

O CONFLITO MORAL DE NEOPTÓLEMO: UMA LEITURA ARISTOTÉLICA DA TRAGÉDIA *FILOCTETES* (*EN VII 1146A16-21E 1151B17-22*)

NEOPTOLEMUS' MORAL CONFLICT: AN ARISTOTELIAN READING OF THE TRAGEDY *PHILOCTETES* (*NE VII 1146A16-21E 1151B17-22*)

ANGELO ANTONIO PIRES DE OLIVEIRA*

Resumo: Contrapondo-se às interpretações que sobrevalorizam o papel da razão nas escolhas dos fins morais, pretendo resgatar o papel positivo que a virtude do caráter, uma virtude não-racional, pode exercer em tais escolhas. Isto será feito levando em consideração a análise que Aristóteles faz da crise moral de Neoptólemo na tragédia *Filoctetes*.

Palavras-chave: Aristóteles, Sófocles, Virtude do Caráter, *Phronesis*.

Abstract: Opposing the interpretations that overvalue the role played by reason in the choices of moral ends, I intend to rescue the positive role that virtue of character, a non-rational virtue, may play in such choices. I will do it taking into account Aristotle's analysis of Neoptolemus' moral crisis in the tragedy *Philoctetes*.

Keywords: Aristotle, Sophocles, Virtue of Character, *Phronesis*.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendo estabelecer um diálogo entre algumas teses sobre ação moral defendidas por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* (*EN*) e a tragédia *Filoctetes* (*Ph.*) de Sófocles. O diálogo estabelecido entre as obras – uma filosófica e outra literária – não se deve a um esforço de tentar colocar em contato dois autores que nunca dialogaram entre si. Entre as obras, é preciso dizer de saída, não há um diálogo propriamente dito. Há o uso filosófico de uma tragédia sofocliana por Aristóteles a fim de ilustrar algumas articulações entre caráter e razão na ação moral.

Ao investigar as virtudes éticas e dianoéticas nos seis primeiros livros da *EN*, Aristóteles apresenta as noções gerais da sua psicologia moral, as

* Mestrando na UNICAMP, SP, bolsita Fapesp na Univ. Ludwig Maximilian (Germany). E-mail: angeloantoniopiresdeoliveira@gmail.com

quais serão fundamentais para a caracterização dos conflitos entre desejos não-rationais, que estão subsumidos no caráter, e razão. No livro VII, o estagirita investiga detalhadamente as noções de *akrasia* e *enkrateia*. Ambas são caracterizadas, *grosso modo*, como conflito entre certa capacidade desiderativa¹ da alma e razão. No caso da *akrasia*, o desejo triunfa no embate, determinando assim a ação do agente moral. Já no caso da *enkrateia*, ocorre exatamente o contrário. A razão impõe seus desígnios ao agente moral, que acaba por agir sob sua égide, estorvando as pretensões desiderativas. Ao discutir essas noções, Aristóteles recorre, laconicamente, à peça *Filoctetes*. Muito embora as referências à obra sejam sempre breves, Aristóteles a cita nominalmente em três ocasiões: ENVII 1146a16-21, 1150b6-12 e 1151b17-22, revelando, portanto, que a obra cumpre papel significativo para as noções por ele mobilizadas². Frente a essa insistência de Aristóteles em recorrer à tragédia sofocliana, penso que seja frutífero estabelecer um diálogo entre as duas obras, buscando ressaltar aquilo que a tragédia apresenta como conteúdo filosófico relevante para os propósitos do estagirita e como ela o auxilia na exemplificação dos conflitos entre desejo e razão, os quais têm como palco o agente moral.

O presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira, apresento uma tradição de intérpretes que busca, à revelia de algumas passagens do texto aristotélico, apresentar a razão como a capacidade mais bem habilitada para responder pela constelação de fins adotada e perseguida pelo agente moral nas suas ações. Na segunda, apresento a tragédia sofocliana, seu argumento principal, seu enredo e os elementos relevantes para a discussão

¹ Digo certa capacidade desiderativa, pois me refiro unicamente aos desejos subsumidos por Aristóteles naquilo que ele denomina parte não-rationais da alma. Aristóteles inclui a βούλησις na parte racional da alma, mais especificamente na parte calculativa da alma, enquanto que ἐπιθυμία e θυμός pertencem à parte não-rationais: “pois é na parte calculativa da alma que surge o querer, mas o apetite e o ímpeto, na parte não-rationais” (ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός) (*De An.* 432b5-6). “Todo querer está na parte calculativa” (πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ) (*Top.* 126a13). “O querer é desejo do bem (ninguém quer o que não pensa ser um bem); são desejos não-rationais a cólera e o apetite” (ἔστιν δ’ ἡ μὲν βούλησις ἀγατοῦ ὄρεξις (οὐδεις γὰρ βούλεται ἄλλ’ ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγατόν), ἄλλοι δ’ ὄρέξεις ὄρηγῃ καὶ ἐπιθυμία. (*Rb.* 1369a2-4).

² Das três referências feitas por Aristóteles à tragédia *Filoctetes*, analisarei tão somente duas delas: 1146a16-21 e 1151b17-22. A passagem contida em 1150b6-12 não será abordada em virtude de não apresentar conteúdo relevante para os objetivos deste artigo. Nela Aristóteles usa o personagem Filoctetes como caso ilustrativo de resistência a fortes e violentas dores por conta de ele suportar bravamente as dores causadas pela mordedura de um ofídio.

aristotélica. Na terceira, abordo o enquadramento conceitual oferecido por Aristóteles para o conflito moral de Neoptólemo.

A QUE COMPETE OS FINS: VIRTUDE DO CARÁTER OU *PHRONESIS*?

Ao longo da *EN*, Aristóteles apresenta um conjunto de teses acerca das ações morais. Não me ocuparei de todas elas³, pois ultrapassaria em demasia o objetivo deste artigo. Trarei à baila somente as teses sobre a distribuição de competências entre virtude do caráter e *phronesis* no que concerne aos “meios” e aos fins da ação moral.

Uma noção umbilicalmente vinculada à distribuição de competências é a de deliberação. Ela surge primeiramente em *EN* III e, em três ocasiões, Aristóteles delimita o seu âmbito de atuação: (i) “deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins” (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη) (*EN* 1112b11-12); (ii) “o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins” (οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη) (*EN* 1112b33-34); (iii) “as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de propósito” (βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος) (*EN* 1113b3-4, tradução de Zingano ligeiramente alterada)⁴. As passagens citadas mostram claramente que a deliberação incide sobre aquilo que Aristóteles denomina τὰ πρὸς τὰ τέλη. A expressão pode ser entendida como “meios” da ação moral; no entanto, traduzi-la ou entendê-la dessa forma pode induzir o leitor a atribuir à noção de deliberação um papel estritamente instrumental⁵. Traduções mais fiéis ao texto seriam “as coisas que conduzem ao fim”, “as coisas em direção ao fim” ou “as coisas relativas ao fim”. Com elas, a cláusula τὰ πρὸς τὰ τέλη não tem seu alcance restrito a um conjunto de meios instrumentais mobilizado pelo agente moral para alcançar um dado fim.

³ Não tratarei, por exemplo, da distinção entre πράξις e ποιήσις, tampouco dos três requisitos expostos em 1105a30-33 que devem ser adimplidos pela ação moral.

⁴ Para as passagens compreendidas entre *EN* I.13-III.5, utilizo a tradução de Zingano (2008); para citações do livro VI, a tradução de Angioni (2011). Para o texto grego, utilizo a edição crítica de Bywater (1894). As traduções de outros trechos das obras de Aristóteles são de minha autoria.

⁵ Por vezes, usarei a tradução “meios” para facilitar a referência à cláusula τὰ πρὸς τὰ τέλη. Contudo, isto não deve ser visto como adesão minha à leitura instrumental. O uso é feito apenas por economia de referência, evitando assim traduções mais longas.

Duas são as interpretações que prosperaram na discussão sobre os limites da cláusula da deliberação⁶. Algumas palavras devem ser ditas a seu respeito, de modo a esclarecer as dificuldades que envolvem a correta caracterização da função desempenhada pela *phronesis* na ação moral.

