: “seria então o que foi previamente deliberado (*to probebouleumenon*)”<sup>141</sup>. Assim, a *prohairesis* seria uma espécie dentro do gênero voluntário, isolada pelo acréscimo da diferença designada por “previamente deliberada”. Isto quer dizer que a *prohairesis* pode ser definida como o *voluntário previamente deliberado*. De acordo com o Filósofo, a justificativa para a atribuição da diferença designada por “previamente deliberado” encontra-se na consideração atenta do fato que a “escolha deliberada é acompanhada de razão e pensamento”.<sup>142</sup>

Parece que o ponto é o seguinte: nada pode ser tomado como objeto de *prohairesis* a não ser que tenha sido previamente tomado como objeto por “razão e pensamento”, sendo que razão e pensamento no domínio prático manifestam-se como deliberação. Além disto, parece ser claro que a proposição “a *prohairesis* é acompanhada de razão e pensamento” significa que (i) tudo o que é por *prohairesis* tem que ser acompanhado de razão e pensamento, e implica que (ii) nada daquilo que é por *prohairesis* pode ser contrário à estar desacompanhado de razão e pensamento. A *prohairesis* é definida pela propriedade “ser acompanhada por razão e

---

termos envolvidos; é isso que oferece um fundamento não empírico para chegar à conclusão de que o voluntário é o gênero da *prohairesis*. O voluntário está para a *prohairesis* assim como o animal está para homem. Com efeito, não há nada que possa ser dito de homem e não possa ser dito de animal. Sendo assim, “animal” está como um todo em “homem”, e, portanto, animal designa o gênero ao qual pertence a espécie homem. Sabe-se que para completar a definição da espécie designada como “homem”, é *necessário* determinar o seu gênero (animal), e *suficiente* adicionar uma diferença que isole a espécie dentro do gênero (como a parte dentro do todo). Algo como aquilo designado por racionalidade.

<sup>141</sup> A tradução de Zingano modificada a partir da versão de Irwin. Zingano traduz por “decidido preliminarmente”.

<sup>142</sup> *EN 1112a 15-16*. Tradução de Zingano modificada a partir da tradução de Irwin. Zingano traduz por “acompanhada de pensamento e reflexão”.

pensamento”, e repugna necessariamente a propriedade oposta “ser contrária a ou desacompanha de razão e pensamento” (no campo prático, este último predicado é equivalente ao predicado “ser contrário à *prohairesis*”).

Outro aspecto importante pode ser abordado do seguinte modo. Pode se dizer que tudo aquilo que é objeto de *prohairesis*, exige necessariamente ser determinado com anterioridade por razão e pensamento. Um objeto anteriormente determinado enquanto contrário a desacompanhado de razão e pensamento é, *ipso facto*, um objeto anteriormente determinado enquanto contrário à ou desacompanhado de *prohairesis*. Agora, se no domínio da ação ser acompanhado de razão e pensamento é equivalente a ser acompanhado de deliberação, então também é verdade que tudo aquilo que é por *prohairesis* tem de ser acompanhado por deliberação<sup>143</sup>. Analisaremos de modo mais detalhado a deliberação mais adiante.

## 2.7 A relação entre as definições de *prohairesis* e *hekousion*

Antes de prosseguir, queremos retomar alguns elementos da discussão aristotélica que culmina na definição do voluntário. Isto será feito a partir da análise algumas passagens encontradas na *EE*.

Em *EE* II 8 1223b 36-38, lemos que: “assim é claro que o voluntário não consiste em agir conforme ao desejo, nem aquilo que lhe é contrário é involuntário”. Isto significa que é possível identificar (i) coisas que são voluntárias e contrárias ao desejo, e (ii) coisas que são involuntárias e conformes ao desejo. Logo adiante, Aristóteles irá dizer que parece impossível encontrar um caso de ação involuntária conforme ao querer que seja também involuntária. Se se pode identificar (i) e (ii), e se os termos voluntário e involuntário designam opostos contraditórios, então é impossível definir o voluntário como um “agir conforme o desejo”, e o involuntário como um “agir contrário ao desejo”. Esta definição é impossível porque não preserva a relação de oposição contraditória entre voluntário e involuntário. Depois disso, o

<sup>143</sup> Por “um objeto acompanhado de razão e pensamento” ou “acompanhado de deliberação” nós entendemos aqui um objeto que veio a ser pelo concurso dos princípios e operações próprias de razão e pensamento no âmbito prático – “o pensamento em vista de que”, “os silogismos práticos”, “certo tipo de percepção de particulares pelo *nous*”.

próximo passo é considerar se o voluntário não pode ser definido como um “agir conforme a *prohairesis*”. Em 1223b 38 – 1224a 4, Aristóteles afirma o seguinte sobre o voluntário:

(...) que ele não é agir de acordo com a escolha deliberada é evidente a partir das seguintes considerações: o que está de acordo com o querer não se mostrou ser involuntário; ao invés disso, tudo que é objeto do querer é também voluntário. (foi demonstrado somente que é possível agir voluntariamente mesmo na ausência de querer; todavia, muitas coisas que queremos fazer, nós fazemos de forma súbita, mas ninguém escolhe deliberadamente de forma súbita).

O Filósofo quer mostrar que o voluntário não pode ser definido como um “agir de acordo com a *prohairesis*”. O que devemos notar é que este argumento se desenvolve esquematicamente por meio de considerações sobre o querer (*boulesis*). O querer pode ser contrastado com apetite e ímpeto: de um lado, agir por apetite ou ímpeto é algo que pode ser tanto voluntário como involuntário; de outro, agir por querer é sempre algo voluntário e nunca involuntário. “Tudo que é objeto do querer é também voluntário”, ou seja, não é possível, ao mesmo tempo, aplicar a um objeto o conceito de querer e não aplicar o conceito de voluntário. O agir em ausência de, ou em contrário ao querer, é algo que pode ser tanto voluntário como involuntário. É possível agir voluntariamente na ausência de querer – por exemplo, uma criança age voluntariamente na ausência de querer, uma vez que não se pode atribuir *boulesis* a uma criança. É possível agir involuntariamente em contrário ao querer – o incontinente age voluntariamente por apetite e, portanto, em oposição ao querer. O fato de ser possível agir involuntariamente na ausência do querer é algo verdadeiro, mas não relevante – isto fica claro se considerarmos o exemplo da caminhada de um homem virtuoso sonâmbulo.

Para que o seu argumento funcione aqui, Aristóteles precisa supor certa articulação entre os conceitos de querer e *prohairesis*. Esta articulação revela-se quando percebemos que o que vale para o querer em relação ao voluntários/involuntário, vale da mesma forma para a *prohairesis*. Assim, agir por *prohairesis* é sempre voluntário e nunca involuntário. Tudo que é objeto da *prohairesis* é voluntário, ou seja, não é possível, ao mesmo tempo, aplicar a um objeto o conceito de *prohairesis* e não aplicar o conceito de voluntário. O agir em ausência de, ou em contrário à *prohairesis*, é algo que pode ser tanto voluntário como involuntário. É possível agir voluntariamente na ausência de *prohairesis* – por

exemplo, uma criança age voluntariamente na ausência de *prohairesis*, uma vez que não se pode atribuir *prohairesis* a uma criança. É possível agir voluntariamente em contrário à *prohairesis* – o incontinente age voluntariamente por apetite e, portanto, em oposição à *prohairesis*. O fato de ser possível agir involuntariamente na ausência de *prohairesis* é algo verdadeiro, mas não relevante.

Contudo, como já vimos, Aristóteles afirma que a *prohairesis* “tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim” (*EN* 1111b 19-20). Assim, a posição de Aristóteles sobre o tema parece ser que *prohairesis* e querer são conceitos “de atos ou estados mentais” necessariamente conectados, porém necessariamente distintos. A articulação em jogo é a seguinte: a *prohairesis* pressupõe necessariamente o querer no sentido de que é verdade que (i) “tudo que é objeto de *prohairesis* é necessariamente objeto de querer”; mas não é verdade que (ii) “tudo que é objeto de querer é necessariamente objeto de *prohairesis*”, e, portanto, estes objetos são distintos. Em outras palavras, a afirmação de (i) fornece a razão para “necessariamente conectados”; enquanto a negação de (ii) fornece a razão para “necessariamente distintos”<sup>144</sup>. Ainda com referência à passagem em *EE* II 8, podemos dizer que é justamente o reconhecimento desta conexão necessária entre *prohairesis* e querer que permite que o argumento funcione. Aristóteles quer provar que “o voluntário não consiste em agir conforme a *prohairesis*, nem aquilo que lhe é contrário é involuntário” – e é justamente isto que se segue quando afirmamos conjuntamente que o voluntário não consiste em agir conforme ao querer, nem aquilo que lhe é contrário é voluntário, que a *prohairesis* pressupõe necessariamente o querer, e, que, o querer não pressupõe a *prohairesis*. De um ângulo um pouco diferente, podemos dizer que se é verdade que tudo que é por querer é necessariamente voluntário, e que tudo que é por *prohairesis* é por querer, então tem de ser verdade que tudo o que é por *prohairesis* é necessariamente voluntário. Agora, se é verdade que toda ação por *prohairesis* é voluntária, e que toda ação por querer é voluntária, e também que algumas ações voluntárias por querer não são por *prohairesis*, então se segue que há ações voluntárias por querer, e que não são por *prohairesis*. Daí que o voluntário não pode consistir em agir conforme a

<sup>144</sup> É interessante observar o comentário feito por Irwin *ad loc.*: “embora Aristóteles rejeite a identificação *prohairesis* com *boulesis*, ele não nega que a *boulesis* seja necessária para a *prohairesis*. Em III 3, 4 e 5, ele dá a entender (sem tornar completamente explícito) que uma *prohairesis* deve estar baseada em um querer, não em desejos não racionais – ímpeto e apetite” (1999, p. 205). Em nossa opinião, a interpretação do conceito de *prohairesis* em Aristóteles requer o reconhecimento dessa conexão precisa entre *prohairesis* e querer.



*prohairesis* pela razão de que podemos apresentar casos em que a ação é por querer, e, portanto, necessariamente voluntária, mas não é por *prohairesis*. Aristóteles menciona precisamente este tipo de caso em *EE* II 8: “todavia, muitas coisas que queremos fazer, nós fazemos de forma súbita; mas ninguém escolhe deliberadamente de forma súbita”.

Por conseguinte, o que impede que a *prohairesis* seja aquilo em que consiste o voluntário tem sua razão de ser a partir da relação específica que se estabelece entre querer e *prohairesis*. Pode se argumentar a favor disto do seguinte modo: se é possível apresentar um caso de algo que é por querer, e, portanto, voluntário, mas que não é por *prohairesis*, então se deve fazer uma clivagem no domínio do “necessariamente voluntário”. Esta clivagem é requerida porque se predica entre “necessariamente voluntário” de ambos, querer e *prohairesis*. Além disso, como visto, é verdadeira a conjunção tudo que é por *prohairesis* é por querer, mas nem tudo por querer é por *prohairesis* (o conceito de querer é *mais abrangente* que o de *prohairesis*) – ou seja, os dois conceitos são necessariamente distintos entre si. E disto segue-se a necessidade de distinguir entre “necessariamente voluntário por querer” e “necessariamente voluntário por *prohairesis*”. Neste contexto, justificar a necessidade de distinguir as duas últimas noções pode consistir simplesmente em oferecer pelo menos um exemplo de ação que seja necessariamente voluntário por querer, mas não seja voluntária por *prohairesis*. E parece ser precisamente isso que Aristóteles faz: com efeito, ele identifica um tipo de ação por querer, a ação por querer súbita, do qual se predica “necessariamente voluntária por querer”, mas não se predica “necessariamente voluntária por *prohairesis*”.

O fato de estarem “necessariamente conectados” (“tudo que é por *prohairesis* é por querer”) é determinado por apresentarem o mesmo comportamento lógico em relação ao voluntário. Para visualizar tal fato, basta considerar as seguintes proposições verdadeiras: “tudo aquilo que é por querer/*prohairesis* é voluntário”; “nada daquilo que é por querer/*prohairesis* é involuntário”; “tudo o que é por querer/*prohairesis* é voluntário, mas nem tudo que é voluntário é por querer/*prohairesis*”<sup>145</sup>. Isso implica que se for impossível definir o voluntário como consistindo no agir conforme ao querer, então será também impossível definir o

---

<sup>145</sup> O sinal “/” indica aqui que os termos relacionados são intersubstituíveis *salva veritate* em todas as ocorrências.

voluntário como consistindo no agir conforme a *prohairesis* – com efeito, são igualmente verdadeiras as proposições “o voluntário não consiste no agir de acordo com querer/*prohairesis*” e “Nem todo o agir contra o querer/*prohairesis* é involuntário”.

Por outro lado, o fato de serem “necessariamente distintos” (“nem tudo que é por querer é por *prohairesis*”) é o que exige a presença de uma clivagem no domínio do necessariamente voluntário entre “necessariamente voluntário por querer” e “necessariamente voluntário por *prohairesis*”. Essa clivagem torna-se evidente quando notamos que “necessariamente voluntário por querer” é *mais abrangente* do que “necessariamente voluntário por *prohairesis*”. E isso se impõe à nossa atenção quando consideramos conjuntamente que é possível encontrar casos de “ações por querer (e, portanto, necessariamente voluntárias) que não sejam por *prohairesis*” e que é impossível encontrar casos de “ações por *prohairesis* (e, portanto, necessariamente voluntárias) que não sejam também por querer”. Nesta altura, o argumento pode proceder por contra-exemplo: se quisermos provar a falsidade da universal “toda a ação por querer é por *prohairesis*”, basta encontrar um exemplo que torne verdadeira a particular negativa “algumas ações por querer não são por *prohairesis*”.

No livro III da *EN*, Aristóteles menciona o caso da ação propriamente corajosa<sup>146</sup> acompanhada de quere, mas que não é por *prohairesis*. Em 1117a 16-22, o Filósofo escreve:

O homem corajoso, do contrário, mantém-se firme em face do que é e parece assustador para um ser humano; ele faz isso porque é belo manter-se firme e vergonhoso falhar. Com efeito, é por isso que alguém que é destemido e imperturbável em emergências parece mais corajoso do que quando é avisado previamente; pois sua ação procede mais de sua disposição de caráter, porque procede menos de preparação. Pois se somos avisados previamente, podemos decidir o que fazer também por razão e cálculo racional; mas, em emergências, de acordo com nossa disposição de caráter.

Aqui, o Filósofo fala claramente do homem que possui a virtude própria da coragem. Esse tipo de homem tem seu foco num universal, a saber: “o manter-se firme em face do que é e parece assustador para um ser humano em geral” (o foco

---

<sup>146</sup> Aqui pressupomos a distinção entre “virtude natural” e “virtude própria” que é apresentada em *EN* VI 13. Interessa-nos destacar nesse momento apenas que uma “ação naturalmente corajosa” é distinta de uma “ação propriamente corajosa” (uma vez que a última pressupõe necessariamente o uso da razão, enquanto a primeira pode se dar independentemente da razão).

do propriamente corajoso não pode ser o que é ou parece assustador para um ser humano qualquer em particular – o foco tem que ser sobre o universal). No contexto da ação, esse foco é mantido pela disposição de caráter. Quando uma ação corajosa é requerida em meio a uma emergência (de forma súbita, sem tempo para deliberação ou cálculo racional), aí ela procede imediatamente a partir da disposição de caráter do agente. O ímpeto (*thumos*) é uma fonte natural de ações corajosas (animais e crianças podem ser considerados naturalmente corajosos). É o ímpeto que responde às emergências (não pode ser a razão calculativa simplesmente porque não há o tempo necessário exigido pela operação de cálculo racional ou deliberação em tais contextos). Agora, se o agente é propriamente corajoso, então sua ação num contexto emergencial não pode ser proveniente do mero ímpeto, mas deve proceder do ímpeto submetido ao querer (lembrando que o querer é a forma de *orexis* que tem assento na parte racional da alma). É o querer que tem por objeto “o manter-se firme em face do que é e parece assustador para um ser humano em geral porque isso é bom”. Em contextos emergenciais, o homem virtuoso permite que o ímpeto seja a fonte de suas ações, sob a condição de que a operação do ímpeto esteja subordinada ao querer. Contudo, nos interessa destacar aqui que estamos diante de um exemplo claro de ação que é por querer, mas não é por deliberação e, portanto, não pode ser por *prohairesis*.

É possível sustentar a seguinte interpretação: em Aristóteles, é verdade que “toda ação propriamente virtuosa é necessariamente por querer”; mas não é verdade que “toda ação propriamente virtuosa é necessariamente por *prohairesis*”, uma vez que há ações propriamente virtuosas cujos contextos excluem a deliberação e a deliberação é um atributo essencial da *prohairesis*. Entretanto, as ações propriamente virtuosas em contexto emergenciais obviamente não podem ser irracionais. E, sendo assim, parece que somos obrigados a conjecturar que aquilo que garante a racionalidade de uma ação propriamente corajosa num contexto emergencial é a submissão ou subordinação do ímpeto ao querer, já que é precisamente o querer a forma característica e exclusiva assumida pelo desejo nos animais que usam a razão. Um contexto emergencial exclui, por definição, o tempo necessário requerido para o cálculo racional ou deliberação. Um contexto emergencial posiciona a ação a ser realizada no aqui e agora imediatos, privando-a da temporalidade futura que é uma das condições necessárias para que algo se apresente enquanto possível objeto de deliberação. E sem deliberação não pode

haver *prohairesis*. Mas se a ação é uma ação propriamente virtuosa, então ela é racional. Agora, como vimos, a sua racionalidade não pode provir de deliberação ou *prohairesis*. De onde ela provém então? Resposta: parece provir do fato que a parte racional da alma é sede de desejos que lhe são próprios (o querer e seus objetos próprios) e que naturalmente subordinam os desejos provenientes da parte inferior da alma (o apetite, o ímpeto e seus objetos próprios). É o querer que controla racionalmente o ímpeto em contextos emergenciais. A racionalidade das ações em contextos emergenciais tem sua origem no querer e não na deliberação. Em contraposição, nos contextos não-emergenciais, a racionalidade das ações propriamente virtuosas se manifesta na *prohairesis*, a qual envolve ou é necessariamente acompanhada por querer e deliberação.

A ação propriamente corajosa num contexto emergencial é necessariamente por querer, mas não é por *prohairesis*. Eis o contra-exemplo para a proposição: “toda ação por querer é por *prohairesis*”. Portanto, é verdade que “algumas ações por querer não são por *prohairesis*”.

Aristóteles diz que “muitas coisas que queremos fazer, nós fazemos de forma súbita, mas ninguém escolhe deliberadamente de forma súbita”. O que nos interessa destacar aqui é a *diferença* responsável por evidenciar a distinção entre o querer *simpliciter* e a *prohairesis*, a saber, a deliberação (*bouleusis*). De fato, Aristóteles percebe uma distinção fundamental entre querer e *prohairesis* está em que o querer pode ou não vir acompanhado de deliberação, enquanto que a *prohairesis* é necessariamente acompanhada de deliberação. E se toda *prohairesis* envolve querer, então a *prohairesis* envolve um querer necessariamente acompanhado de deliberação. Lembremos que aqui a expressão “envolve” não deve ser tomada como implicando que o querer seja o gênero da *prohairesis*. Como já vimos, em *EN III*, Aristóteles apresenta uma série de argumentos para mostrar que querer e *prohairesis* são distintos quanto ao gênero, sendo o querer uma espécie de *orexis* e a *prohairesis* uma espécie de voluntário. Para investigar se o querer (A) é o gênero da *prohairesis* (B), pressupomos que “se A é o gênero de B, então A está como um todo em B e, portanto, não há nada que se possa predicar de A e não se possa predicar de B”. De acordo com isso, o argumento em *EN III* para mostrar que o querer não é o gênero da *prohairesis* procede listando certos predicados que podem ser aplicados ao querer, mas que não podem ser aplicados à *prohairesis* (esses predicados são: “ser sobre objetos impossíveis”; “ser sobre ações que de

modo algum são realizadas por si mesmo”; “ser sobretudo do fim” – com efeito, esses três predicados se aplicam ao querer, mas não se aplicam de forma alguma à *prohairesis*). Agora, a *prohairesis* não é uma espécie do gênero querer, mas isso não implica que ela não pressuponha necessariamente a operação de uma espécie de querer – o querer acompanhado por deliberação. O querer acompanhado por deliberação é o querer acompanhado por certa espécie de pensamento – o pensamento que calcula racionalmente “em vista de” (um fim). Por sua vez, o pensamento calculativo pressupõe, para operar, que um fim tenha sido posto. É o desejo que é a faculdade de colocar os fins. A razão é a faculdade dos universais. O desejo racional ou querer (*boulesis*) é a faculdade de por fins universais. É evidente que há uma espécie de pensamento calculativo ou deliberação que raciocina em vista de fins universais. Essa espécie de pensamento pressupõe necessariamente a operação do querer, a espécie de *orexis* que se encontra exclusivamente nos seres racionais, os únicos capazes de suportar a posição de fins universais. Os seres racionais são os únicos a por fins universais porque a faculdade de por fins universais exige o uso da razão (isto é, o querer exige o uso da razão – o que fica claro se considerarmos que a natureza de crianças e animais pode suportar apetite e ímpeto, mas não querer). Por outro lado, a razão é chamada a calcular os meios que promovem ou conduzem a ou realizam determinados fins previamente assumidos. Esses meios são sempre ações (ou omissões) particulares. Nesse contexto, a atividade da razão consiste em investigar e determinar a articulação existente entre uma ação particular e um fim assumido. A razão busca determinar qual ação particular é o meio que promove o fim posto pelo desejo. Uma característica essencial desse procedimento da razão é que no final, se tudo correu bem (se algo não correu bem, então isso implica que o procedimento foi abortado antes de chegar a seu termo), encontra-se sempre um *particular*. Só particulares podem promover ou realizar fins. Em *EN III*, Aristóteles afirma que as ações particulares que são objeto de deliberação sempre “são em vista de outras coisas”.<sup>147</sup>

Quando os fins são postos pelo querer, ou seja, quando são fins universais da razão, então a razão deve calcular que ações particulares enquanto meios promover ou conduzir a ou realizar esses fins universais. A *prohairesis* exige a

---

<sup>147</sup> *EN* 1112b 33.

posição dos fins universais pelo querer e, ao mesmo tempo, a investigação que culmina na determinação de ações particulares, que enquanto meios promovem esses universais. A *prohairesis* é o estado mental resultante da articulação entre querer e opinião por meio da deliberação. Querer (desejo) e opinião (pensamento) são levados a uma zona de convergência pela deliberação. A *prohairesis* consiste num “querer deliberado” (uma forma de querer que incide exclusivamente sobre aquilo que pode ser objeto de deliberação) ou numa “opinião deliberada”<sup>148</sup> (uma forma de opinião que incide exclusivamente sobre aquilo que pode ser objeto de deliberação). Assim, podemos observar que a deliberação é a diferença responsável por isolar, de um lado, uma espécie de querer e, de outro, uma espécie de opinião. Mas as espécies “querer deliberado” e “opinião deliberada” são uma coisa só e podem ser representados como um tipo de intersecção entre partes dos gêneros “querer” e “opinião”. A *prohairesis* é o estado mental em que se realiza a convergência entre querer e opinião (dois gêneros distintos) por meio da deliberação (a diferença comum aos dois gêneros). Querer e opinião se entrecruzam para formar o gênero da *prohairesis*. Em *EE* II 8, Aristóteles afirma que se é necessário que o voluntário seja uma dessas três coisas, ou desejo, ou *prohairesis* ou pensamento, e se mostrou que o voluntário não é desejo nem *prohairesis*, então “segue-se que o voluntário consiste em ação acompanhada por pensamento de alguma espécie”<sup>149</sup>. Mais adiante, em *EE* II 9, lemos que: “Assim, qualquer coisa que um homem faça não em ignorância e por meio de sua própria agência quando está em seu poder não fazê-la, deve ser voluntário e isso é o que é o voluntário”<sup>150</sup>. Finalmente, em *EN* III, encontramos a seguinte afirmação: “o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”<sup>151</sup>.

Tanto a *EE* quanto a *EN* concordam em que o voluntário consiste numa combinação de desejo e pensamento. Desejo, porque a causa ou princípio do movimento é um fim posto por alguma forma de desejo (apetite, ímpeto ou querer). Pensamento, porque as circunstâncias particulares em que ocorre o movimento devem ser conhecidas. Se a ação não tem origem em alguma forma de desejo do agente, então ela não pode ser voluntária. Se a ação não é executada com base na

<sup>148</sup> Em *EE* II 101226b 9, Aristóteles escreve que “a *prohairesis* provém de uma opinião deliberada”.

<sup>149</sup> Cf. *EE* 1224a 4-7.

<sup>150</sup> *EE* 1225 b 8-10.

<sup>151</sup> *EN* 1111a 22-24.

discriminação ou conhecimento das circunstâncias particulares em que ocorre, então ela não pode ser voluntária. Se a causa da ação não está no desejo do agente, a ação é involuntária. Se o agente exerce uma causalidade na ignorância das circunstâncias particulares, a ação é involuntária. Ou seja, o voluntário é um gênero onde desejo e pensamento necessariamente se entrecruzam. Agora, se o gênero da *prohairesis* é o voluntário, então a *prohairesis* também combina necessariamente desejo e pensamento. Mas a *prohairesis* enquanto espécie do voluntário exige determinado tipo de desejo, o “querer deliberado”, e determinado tipo de pensamento, a “opinião deliberada”. Tanto a espécie de desejo quanto a espécie de pensamento requerido pela *prohairesis* são determinados pela mesma diferença, a “deliberação”. A partir daí, torna-se evidente por que Aristóteles busca definir a *prohairesis* como o voluntário (gênero) deliberado (diferença específica). A região do voluntário isolada pela deliberação o ponto onde convergem querer e opinião. A definição da *prohairesis* pressupõe consistentemente a definição do voluntário e acrescenta a diferença específica “deliberação”. A *prohairesis* não pode ser identificada com querer ou com opinião pelo mesmo motivo que o voluntário também não pode – tanto o voluntário quanto a *prohairesis* exigem uma combinação de desejo e pensamento. No entanto, a *prohairesis* envolve necessariamente um tipo específico de querer e um tipo específico de opinião, ambos isolados dentro de seus respectivos gêneros por meio do acréscimo da deliberação. Por fim, observando as definições de “voluntário” e de “*prohairesis*”, podemos traçar, para fins de comparação, a relação entre essas noções e as “ações virtuosas” (as ações que consistem nas atualizações das disposições que são as virtudes): é verdade que “toda ação virtuosa é uma ação voluntária, mas nem toda a ação voluntária é uma ação virtuosa”; e é verdade que, se o agente é virtuoso, então “toda a ação por *prohairesis* é uma ação virtuosa, mas nem toda a ação virtuosa é uma ação por *prohairesis* (p. ex., a ação do corajoso num contexto emergencial é virtuosa, mas não por *prohairesis*). Ou seja, a ação virtuosa é um tipo de ação voluntária, enquanto que a ação voluntária, enquanto que a ação por *prohairesis* é um tipo de ação virtuosa – daí que a ação por *prohairesis* é necessariamente um tipo de ação voluntária e, portanto, a *prohairesis* é uma espécie (isolada pela deliberação) dentro do gênero voluntário.

Em *EN III*, Aristóteles escreve o seguinte:

Por um lado, a escolha deliberada é manifestamente voluntária; por outro, nem todo o voluntário é objeto da escolha deliberada. Seria então o que é *previamente deliberado*? Com efeito, a escolha deliberada é acompanhada de *razão e pensamento*. Também o nome parece aludir ao que é tomado antes por outras coisas.<sup>152</sup>

No início da passagem, o voluntário é claramente indicado como sendo o gênero da *prohairesis*. Se isso for correto, então uma questão naturalmente se impõe, a saber: – Qual a diferença que isola a espécie *prohairesis* no interior do gênero voluntário? Aristóteles sugere sua resposta para essa questão por meio de outra pergunta: “Seria então o que é previamente deliberado?” Isto é, o Filósofo sugere que a deliberação (*boulesis*) é a diferença responsável por isolar a *prohairesis* no interior do gênero voluntário. E mais, ele procura justificar essa sugestão apelando para dois fatos aparentemente incontestáveis. 1º) É impossível colocar a questão que “a *prohairesis* é acompanhada de razão e pensamento”, uma vez que “acompanhada de razão e pensamento” é um atributo essencial da *prohairesis*, por outras palavras, é impossível formar uma noção de *prohairesis* que não inclua o atributo “acompanhado de razão e vontade”. 2º) Basta apenas um pouco de atenção para perceber o fato etimológico bastante evidente de que “o nome [*prohairesis*] parece aludir ao que é tomado antes por outras coisas”. O primeiro fato não parece ser problemático e é facilmente aceito por todos. Contudo, o significado do segundo fato é objeto de intensa discussão. Vamos ver então, se é possível construir um relato coerente mostrando como esses dois fatos justificam que a deliberação seja considerada a diferença responsável por isolar a *prohairesis* dentro do voluntário.