Uma das interpretações defende que os meios devem ser entendidos como instrumentos utilizados ou como etapas a serem realizadas pelo agente moral para a obtenção de um fim almejado, mas aquilo que é feito para a obtenção do fim é visto como extrínseco ao próprio fim e o valor dos meios empregados é parasitário do fim adotado. Por exemplo, a ação de cuidar de alguém rico e sem herdeiros que possui uma doença que, em breve, levá-lo-á a óbito pode ser: (i) virtuosa, se o agente moral a realiza tendo como objetivo ser prestativo e ajudar alguém em necessidade, ou (ii) viciosa, se o agente moral a faz com a intenção de herdar a fortuna do doente. Em ambos os casos, a ação – do ponto de vista da descrição externa –, é a mesma. O que diferencia uma da outra, e assim garante valor moral à primeira, é o fim ao qual ela se dirige.

Segundo outra linha interpretativa, Aristóteles trabalha com a ideia de meios constituintes, que comporiam a *eudaimonia*. Irwin defende que a *eudaimonia*, fim último ao qual todas as coisas tendem (cf. *EN* 1094a18-22), deve ser entendida como um conjunto de bens⁷. Ao agente moral, por meio de deliberação, cabe selecionar cada um dos componentes da *eudaimonia*. Para Irwin, o desejo pela *eudaimonia* é natural a todos os seres humanos; o que diferencia o virtuoso dos demais é que ele escolhe, pela deliberação, bens desejados por si mesmos como constituintes da *eudaimonia*. Desse modo, ele delibera corretamente acerca dos bens que conduzem à realização da *eudaimonia*. No modelo proposto por Irwin, delibera-se sobre os meios constituintes do fim, o qual, nessa interpretação, resume-se, exclusivamente, ao conjunto de tais meios (cf. IRWIN 1975, p. 570-572, 575, 577). A estratégia de Irwin tenta amenizar a tese aristotélica de que não deliberamos sobre o fim, pois, uma vez que se pode deliberar sobre os meios que são constituintes do fim, há certa deliberação do fim.

Ainda nessa segunda linha argumentativa, Wiggins argumenta que desejamos instintivamente um fim genérico denominado *eudaimonia*, o qual

⁶ Tal distinção já aparece no começo do século passado nos comentários de Greenwood ao livro VI da *EN* (cf. 1909, p. 58-59).

⁷ Para uma interpretação detalhada de Irwin sobre o conceito de *eudaimonia*, ver IRWIN, 2010, p. 208-244.

precisa ser mais bem especificado, pois simplesmente saber que se deseja ser *eudaimon* não contribui em nada para precisar em que a *eudaimonia* consiste. A deliberação seria responsável por delimitar o que venha a ser a *eudaimonia*, estabelecendo especificações para ela (cf. WIGGINS 1980, p. 226, 227 e 228); em seguida, deseja-se, transitivamente, as especificações que a *phronesis* oferece como realizações da *eudaimonia*. Ora, a *eudaimonia* sendo um desejo disforme não contribui em nada para a delimitação do fim. Assim, a escolha dos fins recai, unilateralmente, sob a égide da *phronesis*, capacidade responsável pela deliberação.

Wiggins não parece aderir à ideia de meios constituintes como Irwin faz, pois a noção de especificações é diferente da noção de partes constituintes. No entanto, em ambos, a ideia fulcral é a de que o caráter oferece somente um desejo genérico e vago pela *eudaimonia*, a qual deve ser delimitada pela deliberação. Na interpretação de Irwin, isto ocorre pela delimitação de meios constituintes; na interpretação de Wiggins, a delimitação se dá pela especificação do fim último. Em ambos os casos, a deliberação ganha envergadura e incide sobre os fins.