Em primeiro lugar, notemos que os dois elementos envolvidos na explicação são (i) um atributo essencial da *prohairesis* e (ii) a etimologia da palavra “*prohairesis*”. A questão que se impõe agora é a seguinte: – Como esses dois elementos estão articulados na explicação? Do ponto de vista exegético, a questão é: – Qual a relação entre, de um lado, “a *prohairesis* é acompanhada de razão e pensamento” e, de outro, “o nome parece aludir ao que é tomado antes por outras coisas”?

<sup>152</sup> *EN 1112a 14-17*. Trad. de Zingano, modificada. As modificações estão grifadas.



Em nossa opinião, essa questão é respondida quando percebemos que a expressão “outras coisas” da segunda frase faz referência e retoma a expressão “razão e pensamento” da primeira. Os comentadores em geral discutem se a preposição *pró* deve ser tomada no sentido de prioridade temporal ou de prioridade preferencial<sup>153</sup>. Agora, se “outras coisas” se refere a “razão e pensamento”, então a preposição *pró* mantém seu sentido mais básico e evidente de prioridade temporal<sup>154</sup>. Sendo assim, temos que entender a frase em 1112a 17, “*pro heteron haireton*”, como significando “antes por outros tomado”<sup>155</sup>. Considerando esses elementos, chegamos à seguinte conclusão: “é necessário que o objeto tomado pela *prohairesis* já tenha sido tomado anteriormente como objeto por razões e pensamentos”. Já vimos que a *prohairesis* tem como uma nota característica essencial o “dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”<sup>156</sup>. Se alguns objetos que estão em nosso poder são os objetos de *prohairesis* e se é necessário que todo o objeto de *prohairesis* já tenha sido tomado anteriormente como objeto por razão e pensamento, então é necessário que alguns objetos que estão em nosso poder já tenham sido tomados anteriormente por razões e pensamento. A forma específica que razões e pensamento assumem quando têm por objeto aquilo que está em nosso poder é denominado “deliberação”. Portanto, é necessário que todo objeto de *prohairesis* já tenha sido anteriormente tomado por deliberação. O objeto de *prohairesis* é o voluntário que foi processado pela deliberação. A *prohairesis* é o voluntário por deliberação.

A nossa proposta de leitura pode receber algum apoio a partir de *EE* II 10. Numa passagem<sup>157</sup>, Aristóteles afirma que *prohairesis* não é *doxa* ou *boulesis*, mas que “ela deve resultar deles, pois ambos ocorrem naquele que escolhe por deliberação”. De acordo com isso, devemos investigar “como ela resulta deles”. Ora o Filósofo, isso se mostra até certo ponto quando consideramos a etimologia da palavra “*prohairesis*”. O *pró* indica que o objeto da *prohairesis* já foi tomado anteriormente por outro, a *doxa*; aquilo que está no poder do agente e é objeto de *prohairesis*, já foi tomado antes por *doxa*. Tomar aquilo que está no poder do agente

<sup>153</sup> Cf. ARISTOTLE, 1999, p. 206; e Aristóteles (Zingano, 2008, p.174).

<sup>154</sup> Em nossa opinião, portanto, não há lugar nessa passagem para a consideração do sentido de “prioridade preferencial”.

<sup>155</sup> Zingano traduz “antes que”, no esforço de enfatizar o sentido de prioridade preferencial, mas admite que a passagem “não é clara a respeito de qual dos dois sentidos deve ser adotado”. Cf. referência nota anterior. Resta saber se a tradução “antes por” é gramaticalmente possível.

<sup>156</sup> *EN* 1111b 30.

<sup>157</sup> Cf. *EE* II 10 1226b 2-9.

por *doxa* implica, no caso do próprio agente, o processo de deliberação. A “*doxa* deliberada” é a origem da *prohairesis*, no sentido de que a força desiderativa da *boulesis* que põe o fim universal pressuposto pela deliberação é redirecionado através dessa mesma deliberação para uma ação particular que está no poder do agente fazer ou não fazer. O fato etimológico indica que o objeto da *prohairesis* já foi tomado anteriormente por uma espécie de “razão e pensamento”, a *doxa* marcada por deliberação.

Visto que é a deliberação a diferença que isola a espécie *prohairesis* no interior do voluntário, pergunta-se: – Mas o que é a deliberação? Qual a sua natureza? Como especificar sua relação com a *prohairesis*? Na sequência do texto em *EN III*, Aristóteles oferece respostas para essas questões. Vejamos, então, de que modo tais respostas são apresentadas e defendidas.

## 2.8 A deliberação

O exame aristotélico da deliberação (*boulesis*)<sup>158</sup> em *EN III* começa da seguinte maneira:

Delibera-se sobre tudo, e tudo é objeto de deliberação, ou não há conselho sobre certas coisas? Presumivelmente se deve dizer que o objeto de deliberação não é aquilo sobre o qual deliberaria um parvo ou insano, mas aquelas coisas sobre as quais o homem sensato deliberaria. Ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis. Também não sobre os que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros. Tampouco sobre os que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas. Tampouco sobre as que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro. Também não se delibera, porém, sobre todos os assuntos humanos; por exemplo, nenhum lacedemônio delibera sobre como os citas melhor se governariam. Com efeito, nenhuma destas coisas ocorreria por nós mesmos. Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, isto é, que podem ser feitas: são estas as que restam.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Será relevante ter em mente, na discussão que segue, as observações sobre a tradução de “*boulesis*” feitas por Fred D. Miller numa nota do artigo “Aristotle on Rationality in Action”: “Eu usei ‘planejamento’ e ‘deliberação’ para a palavra única ‘*boulesis*’, dependendo do contexto. A palavra grega não tem a conotação de pesar alternativas associada com ‘deliberação’, que deriva de *librare*, ‘pesar’. Embora decidir por um plano de ação exclua planos alternativos (cf. III, 3, 1112a 17), o processo de planejamento não necessita envolver uma consideração de meios alternativos” (MILLER, 1984, p.500).

<sup>159</sup> *EN III* 1112a 18-31.

Num primeiro momento, o Filósofo considera a questão sobre o que pode ser objeto de deliberação. A deliberação é sobre tudo e, conversamente, tudo é objeto de deliberação? Ou a deliberação não pode tomar certas coisas por objeto? Aqui, é preciso começar explicitando uma pressuposição que diz respeito ao sujeito da deliberação. Não é adequado começar interrogando simplesmente: “a que se aplica a deliberação?” Há necessidade de qualificar adicionando uma determinação ao sujeito da deliberação. Assim, devemos reformular e perguntar: “a que se aplica a deliberação de um sujeito de bom senso ou sensato?” Ou seja, é preciso investigar que coisas estão abertas à deliberação, mas não sem mais qualificações – é preciso investigar que coisas estão abertas à deliberação de um sujeito em condições-padrão (isto é, nesse contexto, ser um cidadão adulto que se desenvolveu normalmente num ambiente apropriado e que age usando a razão). O sujeito em condições-padrão é sujeito de bom senso ou sensato. Sendo assim, pode-se dizer que a investigação sobre aquilo que está ou não aberto à deliberação pressupõe necessariamente a referência a um sujeito de deliberação em condições-padrão. Pressupondo essa referência, a investigação necessariamente exclui de considerações, por exemplo, aqueles objetos que estão abertos à deliberação de um parvo ou de um insano. Com isso queremos afirmar que a primeira providência de Aristóteles ao iniciar o exame da deliberação consiste em restringir o campo de investigação àquilo que pode ou não ser objeto da deliberação de um sujeito em condições-padrão. Ou seja, a investigação não é sobre os objetos possíveis para a deliberação de um sujeito em geral, mas sobre os objetos abertos à deliberação de um sujeito qualificado de certo modo. Nessa investigação, a deliberação de que se fala é sempre a deliberação de um sujeito em condições-padrão.

Agora, dado que a investigação se restringe àquilo que é objeto de deliberação para um sujeito em condições-padrão, é preciso considerar as opiniões desses mesmos sujeitos em relação à deliberação. Ao que tudo indica, todos os sujeitos de bom senso ou sensatos aceitam como verdadeira a particular negativa “algumas coisas não podem ser objeto de deliberação”. A verdade dessa particular negativa é tomada como sendo uma opinião comum. A estratégia adotada aqui por Aristóteles parece ser bastante simples. Ele quer testar a verdade da particular negativa e, com vistas a isso, lista e analisa as proposições que enunciam que tais e tais classes de objetos não estão abertas à deliberação. No fim, Aristóteles reconheceu que a verdade da particular negativa está bem sustentada, mas também

que isso não basta para dar continuidade a investigação. É necessário ainda generalizar a partir dos exemplos que verificam a particular negativa e assim determinar a razão comum que faz com que esses exemplos sejam exemplos de objetos possíveis de deliberação. Para prosseguir na investigação, é preciso determinar a razão que faz com que certas coisas não possam ser tomadas como objeto de deliberação. Como veremos logo a seguir, essa razão se torna transparente ao encontrarmos o atributo essencial ou a nota característica mais fundamental da classe de objetos possíveis de deliberação.

Aristóteles apresenta cinco casos que verificam a particular negativa. Ele considera que ninguém sensato delibera sobre:

- (a) Objetos eternos – por exemplo, a estrutura geral do universo ou o fato geométrico de que a diagonal é incomensurável com o lado<sup>160</sup>.
- (b) Objetos que estão em movimento – mas sempre vem a ser do mesmo modo (por necessidade, natureza ou outra causa) – por exemplo, os fatos astronômicos envolvendo as órbitas dos planetas ou o nascer dos astros no firmamento<sup>161</sup>.
- (c) Coisas que acontecem de modos diferentes, em diversos momentos – por exemplo, os fenômenos climáticos relacionados a secas e chuvas<sup>162</sup>.
- (d) Coisas que acontecem por acaso – por exemplo, encontrar por sorte um tesouro<sup>163</sup>.
- (e) A totalidade dos assuntos humanos – por exemplo, é impossível<sup>164</sup> para um lacedemônio deliberar sobre qual seria a melhor constituição para os citas (em função da distância geográfica separando as duas comunidades e, talvez principalmente, em função do fato dos últimos serem nômades e não sentirem a necessidade de uma constituição

<sup>160</sup> Ou seja, ninguém delibera sobre os objetos da “filosofia primeira” e da matemática.

<sup>161</sup> Ou seja, ninguém delibera sobre os objetos da “filosofia segunda”, a física.

<sup>162</sup> Parece que para Aristóteles uns objetos não são objetos de conhecimento, mas apenas de opinião.

<sup>163</sup> Certamente esses objetos não são objetos de conhecimento para Aristóteles.

<sup>164</sup> Em que sentido se fala de “impossível” aqui ficará claro mais adiante.

para regrar o seu modo de vida)<sup>165</sup>.

Para alguém que perguntasse por que afinal de contas os casos (a), (b), (c), (d) e (e) não são objetos abertos à deliberação de um sujeito em condições-padrão, Aristóteles poderia responder mais ou menos o seguinte: porque todos os casos mencionados possuem uma característica negativa em comum, a saber, em nenhum deles os objetos relevantes podem ter seu princípio no ou serem causados pelo sujeito de deliberação. Aristóteles aplica essa característica negativa como um princípio geral de exclusão. Se alguma coisa não pode ter seu princípio ou ser causada pelo sujeito de deliberação, então essa coisa não pode ser objeto de deliberação. Sobre as coisas mencionadas, o Filósofo declara: “nenhuma destas coisas ocorreria por nós mesmos” (parafraçando: “nenhuma destas coisas poderia ter seu princípio ou causa no próprio sujeito da deliberação”). Daí se conclui que os casos mencionados não podem ser objetos de deliberação para um sujeito em condições-padrão. A razão para tal conclusão é clara. Generalizando, nenhum desses casos satisfaz a condição fundamental que deve ser satisfeita por todo e qualquer genuíno objeto de deliberação, a saber, ter seu princípio ou causa no próprio sujeito de deliberação.

Desse modo, a partir do percurso de pensamento sobre os casos que são comumente reportados como sustentando a verdade de “algumas coisas não são objeto de deliberação”, Aristóteles alcança a determinação da nota característica mais fundamental do objeto de deliberação, a saber: “algo só pode ser objeto de deliberação se tiver como causa o sujeito de deliberação”. O Filósofo afirma que “deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder”, isto é, exclusivamente sobre os objetos cujo princípio ou causa se encontra no próprio sujeito de deliberação. Já vimos que a comparação entre querer e *prohairesis* alcançou a seguinte determinação: “a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”<sup>166</sup>. Portanto, deliberação e *prohairesis* compartilham a mesma nota característica fundamental – tanto uma quanto outra têm seu campo de

---

<sup>165</sup> Em outras palavras, e generalizando, pode-se dizer que “o conjunto dos assuntos humanos que estão *teoricamente* abertos à deliberação humana” não é co-extensivo com “o conjunto dos assuntos humanos que estão *praticamente* abertos à deliberação humana”. O segundo conjunto é um subconjunto do primeiro – “tudo que está praticamente aberto à deliberação, também está teoricamente; mas nem tudo que está teoricamente aberto à deliberação, também está praticamente”.

<sup>166</sup> EN 1111b 30.

operação essencialmente limitado àquilo que pode ter seu princípio ou causa no próprio sujeito de deliberação e *prohairesis*<sup>167</sup>. Em geral, algo poderá ser objeto de *prohairesis* ou deliberação, se puder ser causado pelo sujeito de *prohairesis* ou deliberação.

Em 1112a 32-34, lemos que: “parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo que é feito pelo homem. Cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio”. Aristóteles sugere ter apresentado uma lista relativamente exaustiva de causas: a natureza, a necessidade, o acaso; e mais o intelecto (*nous*) e “tudo aquilo operando por meio do homem” (aqui, o “intelecto” faz referência a um elemento sobretudo divino, mas que é compartilhado pelo homem; e “tudo aquilo operando por meio do homem” faz referência aos elementos que são ativos como causa da ação especificamente humana, *logos* e *orexis*). A partir dessa lista, pode-se proceder por eliminação para chegar ao que é possível como objeto de deliberação. Nenhum objeto que tenha como causa a natureza, a necessidade, o acaso ou o intelecto (numa forma não-humana) é um possível objeto de deliberação.

O único tipo de causa que restou é aquele que é ativo em “tudo o que é feito homem”. Portanto, um possível objeto de deliberação tem que ter uma causa nos elementos que são ativos na ação humana (*orexis* e *logos*)<sup>168</sup>. Ou seja: “Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, isto é, que podem ser feitas: são estas as que restam.”

Para lidar com a limitação no campo da deliberação introduzida pelo caso (e), pode ser útil introduzir uma distinção entre uma “causa próxima” e “causa

<sup>167</sup> Isso nos leva a dizer que o exame aristotélico da *prohairesis* e da deliberação em *EN* faz parte de um contexto mais amplo de análise causal da ação em geral. Justamente o exame da *prohairesis* e da deliberação na *EN* mostra de modo indiscutível que o conceito de causa é o conceito mais básico e fundamental na análise da ação. Nesse sentido, poder-se-ia também dizer que a Filosofia prática aristotélica está fundamentalmente baseada numa teoria causal da ação.

<sup>168</sup> Duas passagens da *EE* confirmam a análise causal e explicitam quais são os elementos ativos na ação humana. Em *EE* II 6 1223a 4-9, lemos o seguinte: “Assim é claro que todas aquelas ações as quais o homem é princípio e controla são capazes de vir a ser ou não e, pelo menos com aquelas coisas que ele controla se são ou não são, está em seu próprio poder se elas vêm a ser ou não. De todas aquelas coisas que estão em seu próprio poder fazer ou não fazer, ele mesmo é a causa e todas as coisas das quais ele é a causa estão em seu próprio poder”. Ou seja, para Aristóteles “estar no poder do agente” é equivalente a “poder ser causado pelo agente”. “Deliberamos exclusivamente sobre aquilo que está em nosso poder”; portanto, “deliberamos exclusivamente sobre aquilo que pode ser causado por nós”. Depois de ter explicitado que razão (*logos*) e desejo (*orexis*), no caso do homem, estão entre os princípios ou causas naturais, o Filósofo afirma em *EE* II 8 1225a 25-27: “aquilo que está em nosso poder, sobre o que toda a questão depende, é aquilo que nossa natureza pode suportar; e aquilo que ela não é capaz de suportar e não está no escopo de nosso desejo natural ou de nossa razão natural, não está em nosso poder”.

remota”. O homem é “causa remota” de um objeto, quando esse objeto é considerado em relação à causalidade da espécie humana em geral. Em contraposição, o homem é “causa próxima” de um objeto, quando um objeto é considerado em relação à causalidade de um indivíduo ou grupo humano em particular. Assim, retomando o exemplo aristotélico, os lacedemônios são “causas remotas” do (possível) sistema político dos Citas, mas não são “causas próximas”<sup>169</sup>. De acordo com isso, a deliberação fica limitada àquilo que o homem pode causar como “causa próxima”. E isso significa que é possível deliberar somente sobre aqueles objetos dos quais o próprio sujeito é a “causa próxima”. Aristóteles expressa esse ponto dizendo que: “cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feitos por nós próprios”.

Ficou estabelecido até aqui que a deliberação só é possível sobre objetos que estão no poder do próprio sujeito de deliberação, isto é, aqueles objetos que podem ser causados tendo por causa próxima o próprio sujeito de deliberação. Mas o Filósofo percebe que isso ainda não é suficiente para a investigação e continua acrescentando mais determinações em relação àquilo que pode ou não ser objeto de deliberação. Em 1112a 34 – b11, lemos o seguinte:

De um lado, não há conselho sobre as ciências exatas e autônomas, por exemplo: sobre ortografia (não ficamos na dúvida sobre como um termo deve ser escrito); deliberamos, porém, sobre as coisas que ocorrem em nós mesmos, mas que não ocorrem sempre do mesmo modo (por exemplo: as da medicina e da arte de enriquecer, e mais sobre a navegação do que sobre a ginástica: tanto mais quanto menos for seu estado de exatidão.) do mesmo modo para os restantes: mais a respeito das opiniões do que das ciências; com efeito, ficamos mais em dúvida sobre elas. Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, onde o resultado é obscuro e o modo correto de agir é indefinido. E cercamo-nos de parceiros na deliberação em relação aos assuntos importantes, descrentes de nós mesmos como incapazes de discernir o que fazer<sup>170</sup>.

Vimos que o objeto de deliberação necessariamente tem que poder ser causado pelo próprio sujeito de deliberação enquanto causa próxima. Considerando com atenção o exemplo das ciências exatas e autossuficientes, descobrimos que

---

<sup>169</sup> Enquanto “causa remota”, qualquer membro da espécie humana pode tomar interesse pela constituição dos citas e deliberar teoricamente sobre ela; mas os agentes que são apenas causas remotas não podem deliberar praticamente – para deliberar praticamente é necessário ser “causa próxima” do objeto. Ou seja, a constituição dos citas está teoricamente aberta à deliberação de qualquer membro da espécie humana, mas está praticamente aberta à deliberação somente dos próprios citas.

<sup>170</sup> Tradução de Zingano modificada a partir da versão de Irwin.

nem tudo aquilo que pode ser causado pelo próprio sujeito de deliberação enquanto causa próxima é objeto de deliberação. Essa situação indica que a definição de objeto de deliberação ainda não foi alcançada, então seria válida a conversão de “todo objeto de deliberação é um objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima” em “todo objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima é um objeto de deliberação”. O exemplo da ortografia mostra que essa conversão não é válida. A validade da conversão é uma condição lógica da definição. Sendo assim, a definição de “objeto de deliberação” ainda não está completa. É preciso acrescentar mais uma determinação. Mas qual determinação? Como veremos logo a seguir, é uma determinação relativa ao conhecimento prático<sup>171</sup>.

O exemplo da ortografia serve para introduzir o ponto. A ação de escrever as letras de um nome por parte de alguém que já sabe escrever é um caso de “objeto que pode ser causado pelo sujeito enquanto causa próxima”, mas não é um caso de deliberação. A questão que imediatamente se impõe é: – Por que não é um caso de deliberação? E podemos respondê-la da seguinte maneira: – Por que a ação de escrever tem seu princípio em um conhecimento prático do sujeito. A ideia básica parece bastante simples: se o sujeito já sabe que e como deve fazer, então não há mais espaço algum para deliberar sobre o que e como fazer. Se alguém já sabe que e como deve praticar uma ação, então é absurdo que ainda delibere sobre que e como deve praticar essa ação – neste sentido, o conhecimento prático exclui a deliberação. Seguindo os exemplos, se alguém já sabe que, como e quando deve escrever, então essas coisas não podem ser objeto de deliberação. Por outras palavras, algo que é objeto de conhecimento prático não pode ser ao mesmo tempo objeto de deliberação (mas o objeto de conhecimento atual pode ter sido um objeto de deliberação). O conhecimento prático fecha os objetos à deliberação. Só há deliberação onde o conhecimento prático ainda não se instalou. A deliberação só opera onde permanecem dúvidas a respeito do que fazer, como fazer, quando fazer, etc. pode-se dizer que necessariamente a deliberação opera num ambiente de indeterminação epistêmica. Em *EN VI 1139a 14*, o Filósofo afirma que “ninguém delibera sobre aquilo que não pode ser de outro modo”; e em *1140b 26-29*, que:

---

<sup>171</sup> Num sentido bastante amplo: o conhecimento sobre o que fazer em determinada circunstância ou situação. O sujeito é princípio ou causa das ações e, em alguns casos, ele pode adquirir conhecimento sobre que, como e quando deve causar determinada ação, isto é, ele pode adquirir conhecimento prático.



Há duas partes da alma que têm razão. A *phronesis* é a virtude de uma delas, da parte que tem opinião; pois a opinião diz respeito, assim como a *phronesis*, àquilo que admite ser de outro modo.

Deliberação e opinião dizem respeito àquilo que pode ser de outro modo (em contraposição ao conhecimento, que tem por objeto justamente àquilo que não pode ser de outro modo). A deliberação é uma operação da parte racional da alma que tem opinião. Ora, “ser objeto de opinião” exclui “ser objeto de conhecimento”. Portanto, “ser objeto de deliberação” exclui “ser objeto de conhecimento”. A deliberação exige indeterminação epistêmica. Essa indeterminação epistêmica, por sua vez, tem que ter sua raiz na contingência do próprio objeto de deliberação.

Aristóteles diz que “deliberamos sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas de diferentes modos, em diferentes momentos – deliberamos sobre, por exemplo, a medicina e a arte de enriquecer”. Ou seja, há deliberação sobre aqueles objetos que podem ser causados pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, de diferentes modos, em diferentes momentos. A qualificação “de diferentes modos, em diferentes momentos”, adicionada por último, reflete a contingência do objeto de deliberação. Pode-se dizer que essa contingência do objeto é dupla, a saber: uma contingência ôntica e uma contingência temporal. É uma contingência porque num mesmo objeto de deliberação apresenta essencialmente múltiplas e distintas possibilidades de realização ou atualização; e é uma contingência temporal no sentido de que a manifestação futura do objeto (a deliberação necessariamente aloca seu objeto no futuro) não está determinada em relação à ocorrência do mesmo objeto no presente ou no passado. Como vimos mais acima, Aristóteles menciona em terceiro lugar em sua lista pretensamente exaustiva de coisas na natureza que ocorrem de modos diferentes, em diferentes momentos. Secas e chuvas, por exemplo, são caracterizadas por uma contingência ôntica, uma vez que existem múltiplas e distintas possibilidades de manifestação ou atualização para esses objetos; e também as secas e chuvas são caracterizadas por uma contingência temporal, uma vez que a ocorrência de tais fenômenos no presente ou no passado não determina a sua ocorrência no futuro<sup>172</sup>. Sendo assim, podemos considerar o objeto da deliberação como apresentando o mesmo tipo de contingência ôntica e temporal que caracteriza certos fenômenos naturais (secas e

<sup>172</sup> Lembremos que, para Aristóteles, o presente e o passado estão necessariamente determinados em relação ao ser (independente de os objetos serem contingentes ou não) enquanto que os objetos contingentes e futuros são indeterminados.

chuvas, por exemplo). Com efeito, se tomarmos um objeto de deliberação qualquer (uma ação corajosa, ou uma ação que restaura a saúde poderiam ser exemplos) veremos que, tal como as secas e as chuvas, esse objeto pode ser atualizado de múltiplos e distintos modos (uma mesma ação corajosa, por exemplo, pode ser constituída por sequências ou séries de movimentos completamente distintos sem deixar de ser uma ação corajosa) e sua ocorrência futura não está determinada em relação às suas ocorrências no presente ou no passado (praticar agora ou ter praticado antes uma ação corajosa não determina que essa mesma ação venha a ser no futuro). Ações corajosas ou ações que restauram a saúde são semelhantes a secas e chuvas, uma vez que em todos esses casos encontramos contingência ôntica e contingência temporal. Notamos a semelhança, mas qual a diferença? A diferença está no princípio ou na causa: secas e chuvas têm seu princípio na natureza, enquanto que ações corajosas ou curativas têm sua causa no próprio sujeito que delibera e age. Secas e chuvas são contingentes naturais que têm sua causa na natureza em geral. Ações corajosas e curativas são contingentes naturais que têm sua causa na natureza particular do homem<sup>173</sup>. É claro que o caráter contingente de secas ou chuvas, ações corajosas ou ações curativas não colocam em jogo a identidade desses objetos – nenhum desses objetos deixa de ser o que é em função de sua contingência natural. Por mais variegadas, imprevisíveis e surpreendentes que sejam as atualizações ou manifestações de chuvas e ações corajosas (pelo menos no mundo tal como contemplado por Aristóteles), nada disso pode mudar aquilo que permite que algo seja identificado como uma chuva ou como uma ação corajosa<sup>174</sup>.

Pode-se dizer que a chuva tem uma “essência natural”, enquanto que a ação corajosa tem uma “essência teleológica” (em geral, as condições de identidade das ações voluntárias são determinadas pelo fim que é o “em-vista-de-que” da ação – e todas as ações são em vista de outras coisas). A contingência natural não afeta a determinação da essência dos objetos, mas é a fonte da essencial determinação epistêmica desses objetos. É a contingência que impede que esses objetos sejam objetos de conhecimento (no sentido aristotélico) – eles podem ser apenas objetos

---

<sup>173</sup> Em certo sentido, o sujeito que delibera e age é uma causa natural, visto que desejo e razão/pensamento, os princípios da ação, estão naturalmente presentes naquele que delibera e age.

<sup>174</sup> Aqui nós temos um truísmo. Chuvas e ações corajosas ocorrem de diferentes modos, em diferentes momentos, mas isso não faz com que uma chuva não seja uma chuva, ou que uma ação corajosa não seja uma ação corajosa.

de opinião. Mas quando um objeto contingente tem sua causa natural na razão e no desejo humano, então esse contingente pode ser objeto de deliberação.

Estamos agora em posição de reformular a definição de “objeto de deliberação” da seguinte maneira: “Todo objeto de deliberação é um objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, de modos diferentes, em diferentes momentos”. E nós já mencionamos que um critério lógico que permite avaliar se certa definição foi completada ou não consiste em determinar se *definiens* e *definiendum* são conversíveis no contexto de uma universal afirmativa (por exemplo, podemos testar se a definição de “homem” como “animal racional” é completa, considerando as duas universais, “todo homem é um animal racional” e “todo animal racional é um homem”; a validade da conversão entre duas universais garante que a definição está completa). Parece útil utilizar esse critério para avaliar a definição de “objeto de deliberação”. Consideramos as seguintes universais afirmativas: “todo objeto de deliberação é um objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, de diferentes modos, em diferentes momentos” e “todo objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, de diferentes modos, em diferentes momentos é um objeto de deliberação”. Temos aqui um caso de conversão válida entre uma proposição que contém o *definiendum* como sujeito e o *definiens* como predicado e outra que contém o *definiens* como sujeito e o *definiendum* como predicado – a conversão é válida em virtude das duas proposições serem verdadeiras e poderem ser inferidas uma da outra, independentemente da ordem de inferência. Sendo assim, podemos dizer que está completa a definição de “objeto de deliberação”. A definição diz que “objeto de deliberação é o objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, de diferentes modos, em diferentes momentos”. Do nosso ponto de vista, a definição apresentada constitui a paráfrase mais adequada para aquilo que o texto aristotélico, em 1112b 2-4 registra como: “deliberamos, porém, sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas não ocorrem sempre do mesmo modo”.