Apesar de essas duas linhas interpretativas terem se tornado referência no debate, há uma terceira, cujos primeiros esboços podem ser encontrados em McDowell (cf. 1998, p. 26). Mais recentemente, ela foi desenvolvida por Angioni (cf. 2009, p. 185-204) e também proposta por Moss (cf. 2012, p. 195-196). Segundo tal interpretação, a cláusula *τὰ πρὸς τὰ τέλη* deve ser entendida como a delimitação precisa, levando em consideração as circunstâncias e do que conta como ação virtuosa em cada caso. Por exemplo, alguém que adota como propósito prestar auxílio pecuniário a instituições de caridade exerce a virtude da generosidade. Todavia, para que a ação generosa se torne efetiva, o agente moral precisa selecionar a qual instituição fará a doação, qual será o valor doado, se a doação será mensal, anual ou esporádica, bem como uma série de outros fatores. Ao fazer o cômputo desse conjunto de fatores, o agente moral delimita o que é agir generosamente naquelas condições. Assim, deliberar sobre as coisas que conduzem aos fins consiste em avaliar um conjunto de fatores relevantes e delimitar o que é a ação virtuosa numa dada conjuntura. Agir bem em cada caso é agir “de tal e tal forma”, onde o conteúdo de tal e tal forma deve ser compreendido como a cláusula *τὰ πρὸς τὰ τέλη*. Assim, a deliberação dá conteúdo preciso e circunscrito àquilo que foi adotado através da habituação de maneira ainda geral, mas já informativa e com valor moral; por exemplo, ser generoso.

A vantagem da terceira leitura em relação à primeira é que a deliberação deixa de ser instrumental e o valor dos “meios” deixa de ser derivado e parasitário dos fins adotados. Com ela, a deliberação comporta valor moral próprio, pois a deliberação é a própria delimitação precisa do fim adotado genericamente. Com relação à segunda leitura, ela oferece a vantagem de não obliterar a distinção entre meios e fins ao não recorrer à ideia de meios constituintes ou de especificação, a qual amplia em demasia o escopo da deliberação, colocando tanto fins quanto meios sob a tutela da *phronesis*. Portanto, o papel da *phronesis* pode ser enriquecido sem retirar a importância e o papel que Aristóteles outorga à virtude do caráter, e nem minimizar o trabalho da *phronesis*.

Em *EN VI*, livro dedicado às virtudes intelectuais, Aristóteles atribui à *phronesis*, uma capacidade racional (cf. *EN 1103a4-7* e *EN 1139a6-15*), o encargo de deliberar (cf. *EN 1140a24-31* e *1141b8-12*). Com isso, o estagirita garante à *phronesis* a atuação na delimitação das coisas que conduzem ao fim, as quais são objeto de deliberação. No jargão de fins e meios, a *phronesis* seria responsável pelos meios da ação moral.

Nas passagens citadas sobre a deliberação, Aristóteles, notadamente, endossa a tese de que ela não incide sobre o fim. Ao falar dos meios, ele o faz apoiando-se no binômio meios/fins e, ao fazê-lo, elege os meios como objeto da deliberação. Quisesse ele que os fins ficassem sob a jurisdição da deliberação e, por conseguinte, da *phronesis*, não teria excluído os fins como possível matéria de deliberação. Tal ponto é relevante, pois, por se tratar de uma capacidade racional, não deveria também ser garantida à *phronesis* o papel de deliberar ou de algum modo selecionar os fins? Aparentemente, a resposta dada por Aristóteles é não.

A *phronesis* não é a única virtude a operar na ação moral; nesta, duas virtudes estão envolvidas: a *phronesis* e a virtude do caráter.

A virtude do caráter tem sua primeira aparição em *EN I.13*. Lá, Aristóteles opera uma divisão da alma em linhas gerais (cf. *EN 1102a23-26*), com o propósito de utilizá-la para respaldar sua análise das virtudes. Em *EN I.13*, Aristóteles caracteriza a alma como tendo uma parte racional e outra não-racional (τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον) (*EN 1102a27-28*). Nesta última, Aristóteles opera uma distinção segundo a qual há uma parte que não é capaz de interagir com a razão, a qual é denominada vegetativa (τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου) (*EN 1102b29-30*) e não participa da virtude humana (cf. *EN 1102b12, 1144a9-11*), e uma outra denominada apetitiva/desiderativa (τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν) (*EN 1102b30*), que é capaz