Na sequência, Aristóteles dá exemplos de objetos que satisfazem a definição apresentada e também faz algumas comparações a partir de exemplos dados. As ações que devem ser praticadas ou evitadas por aqueles que efetivamente se dedicam à medicina ou à arte de enriquecer são exemplos claros e objetos de deliberação em conformidade com a definição apresentada. Com efeito,

as ações que são consideradas por um médico atuando num hospital ou um investidor atuando na bolsa de valores<sup>175</sup> são objetos que podem ser causados pelo próprio médico ou pelo próprio investidor, de modos diferentes, em diferentes momentos.

O Filósofo também compara a arte da navegação com a ginástica. Ele lembra que há muito mais espaço para a deliberação na navegação do que na ginástica. Mas qual a razão dessa diferença? Aristóteles indica que deliberação é conhecimento prático<sup>176</sup> estão numa relação inversamente proporcional – quanto mais de um, menos de outro. Agora, ações que são causadas pelo próprio agente de modos diferentes, em diferentes momentos, não podem ser objetos de conhecimento prático – elas são contingentes e o contingente é objeto de opinião, não de conhecimento. As ações que podem ser objeto de conhecimento prático são aquelas causadas pelo próprio agente, mas que ocorrem sempre do mesmo modo.

Por outras palavras, as ações que se apresentam como objeto de deliberação são epistemicamente indeterminadas, em contraposição às ações que são objeto de conhecimento prático e, portanto, epistemicamente determinadas. Assim, quanto maior o espaço de deliberação em certa atividade, menor o espaço de conhecimento prático e vice-versa. A navegação é uma atividade onde há um espaço decisivo e ineliminável para a deliberação, embora ela possa envolver extensos conhecimentos práticos. Já a ginástica é uma atividade baseada principalmente em conhecimentos práticos, embora possa envolver deliberação em algumas situações. Observa-se que a diferença no “estado de exatidão” entre navegação e ginástica provém da natureza dos objetos considerados por cada uma e não do desenvolvimento histórico dessas atividades. Com efeito, os ginastas têm um grau maior de conhecimento prático (e, portanto, menor espaço para deliberação) dentro de sua disciplina em relação aos navegadores, não porque eles são mais aptos ou mais ciosos ou superiores em qualquer sentido, mas porque seus objetos têm determinada natureza. As principais ações que devem ser praticadas por um ginasta, enquanto ginasta, formam um conjunto de objetos que podem ser causados pelo próprio ginasta e ocorrem sempre do mesmo modo. Isso significa que o conjunto das principais ações que devem ser praticadas pelo ginasta é estável a

---

<sup>175</sup> Estilizando um pouco o exemplo dado por Aristóteles.

<sup>176</sup> O texto fala em “estado de exatidão”. Mas, neste contexto, e de acordo com nossa leitura, falar do “estado de *akribia* de uma atividade”, equivale a falar do “estado de conhecimento prático dessa atividade”.

ponto de ser tomado como objeto de conhecimento prático. Numa competição importante, por exemplo, um ginasta não delibera sobre que e como executar a sequência de movimentos exigida por certa prova; do contrário, ele procura executar com a maior perfeição possível uma rotina de movimentos previamente tomada como objeto de conhecimento prático. Pode-se dizer que um ginasta executa uma rotina de ações estereotipadas. O marinheiro ou navegador está numa situação bem diferente. Durante uma navegação, ele já dispõe do conhecimento prático sobre, por exemplo, a ação de içar as velas, mas isto não o dispensa de, a cada vez que as circunstâncias demandarem, ter que deliberar sobre que, como e quando deve içar as velas. A ação de içar as velas de certa embarcação é por si mesma uma ação estereotipada (e, portanto, pode ser objeto de conhecimento prático: alguém pode saber ou não saber içar as velas da embarcação). Contudo, o içar as velas a cada vez pode promover fins distintos e até mesmo opostos – o içar as velas nas mais das vezes serve para por de forma segura a embarcação em movimento ou aumentar a sua velocidade; mas, se o vento estiver soprando em sentido contrário, então o içar as velas pode promover os fins opostos, diminuir a velocidade ou desestabilizar a embarcação. Isso equivale a dizer que o içar as velas (a mesma ação estereotipada) pode realizar ações distintas ou contrárias. A partir disso, podemos perceber que o conjunto das principais ações para o navegador é formado por ações contingentes que são realizadas em alguns casos por meio de ações estereotipadas. O navegador delibera sobre que, como e quando colocar a embarcação em movimento ou aumentar sua velocidade e, algumas circunstâncias, colocar a embarcação em movimento ou aumentar sua velocidade consiste em içar as velas; em outras circunstâncias, pode consistir em baixar as velas. Ou seja, “colocar a embarcação em movimento” ou “aumentar a velocidade da embarcação” são ações que podem ser causadas pelo próprio navegador, mas de modos diferentes, em diferentes momentos. Neste sentido, o conjunto das principais ações que são consideradas por um navegador atuando é formado por ações contingentes e que, portanto, não podem ser objetos de conhecimento prático.

Sempre haverá dúvida sobre o que é realizado em cada circunstância pela ação estereotipada de içar as velas. É evidente que na navegação há um espaço decisivo e ineliminável para a deliberação, embora ela envolva também conhecimento prático (o bom navegador não é aquele que demonstra *akribia* ao içar as velas, mas aquele que delibera e discerne o que é realizado ou promovido em

cada circunstância pelo içar as velas).

O Filósofo observa ainda que a relação inversamente proporcional entre deliberação e conhecimento prático é válida em todas as áreas de atividade onde se possa distinguir entre objetos de opinião e objetos de conhecimento. Em atividades caracterizadas principalmente por ações contingentes que são objeto de opinião, a deliberação está em primeiro plano e subordina os objetos de conhecimento prático (por exemplo, a navegação). Já em atividades caracterizadas principalmente por ações estereotipadas que são objetos de saber, o conhecimento prático está em primeiro plano e subordina os objetos de deliberação (por exemplo, na ginástica). Pode-se dizer que se as principais ações de uma atividade qualquer são objeto de opinião (por exemplo, na navegação) então estamos em dúvida sobre elas e necessitamos deliberar para desempenhar essa atividade; agora, se as principais ações de uma atividade são objeto de saber (por exemplo, na ginástica), então temos certeza sobre elas e não necessitamos deliberar para desempenhar essa atividade. Essa generalização é expressa de forma um tanto elíptica por Aristóteles, quando escreve: “Do mesmo modo para os restantes: mais a respeito das opiniões do que das ciências; com efeito, ficamos mais em dúvida sobre elas”. O grau de dúvida indica o grau de deliberação que é demandado por uma atividade qualquer. Dúvida é sinal claro de indeterminação epistêmica. E indeterminação epistêmica é condição necessária da deliberação. Quanto mais dúvida, maior espaço para deliberação e menor para conhecimento prático.

É possível deliberar exclusivamente sobre objetos que podem ser causados pelo sujeito de deliberação, de modos diferentes, em momentos diferentes. O deliberar é sobre objetos que vão ocorrer sempre do mesmo modo. O deliberar é sobre ações contingentes. A glosa aristotélica sobre este ponto é o seguinte: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, onde o resultado é obscuro e o modo correto de agir é indefinido”. Ou seja, os objetos de deliberação são ações que ocorrem nas mais das vezes (*hos epi to polu*), sendo que não é possível determinar previamente e fora de contexto por quais meios essas ações serão realizadas em cada circunstância (“é obscuro como resultado” – isto é, essas ações são indeterminadas do ponto de vista ôntico, uma vez que podem ser realizadas em suportes distintos ou mesmo contrários) e, em consequência disso, também não é possível determinar previamente e fora de contexto que, como e quando um agente deve ser a causa para que essas ações sejam realizadas (“o

modo correto de agir é indefinido” – isto é, em consequência da contingência ôntica e da indeterminação epistêmica dessas ações, o agente precisará investigar e determinar em cada situação particular aquilo que, estando em seu poder fazer ou não fazer, realiza essas ações; a indeterminação no modo de agir é uma consequência direta da indeterminação que está na própria coisa). Talvez possamos esclarecer mais o ponto, apelando para o exemplo da navegação.

Um navegador delibera sobre ações como “por a embarcação em movimento” e “aumentar a velocidade da embarcação”. Esses objetos de deliberação do navegador são casos de ações *hos epi to polu*. “Por a embarcação em movimento” e “aumentar a velocidade da embarcação” são ações *hos epi to polu* porque são ações que podem ser realizadas em suportes distintos ou mesmo contrários. “Aumentar a velocidade da embarcação” é algo que nas mais das vezes se realiza ao içar as velas, mas é também algo que pode ser realizado num suporte completamente distinto (remando, por exemplo) ou mesmo num suporte contrário (baixar as velas para aproveitar as correntes marítimas), dependendo das circunstâncias. “Aumentar a velocidade da embarcação” é uma ação contingente e, portanto, epistemicamente indeterminada (a sua determinação ôntica e epistêmica só pode ocorrer dado algum contexto particular). Em virtude disso, é indefinido o que deve fazer ou está indeterminado o modo correto de agir do navegador – com efeito, ele não tem como saber de antemão se num dado contexto o içar as velas irá realizar ou não a ação de “aumentar a velocidade da embarcação”. As dúvidas inelimináveis em relação ao modo correto de agir na navegação são indícios evidentes do amplo e decisivo espaço ocupado pela deliberação nesse tipo de atividade.

Em geral, deliberação tem por objeto ações *hos epi to polu*, isto é, ações que podem ser causadas pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima, mas que podem ser realizadas por suportes distintos ou contrários, dependendo de cada contexto particular. Em contextos onde a deliberação sobre ações *hos epi to polu* está relacionada a assuntos de grande importância, dado o alto grau de dúvida e incerteza envolvido, os agentes procuram “reforçar” a própria capacidade de deliberação através da colaboração com outros sujeitos deliberadores. De acordo com Aristóteles, o fato de buscarmos o apoio dos companheiros em deliberações sobre assuntos importantes é sinal de que compreendemos que a natureza dos próprios objetos de deliberação em geral é a fonte das dúvidas relativamente ao que

fazer. A única maneira de afastar ou dirimir dúvidas sobre como agir em determinado contexto é deliberando. Ao compartilhar a deliberação com outros sujeitos, nós podemos aumentar e melhorar nossas capacidades de investigar, analisar e determinar o que fazer em cada situação. Já que as dúvidas surgem a partir da própria natureza do objeto de deliberação, podemos atenuar o impacto das dúvidas que surgem em relação a assuntos importantes, não tentando modificar a natureza ou o objeto (o que é impossível), mas aumentando e otimizando a capacidade de operação de nossa deliberação (quando não acreditamos ser capazes de discernir o que fazer em determinada situação e o assunto é importante, então naturalmente procuramos os companheiros, buscando com isso ampliar e melhorar nossa própria capacidade individual de deliberação que se mostrou insuficiente).

Resumindo, o resultado importante obtido por Aristóteles até aqui consiste numa definição completa de “objeto de deliberação”. Objeto de deliberação é todo aquele objeto que pode ser causado pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima e que ocorre no registro das predicções *hos epi to polu*.

Na sequência de *EN III*, Aristóteles escreve o seguinte:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápido e mais belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. De fato, o homem que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como uma construção geométrica (é patente que nem toda investigação é uma deliberação, como as investigações matemáticas, mas toda deliberação é uma investigação) e o termo último da análise é o primeiro na execução. Caso se deparem com algo impossível, suspendem a investigação; por exemplo, se for preciso dinheiro, mas não se é capaz de ganhá-lo; caso se revele possível põem-se a agir. São possíveis aquelas coisas que ocorrem por nós mesmos, pois as coisas feitas pelos amigos são em um certo sentido feitas por nós mesmos: o princípio está em nós. Investiga-se ora os instrumentos, ora sua utilização; também nos restantes, investiga-se ora por qual meio, ora como ocorrerá ou através de quê<sup>177</sup>.

Este texto mostra que, depois de ter definido o objeto de deliberação, o Filósofo passa à tarefa de descrever o modo como se dá a operação de deliberação sobre o objeto assim definido.

---

<sup>177</sup> *EN III* 1112b 11-31.



A descrição do modo de operar da deliberação toma como ponto de partida uma tese fundamental (que se delibera numa parte negativa e noutra positiva), a saber: “não é possível deliberar sobre os objetos *qua* fins, mas é possível deliberar somente sobre os objetos *qua* coisas que conduzem ou promovem ou realizam os fins”. Isto quer dizer que a deliberação opera única e exclusivamente sobre os possíveis objetos de deliberação que podem ser tomados (ou qualificados) como coisas que conduzem ou promovem ou realizam os fins, pressupondo necessariamente um objeto que é um fim e não é mais possível de deliberação. A deliberação é necessariamente sobre os objetos *qua* meios (para algum fim posto). É impossível deliberar sobre os objetos *qua* fins (portanto, os objetos *qua* fins terão que ser objetos de outra capacidade da alma).

Agora, é preciso observar que os predicados “ser meio” e “ser fim” são relativos a contextos de deliberação determinados (que são partes de atividades práticas humanas determinadas) e que aquilo que define esses predicados, nesses contextos, é uma ou outra interpretação (entre duas possíveis) da relação “ser-em-vista-de-que” (*to hou heneka*)<sup>178</sup>.

Vamos tentar reconstruir (de modo resolutamente anacrônico) o ponto. Se o predicado relacional “em-vista-de” é o que define o domínio prático, então podemos definir “ser meio” e “ser fim” no contexto de uma deliberação qualquer do seguinte modo:

- (i) “ser meio” (nesse contexto de deliberação determinável significa “ser um objeto ao qual se aplica a relação ‘em vista de’, sob a condição de que essa relação seja interpretada como irreflexiva, assimétrica e transitiva”. Ou seja, se A é um meio num contexto de deliberação, então é verdade que nesse contexto: (1) “A não é em vista de A”; (2) “Se A é em vista de B, então B não é em vista de A”; e (3) “Se A é em

---

<sup>178</sup> Ao que tudo indica, em Aristóteles, a relação “ser-em-vista-de-quê” é responsável por (nada mais, nada menos que) instaurar o domínio prático. “O predicado relacional ‘ser-em-vista-de’ é um predicado necessário para absolutamente todo objeto prático”; ou que: “Uma condição necessária para que um objeto seja considerado um objeto prático é que ele seja impossível relatar na relação ‘ser-em-vista-de’. Nesse sentido, o *to hou heneka* aristotélico é a relação fundamental que define o domínio prático. A nossa proposta pode ser sustentada a partir de *De Anima* III 10, onde o Filósofo diz que o tipo de intelecto que é capaz de produzir movimento é o intelecto prático, ou seja, aquele tipo de intelecto que opera ‘em vista de algo’; ele diz também que todo desejo opera “em vista de algo”; e de *EN* VI, onde ele diz que os princípios da *prohairesis* são exatamente “o desejo e o raciocínio em vista de algo” (Cf. 1139a 32-33).

vista de B e B é em vista de C, então A é em vista de C”.

- (ii) “ser fim” (nesse contexto de deliberação determinado) significa “ser um objeto ao qual se aplica a relação ‘em vista de’, sob a condição de que essa relação seja interpretada como reflexiva, anti-simétrica e transitiva”. Ou seja, se F é um fim num contexto de deliberação, então é verdade que nesse contexto: (1) “F é em vista de F”; (2) “Se F é em vista de G e G é em vista de F, então F é idêntico a G”; e (3) “Se F é em vista de G, G é em vista de H e F é em vista de H, então F é idêntico a H”.

A tese fundamental de Aristóteles é que a deliberação opera única e exclusivamente sobre os objetos aos quais se aplica o predicado “ser meio” (em cada contexto de deliberação determinado), e que essa operação pressupõe um, e somente um, objeto ao qual se aplica o predicado “ser fim” (em cada contexto de deliberação determinado), sendo que tal objeto é objeto para uma outra capacidade (que não a deliberação).

Um campo de deliberação qualquer é formado por um conjunto de objetos aos quais se aplicam o predicado “ser meio”, pressupondo um único objeto (“fim último” ou “bem”) ao qual se aplica o predicado “ser fim”, mas que não é objeto de deliberação. É a identificação do objeto ao qual se aplica “ser fim” que é responsável por estruturar um campo de deliberação determinado, uma vez que é referência a esse objeto único que são definidas as aplicações do “em vista de” dentro desse campo. (Por exemplo: na estratégia o fim último ou o bem é a vitória, e tudo que é objeto de deliberação na estratégia, é um possível meio para a vitória. Supondo que “a condução adequada do cavalo na batalha” seja o fim da cavalaria, que é promovido pelo fim da selaria, (“a produção de arreios adequados”) tomado como meio, segue-se que se o fim da cavalaria é um meio para a estratégia, então o fim da cavalaria é também um meio para a estratégia. Ou seja, é o fim último que define um campo de deliberação dado que é em referência a ele que se estrutura todas as relações de subordinação entre os fins de cada uma das atividades inferiores que podem comparecer como meios para uma atividade superior). Deliberar é encontrar os objetos que são meios para fins determinados (postos por outra capacidade que não a deliberação). Se a deliberação é sobre os meios que conduzem os fins e não

há deliberação sobre os fins, então os fins devem ser objeto de outra capacidade. Em Aristóteles, a capacidade de por fins (e, portanto, a capacidade de produzir movimento, já que todo movimento é em busca de um fim) é designada como *orexis* (a *orexis* se divide em três espécies, *epithimia*, *thimos* e *boulesis*, em conformidade com o tipo específico de fim que pode ser posto por cada uma delas). Assim, a operação da deliberação necessariamente exige a operação do desejo (*orexis*)<sup>179</sup>. Mas por que é assim? Por que a deliberação fica restrita aos meios e não pode operar sobre os fins? Por que os fins têm que ser objeto de outra capacidade que não a deliberação? O Filósofo irá encaminhar respostas para essas questões a partir da análise de exemplos provenientes da medicina, da retórica e da política.

Contudo, antes de considerar essa análise, vamos lembrar um ponto do argumento aristotélico que contrastou *prohairesis* e querer e relaciona-se com a tese de que “a deliberação não é sobre os fins, mas sobre o que conduz aos fins”. Em 1111b 26-27, lemos que: “o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim”. Nós já vimos que Aristóteles rejeita a identificação do querer como sendo o gênero da *prohairesis*, baseado no fato (lógico-linguístico) de que há certas coisas que são ditas do querer (a saber, ser sobre os fins) que não são ditas da *prohairesis* – no exemplo aristotélico em 1111b 27-29, “queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes”. Aplicando o *dictum de omni et nullo*: se há certas coisas que podem ser ditas de A (querer) e não podem ser ditas de B (*prohairesis*), então A não está como um todo em B; e se A não está como um todo em B, então é impossível que A seja do gênero de B. Agora, se C (deliberação) é a diferença específica de B, então não há nada que não se possa dizer de B e que se possa dizer de C. Em geral, se uma espécie pertence a um gênero, então não há nada que não se possa predicar dessa espécie e que se possa predicar da diferença que isola essa espécie dentro desse gênero (por exemplo: se a espécie homem pertence ao gênero racional, então é obvio que não há nada que não se possa predicar da espécie homem e que se possa predicar da diferença racional, uma vez que é precisamente a diferença racional que isola a espécie homem dentro do

---

<sup>179</sup> Como diz Aristóteles, em *De Anima* III 10 433a 22-25 “o intelecto não parece produzir movimento sem desejo (pois querer é uma forma de desejo e quando alguém é movido de acordo com o raciocínio, é também movido de acordo com o seu querer).

gênero racional). A relação (lógico-linguística) que se aplica ao gênero e à espécie, aplica-se também à espécie e à diferença. De acordo com isso, se a deliberação é a diferença específica da *prohairesis* e “ser sobre os fins” é um predicado que não se aplica à *prohairesis*, então segue-se que “ser sobre os fins” é um predicado que não se aplica à deliberação. Se foi mostrado que a *prohairesis* não é sobre os fins, então é absolutamente impossível que a deliberação seja sobre os fins.

Os exemplos aristotélicos são os seguintes: nenhum médico atuando enquanto médico delibera sobre aquilo que é o fim da medicina (a cura enquanto restauração da saúde); nenhum orador atuando enquanto orador delibera sobre aquilo que é o fim na retórica (persuadir por meio do discurso); e nenhum político atuando enquanto político delibera sobre aquilo que é o fim (confecciona uma boa constituição, se isso significa realizar o bem comum dos cidadãos). Médicos, políticos e oradores não deliberam sobre os fins de seus respectivos campos de deliberação, mas tendo posto um fim (pelo desejo racional ou querer), investiga de que maneira e através de que coisas esse fim poderá ser alcançado ou realizado. A deliberação desses sujeitos opera exclusivamente sobre um conjunto de objetos que podem ser meios para o “fim último” ou “bem” assumido em cada atividade (esses objetos são necessariamente ações particularidades contingentes futuras que podem ser causadas pelos sujeitos de deliberação). Quando um sujeito de deliberação está atuando, ele delibera passando por dois estágios básicos (em ordem): (1) há vários meios possíveis que realizam o fim assumido e, então, há ainda necessidade de deliberar para encontrar qual dentre esses meios realiza o fim de forma mais rápida e bela. Tendo concluído o estágio (1), ele passa para o estágio (2) há um único meio disponível que realiza o fim assumido e, então, há ainda necessidade de deliberar para determinar o modo pelo qual esse meio único realiza o fim e através de que meio, por sua vez, esse próprio modo é alcançado. Deve-se observar que o estágio (2) só se completa (completando com isso a operação da deliberação) quando o deliberador descobre a “primeira causa” que faz vir a ser o fim assumido – quando ele descobre determinada ação particular contingente futura, que pode ser causada por ele enquanto causa próxima, a partir do presente, e cuja realização coincide com a realização do fim assumido<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> De acordo com os exemplos: o médico delibera até encontrar algo que ele possa fazer a partir de agora, cuja execução é a realização particular do fim universal assumido – ele delibera até encontrar a ação particular que ele mesmo pode praticar a partir de agora (dadas as

A descoberta ou identificação da “primeira causa” é o “ponto final”, aquilo que marca o término ou completude da operação de deliberação. A identificação da “primeira causa” é a última coisa que ocorre na ordem da deliberação, é o seu termo último. O objetivo principal de toda e qualquer deliberação é identificar a “primeira causa”. O critério que permite julgar se uma deliberação é ou não bem sucedida consiste em saber se ela alcançou ou não o seu término (a ação particular que pode ser praticada pelo deliberador e promove ou realiza o fim assumido). Aristóteles afirma que esse processo de deliberação é análogo ao processo de investigação e análise que ocorre na abordagem de um problema de construção na geometria. Se um geômetra está investigando e analisando como pode construir certa figura geométrica que ele ainda não sabe construir e, depois de algum esforço, descobre ou identifica uma figura geométrica (mais simples) que ele mesmo sabe construir e a partir da qual é possível construir a figura geométrica que ele não sabe construir (quando ele descobre a “primeira causa” dessa figura), então está completo o processo de investigação e análise e ele passa a construir essa figura. O Filósofo comenta que essa analogia entre deliberação e construção geométrica é perfeitamente adequada, uma vez que é verdade que: “toda deliberação é investigação; mas nem toda a investigação é deliberação”. Ou seja, a razão da adequação da analogia se encontra no fato de que tanto “deliberação” como “construção geométrica” são espécies dentro do gênero “investigação”. Nas duas espécies de investigação vale que “o termo último na análise é o primeiro na execução” (a ação particular contingente futura que está no poder do deliberador, na deliberação; a construção da figura geométrica já conhecida, a partir da qual surgirá a figura geométrica cujo modo de construção era desconhecido, na geometria).

Aristóteles também afirma que, em ambos os casos, a investigação e a análise cessam imediatamente quando se chega a “algo impossível” (ações que não podem ser praticadas pelo deliberador apresentam-se como os únicos meios para realizar o fim assumido, na deliberação; figuras geométricas que o próprio geômetra não é capaz de construir, na geometria). Tanto na deliberação como na construção

---

circunstâncias, cuja realização consiste numa exemplificação do bem, a saúde, que é o fim último “em vista de que” tudo é feito na medicina). O orador delibera até encontrar a ação particular que ele mesmo pode praticar a partir de agora, dadas as circunstâncias, cuja realização numa exemplificação do bem, a persuasão, que é o fim último “em vista de que” tudo o mais é feito na retórica. O político delibera até encontrar a ação particular a ação particular que ele mesmo pode praticar a partir de agora, dadas as circunstâncias, cuja realização consiste numa exemplificação do bem, o bem comum dos cidadãos, que é o fim último “em vista de que” tudo o mais é feito na política.

geométrica, se a investigação e a análise determinam algo como “possível” então se passa a fazê-lo (a ação que foi determinada como “possível” pela deliberação, passa a ser praticada; a figura geométrica já conhecida, passa a ser construída). Mas alguém poderia perguntar o que é “possível”, nesse contexto. O Filósofo oferece uma definição de “possível”: “são possíveis aquelas coisas que ocorrem por nós mesmos” (incluindo-se aí as coisas que ocorrem por meio da influência que exercemos em nossos amigos), isto é, são possíveis aquelas coisas cujo “princípio está entre nós”. Uma ação possível para um deliberador é uma ação particular contingente futura que pode ser causada por ele próprio enquanto causa próxima a partir de agora. Nessa figura possível para um geômetra é essa figura geométrica que ele próprio pode construir a partir do conhecimento matemático de que ele já dispõe.

Até aqui, portanto, a deliberação aparece como uma capacidade geral de investigar e avaliar os meios para um fim assumido, que se completa quando alcança a determinação do meio particular possível (no sentido especificado) cuja realização consiste numa exemplificação do “fim último” responsável pela individuação e estruturação de certo campo de atividade. Toda deliberação, num certo sentido bastante geral, é uma capacidade de investigar e descobrir o meio possível que é efetivamente em vista do “fim assumido” (que conduz ou promove ou realiza o fim assumido) dadas certas circunstâncias. Por conseguinte, deliberar não pode ser identificado com “o ato de pesar razões rivais”, mas pode ser identificado enquanto “o ato de investigar e determinar qual meio possível, em dado contexto, promove um fim previamente posto pelo desejo (vale lembrar que o desejo envolvido na deliberação, quando se trata da *prohairesis*, é o querer; e o querer é uma forma de *orexis* que tem seu assento na parte racional da alma<sup>181</sup>). No contexto da *prohairesis*, a deliberação não é uma atividade de determinar o meio particular (a ação possível) que conduz a ou promove ou realiza um fim posto pelo querer.

Pode-se dizer também que a deliberação é a capacidade de investigar e determinar o “termo médio” num silogismo prático, no sentido de que a ação particular descoberta pela deliberação é aquilo que ocupa a posição intermediária entre o querer um fim universal e desejar algo particular possível. Quando o

---

<sup>181</sup> Em *De Anima* III 9, Aristóteles afirma que na parte racional da alma haverá querer e na parte irracional haverá apetite e ímpeto; e também que “se a alma é tripartite, então haverá desejo em cada uma das partes”. (Cf. 432b 5-7). Isso parece deixar claro que a posição de Aristóteles em relação à razão prática não é humeana.

processo de deliberar tem início, a força desiderativa do querer um universal fica suspensa até que o pensamento descubra qual a ação articular dentre as possíveis efetivamente promove ou realiza o fim posto pelo querer; depois que o pensamento descobre a “primeira causa” o meio possível, ele prescreve que isso seja executado; para completar o raciocínio prático, a razão redireciona a força desiderativa do querer em relação ao fim (representado na premissa universal) para a execução da ação (a conclusão), usando como canal de transmissão o reconhecimento prévio de que essa ação particular instancia ou exemplifica o fim universal (ou seja: o querer põe o fim universal, a deliberação investiga e determina o meio particular que realiza o fim universal, e, portanto, o desejo pelo universal é transmitido racionalmente para o meio particular. O silogismo prático é um mecanismo de transmissão racional do desejo, que pressupõe o término da deliberação. Se a deliberação for abortada, então o silogismo também será abortado).

Assim, deliberação e silogismo prático são processos distintos, embora intimamente relacionados. Com efeito, a operação do silogismo prático pressupõe o término da operação de deliberação para se realizar. O silogismo prático é um instrumento para reinvestir racionalmente o querer universal numa ação particular possível, usando como “termo médio” a determinação prévia dessa mesma ação pela deliberação como o particular que instancia o universal. A *prohairesis* é o princípio ou causa eficiente da ação que é a conclusão do silogismo prático de um agente virtuoso – portanto, ela necessariamente pressupõe que a deliberação já tenha alcançado o seu término (uma vez que só se chega à conclusão do silogismo prático, pressupondo que o termo médio esteja previamente determinado). A deliberação encontra o “termo médio” do silogismo prático e é precisamente esse fato que sustenta a racionalidade do desejar uma ação particular possível. O silogismo prático mostra que é absolutamente racional desejar a ação particular possível, uma vez que ela foi previamente determinada pela deliberação como o meio particular que realiza o fim universal. A *prohairesis* é um desejo racional de causar uma ação particular possível. Podemos observar ainda que a “forma lógica geral” do silogismo prático (que tem por conclusão uma ação por *prohairesis*) é composta por uma premissa maior universal (querer o fim universal), uma premissa menor particular (a determinação do particular que realiza o universal da maior) e uma conclusão particular (a mesma ação que foi descoberta pela deliberação, com a diferença de que agora ela é causada a partir do reinvestimento racional da força

desiderativa, que tem sua origem no fim universal e que fica suspenso durante o tempo em que a deliberação não se concluiu. No caso da ação virtuosa por *prohairesis*, esse esquema lógico é invariável – sempre temos uma premissa maior universal, uma premissa menor particular e uma conclusão particular. (Daí que parece ser correto dizer que o pensamento aristotélico no que concerne à razão prática é “particularista” – todas as operações da razão prática envolvem a consideração de premissas particulares e todas as conclusões da razão prática são particulares). Deliberar consiste em investigar e encontrar certo particular que instancia o fim universal assumido pelo pensamento prático como o “em vista de que”. A *prohairesis* consiste em desejar uma ação particular, em consequência dessa ação particular ter sido determinada pela deliberação como o meio particular que realiza o fim universal. Como vimos, em *EN VI 2*, o Filósofo indica que pensamento e verdade prática consistem numa espécie de harmonia entre desejo e razão<sup>182</sup>. Mas como se dá essa harmonia? Essa harmonia se dá no caso da *prohairesis* (embora não exclusivamente) e consiste numa articulação de *orexis* e *doxa* por meio da deliberação – a *orexis* dirigida a um fim universal é redirecionada racionalmente como *orexis* dirigida a uma ação particular, sendo que esse redirecionamento racional da *orexis* é sustentado pela *doxa* que resultou da deliberação e tem como objeto a ação particular que realiza o fim universal. A *prohairesis*, a causa eficiente da ação que conclui um silogismo prático, pode ser vista como o desejo deliberado por um particular, desejo que se aplica racionalmente ao particular em função do mesmo ter sido determinado por deliberação como uma instância legítima do fim universal visado pelo querer.

Agora vamos voltar ao texto da *EN III* que trata da deliberação. Em 1112b 31-1113a 14, lemos o seguinte:

---

<sup>182</sup> Em 1139a 23-26, ele escreve: dado que a *prohairesis* é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto – se a *prohairesis* for virtuosa – e que o raciocínio afirme ao menos coisas que o desejo procura.



O homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmas; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. Também não são objeto de deliberação os singulares; por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como deve, pois são de domínio da sensação. Se sempre se tiver que deliberar, ir-se-á ao infinito. O Objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi discriminado como resultado de deliberação. Cada um para de investigar como agirá quando traz a si-próprio o princípio e dentro de si-próprio a parte condutora; pois esta é a parte que escolhe por deliberação. Isto fica também evidente pelas constituições antigas, que Homero contou em poemas, pois os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido por deliberação. Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente ao querer. Fique, assim, dito em grandes linhas o que é a escolha deliberada, sobre que coisas incide e que concerne às coisas que conduzem aos fins<sup>183</sup>.

No movimento inicial da passagem, o Filósofo recapitula alguns pontos importantes: (i) o homem é causa próxima das ações (isto é, ele é um princípio do ser ou não ser das ações); (ii) a deliberação toma por objeto exclusivo um conjunto de ações que podem ser causadas pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima (isto é, a deliberação só opera sobre as ações que estão no poder do agente fazer ou não fazer); (iii) todas as ações que podem ser causadas pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima são objetos dos quais se predica “ser em vista de”, interpretando necessariamente essa relação como irreflexiva, assimétrica e transitiva (isto é, todas as ações particulares contingentes que estão no poder do sujeito de deliberação são meios possíveis para algum fim posto); tendo em vista o que foi dito, segue-se que: (iv) é impossível que o fim seja objeto de deliberação, uma vez que a ele se aplica a relação “em vista de”, interpretada necessariamente como reflexiva, anti-simétrica e transitiva; e que: dado que os elementos mais básicos na deliberação são meios e fins e que a deliberação não pode ser sobre os fins, mas os pressupõe (porque os fins não satisfazem uma condição que deve ser satisfeita por todo possível objeto de deliberação, a saber, ser um objeto ao qual se aplica a relação “em vista de”, interpretada como irreflexiva, assimétrica e transitiva – os fins são, num contexto de deliberação, objetos de *orexis*), então a deliberação é necessariamente sobre os meios.

---

<sup>183</sup> Tradução de Zingano modificada a partir da tradução de Irwin.

Na continuação da passagem, Aristóteles introduz um ponto novo. Os singulares (ou particulares) sensíveis que compõem determinado contexto de deliberação não são objeto de deliberação, uma vez que as opiniões sobre eles são controladas pela percepção sensível. Se não fosse assim (se os particulares sensíveis também fossem possíveis objetos de deliberação), então a operação de deliberação se estenderia *ad infinitum*. Isto quer dizer que assim como todo campo de deliberação tem um limite superior (marcado pela impossibilidade de deliberar sobre o fim último ou bem que estrutura as relações de subordinação entre os meios dentro de determinado campo de deliberação), tem também um limite inferior (marcado pela impossibilidade de tomar os particulares que compõem certo contexto de deliberação). Os objetos que ultrapassam o limite superior da deliberação são tomados como objetos pelo desejo; já os objetos que ficam aquém do limite inferior da deliberação são tomados pela percepção sensível. A deliberação opera num campo bem determinado, pressupondo as operações do desejo (no limite superior) e da percepção sensível (no limite inferior). Se a deliberação não fosse limitada desse modo duplo, se faltassem os dois limites ou só um ou outro deles, a consequência para a deliberação seria fatal (um destrutivo *regresso ao infinito*).

O Filósofo sustenta que o objeto de deliberação e o objeto de *prohairesis* são idênticos, exceção feita ao fato que o objeto de *prohairesis* já está determinado. O objeto de *prohairesis* é uma ação particular possível e que se reinveste a força desiderativa proveniente em, primeiro lugar do querer – dirigido a um fim universal, sendo que esse objeto foi previamente tomado por uma *doxa* deliberada que o determinou como o particular que instancia ou realiza o universal – essa *doxa* deliberativa é o que torna racional o redirecionamento da força desiderativa dirigida em primeiro lugar do fim universal para o meio particular (a ação). Um agente que quer um universal, investiga e determina um particular que realiza esse universal e, portanto, deseja o particular tomado previamente por deliberação. A deliberação investiga e descobre o “termo médio” entre querer o fim e desejar o particular, tornando racional a transmissão do desejo que ocorre na *prohairesis*. Para que a *prohairesis* entre em cena, é preciso que a deliberação já tenha chegado ao seu término. A *prohairesis* sabe (no sentido prático) que é perfeitamente racional desejar o particular, uma vez que a deliberação determinou previamente esse particular como uma instância do fim universal visado pelo querer.

Nós já vimos que a deliberação para ou quando chegou a algo impossível (ela é abortada) ou quando chegou a algo possível (ela é completada). Agora Aristóteles acrescenta que (pelo menos no caso da ação por *prohairesis*) não basta que a causa da ação particular seja meramente trazida ao próprio agente, mas ela tem que ser trazida à “parte condutora” do agente (ou seja, à parte racional da alma do agente). A deliberação do agente que age por *prohairesis* só pára quando determina que a ação particular tem sua origem na parte racional de sua alma (naturalmente, a “parte condutora”). O filósofo diz que isso fica evidente a partir das antigas formas de organização política, onde os reis (que correspondem à “parte condutora” da alma) escolhiam por deliberação aquilo que o povo (que corresponde às partes inferiores as alma, estritamente ligadas ao corpo) deveria executar.

Por fim, Aristóteles oferece uma definição para “objeto de *prohairesis*” (“objeto de *prohairesis* é objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder”) e sugere que a partir daí se deriva uma definição para “*prohairesis*” (“*prohairesis* é o desejo deliberativo do que está em nosso poder”). A *prohairesis* é o desejo deliberativo aplicado àquilo que pode ser causado pelo agente enquanto causa próxima (uma ação possível contingente futura), porque discriminado por deliberação um particular, o agente tem plena razão em desejar esse particular. A *prohairesis* opera sobre “aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”, sob a condição de tal sujeito ser objeto tanto de “*doxa* deliberada” quanto de “desejo deliberado” (sendo a deliberação responsável por produzir a combinação harmoniosa entre desejo e pensamento). De acordo com isso, podemos manter a definição de “*prohairesis*” como “o voluntário por deliberação”.

### 3 SILOGISMO PRÁTICO, *PROHAIREISIS* E DELIBERAÇÃO

No que segue, aplicaremos alguns resultados do nosso estudo sobre a *prohairesis* e a deliberação para interpretar a forma do silogismo prático.

A nossa referência é um texto do *De Motu Animalium* que faz, segundo Wiggins, uma clara “alusão à forma geral frequentemente exibida e sempre presente (..) em silogismos de ação aristotélicos<sup>184</sup>.

No *De Motu* 709a 17-25, Aristóteles escreve o seguinte:

Eu preciso de uma roupa; um manto é uma roupa. Eu preciso de um manto. O que eu preciso, eu tenho que fazer; eu preciso de um manto. Eu tenho que fazer um manto. E a conclusão, o ‘eu tenho que fazer um manto’, é uma ação. Ele age a partir de um princípio. Se deve haver um manto, deve haver necessariamente isso primeiro, e, se isso, então outra coisa. E isso ele faz de uma vez. Agora, que a ação é a conclusão, é evidente. E quanto às premissas da ação elas são de duas espécies – do bem e do possível.

A passagem contém um exemplo, a análise do exemplo a aparentemente algumas generalizações (que constituem a “alusão à forma geral” do silogismo prático). O exemplo do silogismo prático apresentado começa com a premissa maior, a premissa universal: “eu preciso de uma roupa”. Obviamente, a expressão linguística da premissa não ajuda em nada no seu reconhecimento como uma proposição universal (a referência ao “eu” singular é aqui enganadora). De modo mais positivo, vamos tentar formular o conteúdo da proposição “eu preciso de uma roupa”. “Eu preciso de uma roupa” pode ser interpretada como significando que determinado agente, em determinado contexto, tem “uma roupa” como objeto de seu querer (*boulesis*, como capacidade de por fins universais). Se “uma roupa” nesse contexto é objeto de seu querer, então “uma roupa” é “em vista de” um fim universal – ela realiza ou promove ou conduz ao universal (por exemplo, “uma roupa” realizar o universal “manutenção da saúde”, num contexto onde, por causa do frio, “ter uma roupa” realiza “manter a saúde”). Agora, se um fim universal foi fixado pela premissa

---

<sup>184</sup> WIGGINS, 1980, p. 230. É interessante notar que John Cooper aponta outro texto como aludindo à forma geral do silogismo prático: “The general form of a practical syllogism is given at *De Anima* III 11 434a 17-19 (...).” (COOPER, 1986, p.26) Contudo, aqui nos restringiremos a analisar o texto apontado por Wiggins.

maior do silogismo prático, então pode começar a operação de deliberação (entendida como uma operação de investigar os meios particulares até discriminar a ação particular contingente que pode ser causada pelo sujeito de deliberação enquanto causa próxima). A deliberação é a capacidade de encontrar o particular possível (o particular cujo princípio está no agente) que realiza o fim universal posto na premissa maior. A deliberação é justamente a investigação que procura discriminar o “termo médio” que, num contexto, realiza o fim e simultaneamente explica por que é racional desejar o meio particular. Durante a operação da deliberação, a força desiderativa do querer dirigido ao universal fica em estado de suspensão. Só quando a deliberação é completada (o que resulta na estabilização da premissa menor), a força desiderativa dirigida ao universal na premissa maior é redirecionada (retirada do estado de suspensão), via premissa menor, ao particular possível, cuja execução realiza o universal. No exemplo aristotélico, a operação de deliberação é expressa pela sequência que vai desde a proposição “um manto é uma roupa” até a proposição “eu tenho que fazer um manto”. “Eu tenho que fazer um manto” é o objeto determinado por deliberação, o “termo médio” que realiza o fim universal e justifica racionalmente o desejo pelo meio particular. Já sabemos que o objeto de deliberação é idêntico ao objeto de *prohairesis*; que a última coisa na análise coincide com a primeira coisa na execução (o mesmo acontece na construção geométrica); e que a *prohairesis* é a causa eficiente da ação. Assim, “eu tenho que fazer um manto” é o objeto, primeiro da deliberação (esse meio particular realiza o fim), e depois da *prohairesis* (eu desejo esse meio particular pela razão de que ele realiza o fim e o fim é objeto do meu querer). A diferença entre o “eu tenho que fazer um manto” primeiro como objeto de deliberação e depois como objeto de *prohairesis*, está em que, no primeiro caso, a deliberação suspende “a força desiderativa” sobre o objeto, enquanto que, no segundo caso, a partir do resultado da deliberação, se reinveste a força desiderativa dirigida ao universal (na maior) no particular discriminado (na conclusão). A *prohairesis* é o princípio da ação particular que é a conclusão do silogismo prático – no exemplo, a *prohairesis* é o princípio da ação particular que é o desejo deliberado pela ação particular “eu tenho que fazer um manto”. O agente chega à conclusão (à ação) a partir de um princípio como causa final. A ação realizada a partir da *prohairesis* como causa eficiente promove a causa final. Agora, se o agente sabe que “fazer um manto” promove a causa final da ação, então ele investiga e analisa, procurando determinar com quais meios e de

que modo poderá “fazer um manto”; esse processo de investigação chega ao seu termo quando o agente descobre uma ação particular possível (isto é, uma ação que ocorre por meio do próprio agente, cujo princípio está nele) que é a “primeira causa” para “fazer um manto”; depois de descobrir a “primeira causa”, o agente racionalmente transmite a ela o desejo que tem por objeto o universal, uma vez que desejar a “primeira causa” é desejar o meio particular que realiza o fim universal.

A conclusão do silogismo prático é evidentemente uma ação particular. Só existe um modo de realizar os fins universais, a saber, por meio de ações particulares contingentes que têm seu princípio no agente (ou melhor, tem seu princípio na “parte condutora” da alma do agente). O silogismo prático é um mecanismo de transmissão racional do desejo – na conclusão de um silogismo prático consiste sempre em reinvestir uma carga de desejo primeiramente dirigida ao universal (os fins do querer) nos particulares (as ações que estão no poder do agente), o que é racional em virtude dos resultados da deliberação (a operação que previamente discrimina o particular no qual deve ser reinvestido o desejo do universal).

A ação é a conclusão – mas como podemos caracterizar as premissas do silogismo prático? Aristóteles afirma, nessa passagem, que há dois tipos de premissas: premissas do bem e do possível. Se o agente é um agente racional de bom senso, então a premissa do bem só pode ser uma premissa universal (dado que se um agente racional tem como objeto de seu querer um bem, então esse bem é um objeto universal – e é claro que faz diferença se o caráter do agente é virtuoso ou corrompido pelo vício, porque num caso o bem é o bem verdadeiro, noutro é apenas o bem aparente). Se as premissas do bem fossem particulares, então não se poderia justificar racionalmente o desejo por uma ação particular, já que a premissa menor é sempre particular. (Com efeito, todo mundo sabe que é inválido um silogismo só com premissas particulares). O silogismo prático de um agente racional exige necessariamente uma premissa universal (e o bem que é o objeto de querer do agente é um fim universal); do contrário, o silogismo seria inválido. Um silogismo prático é válido caso ele justifique racionalmente a transmissão de desejo da universal para a conclusão.

As premissas do possível são necessariamente particulares. Isso fica evidente quando entendemos que “possível”, nesse contexto, significa (tal como vimos na *EN III*) “aquilo que pode ser causado pelo agente enquanto causa próxima”

ou “aquilo cujo princípio está em nós”. Ora, tudo aquilo que pode ser causado pelo agente como meio que realiza um fim, é uma ação particular contingente. A *prohairesis* é a deliberação não sobre ações particulares contingentes – elas operam exclusivamente sobre os meios particulares. Agora, se a *prohairesis* está na origem da conclusão do silogismo prático (que é uma ação particular) e a deliberação é um processo de investigação e análise que alcança seu termo na premissa menor quando discrimina um meio particular (que realiza o fim universal), e se o objeto de deliberação é idêntico ao objeto de *prohairesis*, então é necessário que tanto a conclusão quanto a premissa menor do silogismo prático sejam particulares. A premissa do possível é necessariamente particular.

Podemos generalizar, então, e dizer que a forma ou esquema geral do silogismo prático é a seguinte: “vale para todo o silogismo prático” (pressupondo um agente racional) que a premissa maior é universal, uma vez que o fim posto pelo querer é um fim universal; que a premissa menor é particular, uma vez que ela é estabilizada por uma *doxa* deliberativa que discrimina um particular, o único tipo de objeto possível de deliberação; e que a conclusão é particular, uma vez que ela é idêntica ao objeto que foi tomado por deliberação na premissa menor, exceto pelo fato de que justamente na conclusão (cuja origem está na *prohairesis*) se dá a transmissão racional do desejo do universal para o desejo do particular possível. Nesse sentido, por causa da necessidade de que a premissa menor e a conclusão do silogismo prático sejam particulares, o esquema aristotélico de análise do raciocínio prático é particularista. A premissa maior é fixada pelo caráter – se o agente possuir um caráter virtuoso, então a premissa maior do seu silogismo prático sempre apresentará um bem que é um fim universal visado pelo querer. A premissa menor é estabilizada pela deliberação, quando ela discrimina o particular que realiza o universal, ou seja, quando ela investiga e descobre o “termo médio” que justifica racionalmente a transmissão do desejo do fim universal para o meio particular. A conclusão é alcançada quando (na *prohairesis*, que é um desejo deliberado) o desejo do universal é efetivamente reinvestido no meio particular que foi discriminado por deliberação.

## CONCLUSÃO

Nossa análise das noções de *prohairesis* e deliberação em *EN* III conduz aos seguintes resultados: a *prohairesis* não pertence nem ao gênero desejo, nem ao gênero opinião; o gênero da *prohairesis* é o voluntário; a diferença que isola a espécie *prohairesis* dentro do gênero voluntário é a deliberação; a *prohairesis* pressupõe necessariamente querer e opinião; o objeto de *prohairesis* é aquilo que foi tomado previamente como objeto de deliberação; a deliberação é uma capacidade de encontrar os meios que promovem ou realizam certos fins postos pelo desejo; as noções de “ser meio” e “ser fim” são definidas a partir da relação mais fundamental “ser em vista de”, diferindo segundo a interpretação dada a essa relação num contexto de deliberação.

No que diz respeito ao silogismo prático, procuramos indicar que: a deliberação é uma investigação sobre o “termo médio” e seu término resulta na estabilização da premissa menor; o caráter é responsável pela posição dos fins que são pressupostos pela operação da deliberação, fornecendo o ponto fixo inicial, a premissa maior, a partir do qual a deliberação e o silogismo prático podem operar; deliberação e silogismo prático são operações distintas, sendo que o silogismo prático em sua operação pressupõe que a deliberação tenha chegado ao seu término; a deliberação é um estágio bem determinado dentro do esquema geral do silogismo prático; o esquema geral do silogismo prático apresenta-se composto de uma premissa universal (a premissa do bem), uma premissa particular (a premissa do possível) e uma conclusão (a ação); as regras que valem para o silogismo teórico, valem também para o silogismo prático; no silogismo prático, trata-se de transmitir o desejo associado à premissa maior, via premissa menor (estabilizada pelo processo de deliberação), à conclusão (que é a ação). Aristóteles está bastante interessado em estudar a configuração estrutural do raciocínio prático do agente virtuoso, uma vez que ela é pressuposta pela operação conjunta e harmoniosa das faculdades de desejo e razão, ou seja, ela é pressuposta na explicação da ação virtuosa. A virtude humana é sempre uma combinação de desejo e razão. O agente virtuoso tem um desejo enformado pela razão e uma razão movida pelo desejo



correto. Na deliberação e no silogismo prático do agente virtuoso, Aristóteles desvenda um admirável concerto entre a bipolaridade característica do desejo e a bipolaridade característica da razão. Assim, estamos de acordo com Jonathan Barnes quando ele afirma que, no caso dos silogismos práticos aristotélicos, nós temos que pensar numa *lógica orética*. É importante destacar que, em Aristóteles, não há lugar para um conjunto de regras formais de inferência prática que seriam essencialmente distintas das regras de inferência teórica – silogismos teóricos e silogismos práticos são ambos regidos pelas mesmas regras formais (objeto de estudo nos *Primeiros Analíticos*). Ou seja, em Aristóteles, a relação vigente entre as premissas e a conclusão de um silogismo teórico é a mesma relação vigente entre as premissas e a conclusão de um silogismo prático – e essa relação é essencialmente lógica, e não meramente psicológica. A função do silogismo prático é oferecer um esquema formal que torne possível explicar em geral o modo como as faculdades desiderativa e discriminativa necessariamente se articulam para resultar em uma ação (se algo é uma ação, então tem uma causa; e, se uma ação tem uma causa, então podemos explicá-la; de acordo com os *Segundos Analíticos*, nós temos conhecimento de alguma coisa quando conhecemos suas causas; as premissas de um silogismo são a causa de sua conclusão; as causas são exibidas pelo *termo médio* dos silogismos; isso vale tanto para silogismo teóricos, quanto para silogismos práticos; no caso das ações, o termo médio é invariavelmente o objeto do tipo de investigação que é a deliberação). Podemos dizer que a natureza geral do silogismo prático consiste em transmitir desejo via uma estrutura formada pela capacidade discriminativa. No caso específico do agente virtuoso, o desejo transmitido é ele próprio racional e a faculdade discriminativa envolvida é a razão prática humana (i.e., a deliberação) – por meio da deliberação, a força desiderativa do querer é transmitida logicamente e dá lugar a uma ação racional no sentido prático, i.e., uma ação virtuosa que tem sua origem causal imediata numa *prohairesis*.

Ao final, vimos que pela aplicação dos resultados que colhemos com o estudo das definições de *prohairesis* e deliberação é possível sustentar uma determinada compreensão sobre os elementos básicos e a forma geral do silogismo prático em Aristóteles. É claro que essa compreensão do silogismo prático restringe-se a alguns poucos elementos fundamentais, deixando de lado uma série de outras questões de extrema importância (por exemplo, as questões referentes à *akrasia*).

Contudo, em nossa opinião, os elementos mínimos apresentados e discutidos devem necessariamente prefaciar qualquer outra tentativa de abordagem dessas outras questões. Pretendemos retomar tais questões em estudos futuros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKRILL, J. L. "Aristotle on action". In: *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 93-101.

ALLAN, D. J. "The practical syllogism". In: *Autour d'Aristote: Recueil d'études de Philosophie Ancienne et Medievale offert a Monseigneur A. Mansion, P. U. L.*, Louvain, 1955, pp. 325-340.

ANGIONI, L. "Aristóteles – *Ética a Nicômaco VI*" (trad.). *Dissertatio*, 34, 2011, pp. 285-300.

\_\_\_\_\_. "*Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicômaco VI*". *Dissertatio*, 34, 2011, pp. 303-345.

ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy*, 33 (124), 1958, pp. 1-19.

\_\_\_\_\_. *Intention*. 2. ed. Harvard University Press, Cambridge, MA., 2000 (1963).

\_\_\_\_\_. "Thought and Action in Aristotle". In: *Articles on Aristotle*. 2, Barnes et al. (ed.), 1977, pp. 61-71.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *De anima* (ed. D. Ross). Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Michael Woods). 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

BARNES, J. "Aristote dans la philosophie anglo-saxonne". *Revue Philos. De Louvain* 75 (1977), pp. 204-218.

- BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [eds.]. *Articles on Aristotle: ethics and politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.
- BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BROADIE, A. "The Practical Syllogism". *Analysis*, 29 (1), 1968, pp. 26-28.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be Good". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- CHAMBERLAIN, C. "The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics". *Transactions of the American Philological Association*, 114 (1984), pp. 147-157.
- CHARLES, D. "Aristotle: ontology and moral reasoning". In: *Classical philosophy, vol. 5: Aristotle's ethics* (T. H. Irwin, ed.). New York: Garland, 1995, pp. 295-320.
- COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1986/1975.
- \_\_\_\_\_. *Reason and emotion*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- DAHL, N. O. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- DEVEREUX, D. T. "Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge". *Review of Metaphysics* (39), 1986, pp. 483-504.
- FORTENBAUGH, W. W. "*Ta pros to telos* and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics". *Phronesis*, X (2), 1965, pp. 191-201.
- GEACH, P. T. *Logic Matters*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1980.
- GOTTLIEB, P. "The Practical Syllogism". In: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (R. Kraut, ed.). Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 218-233.
- HAMLIN, D. W. *Aristotle's De Anima Books II, III*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- HINTIKKA, J. "Practical vs. Theoretical Reason – An Ambiguous Legacy". In: *Practical Reason* (S. Körner, ed.). New Haven: Yale University Press, 1974.

- IRWIN, T. H. "Aristotle on reason, desire and virtue". *Journal of philosophy*, 52, 1975, pp. 567-578.
- KENNY, A. "Practical Inference". *Analysis*, 26, 1966, pp. 65-75.
- \_\_\_\_\_. "The practical syllogism and incontinence". *Phronesis* XI (2), 1966, pp. 162-184.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's theory of the will*. London: Duckworth, 1979.
- MACDOWEL, J. "Virtue and reason". In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, pp. 121-143.
- \_\_\_\_\_. "Some issues in Aristotle's moral psychology". In: *Ethics. Companions to ancient thought 4* (S. Everson, ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 107-727.
- MILLER, F. D. "Aristotle on rationality in action". *The review of metaphysics*, 37 (3), 1984, pp. 499-520.
- MODRAK, D. K. "Aisthesis in the practical syllogism". *Philosophical studies*, 30, 1976, pp. 379-391.
- MOTHERSILL, M. "Anscombe's Account of the Practical Syllogism". *Philosophical Review*, 70, 1962, pp. 448-461.
- NATALI, C. *The Wisdom of Aristotle*. Parks, G. (trans.). SUNY Press, Albany, 2001.
- NUSSBAUM, M. C. (ed.). *De Motu Animalium*. Princeton University Press, Princeton, 1978.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RICHARDSON, H. S. "Desire and the good in *De anima*". In: *Essays on Aristotle's De anima* (A. Rorty, M. Nussbaum, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 393-399.
- ROBINSON, R. "Aristotle on akrasia". In: *Articles on Aristotle: ethics and politics* (J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds.). Vol. 2. London: Duckworth, 1977, pp. 79-91.
- ROCHE, T. D. "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory". *Phronesis*, XXXVII (1), 1992, pp. 46-84.
- RORTY, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- SANTAS, G. "Aristotle on practical inference, the explanation of action, and akrasia". *Phronesis* XIV (2), 1969, pp. 163-184.

SANTOS, L. H. L. dos. "A Essência da Proposição e a Essência do Mundo". In: Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

SMITH, A. D. "Character and Intellect in Aristotle's Ethics". *Phronesis* 41, 1996, pp. 56-74.

THORNTON, M. T. "Aristotelian Practical Reason". *Mind* 96 (361), 1982, pp. 57-76.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". *Apeiron*, XII (1), 1978, pp. 79-85.

\_\_\_\_\_. "Aisthesis, nous and phronesis in the practical syllogism". *Philosophical Studies*, 36, 1979, pp. 377-387.

SORABJI, R. "Aristotle on the role of intellect in virtue". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 201-219.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C. I. Litzinger, O. P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

URMSON, J. O. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

WIGGINS, D. "Deliberation and practical reason". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 221-240.

\_\_\_\_\_. "Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 241-265.

WOODS, M. "Intuition and perception in Aristotle's ethics". *Oxford studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, pp. 145-166.

WRIGHT, G. H. von. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

\_\_\_\_\_. "On So-Called Practical Inference". *Acta Sociologica*, 15 (1), 1972, pp. 39-53.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles: Ethica Nichomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.