de escutar e obedecer a razão (cf. *EN* 1102b31), tal qual o filho que escuta os conselhos do pai e dos amigos (cf. *EN* 1102b31-33). É a parte que possui razão que exerce a virtude da *phronesis* (cf. *EN* 1103a4-6). A virtude do caráter, por sua vez, é exercida pela parte não-racional que escuta a razão (cf. *EN* 1103a3-7). Aristóteles concede que, por ser capaz de escutar a razão, é possível caracterizar a virtude do caráter como racional em alguma medida (cf. *EN* 1103a1-2)⁸. Tal caracterização, todavia, não tem força suficiente para qualificar a virtude do caráter como racional, como Lorenz defende (cf. 2009, p. 177-212)⁹. Além disso, em *EN* VI.13, onde Aristóteles trata brevemente da virtude natural, a qual é notadamente não-racional – prova disso é que ela é atribuída às crianças e aos animais (cf. *EN* 1144b8-9) –, a dada altura do texto, o estagirita, ao agrupar as virtudes, coloca lado a lado a virtude natural e a virtude propriamente dita e afirma que ambas são virtudes da parte do caráter (οὕτω καὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία cf. *EN* 1144b15-16) enquanto que *phronesis* e destreza são agrupadas na parte opinativa (ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις; (cf. *EN* 1144b14-15). Agrupar a virtude do caráter ao lado da virtude natural, que é não-racional, em contraposição a capacidades propriamente racionais, é um forte indício para a tese de que a virtude do caráter deve ser compreendida como não-racional.

Em sendo a *phronesis* uma virtude da parte racional da alma enquanto que a virtude do caráter diz respeito à parte não-racional, pressupor-se-ia que Aristóteles atribuiu a competência de delimitar a constelação de fins perseguidos pelo agente moral à *phronesis*. Garantindo, afinal, racionalidade à escolha dos fins morais. Ledo engano. O estagirita garante à virtude do caráter a delimitação dos fins. Em duas ocasiões no livro VI, Aristóteles avança a tese de que a virtude do caráter responde pelos fins: “a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a *phronesis* faz ser correto o que leva ao alvo” (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον) (*EN* 1144a7-9); e algumas linhas depois: “o propósito correto não se pode dar sem *phronesis* nem sem virtude; uma nos faz fazer o fim, a outra leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν 1145a4-6).

⁸ Ao longo da *EN*, Aristóteles não se ocupa de explicitar como se dá tal interação entre caráter e razão. Lorenz (2006, p. 186-201) constrói um quadro de tal interação a partir de algumas evidências em *EN*.

⁹ Moss, em duas ocasiões, faz uma defesa substancial da posição de que a virtude do caráter deve ser entendida como não-racional (cf. 2011, p. 207-220; 2012, p. 163-174).

As passagens, explicitamente, apresentam os fins sob a égide da virtude do caráter. Assim, à *phronesis* ficam delegadas as coisas que conduzem ao fim; à virtude do caráter, os fins.

A tal quadro interpretativo que emerge do texto aristotélico sem maiores dificuldades vários intérpretes fazem oposição. Para eles, é impensável que Aristóteles não tenha resguardado um lugar para a razão na escolha dos fins morais. Cooper e Hardie consideram a leitura apresentada *misleading* (cf. COOPER 1986, p. 64, HARDIE 1968, p. 213). Broadie afirma que, numa primeira leitura, é um “absurdo” (cf. BROADIE; ROWE 2002, p. 49). Para McDowell, ao tomar a virtude como responsável pelos fins, corre-se o risco de se obscurecer a visão genuína de Aristóteles (cf. MCDOWELL 1998, p. 30). Greenwood, por sua vez, defende que a tese deve ser modificada (cf. GREENWOOD 1973, p. 51). Joachim afirma que a tese deve ser tratada como um lapso por parte de Aristóteles (cf. JOACHIM 1951, p. 218). Lorenz é taxativo: é repulsivo que uma teoria moral negue que um bom caráter consista, em alguma medida, num bom entendimento dos assuntos humanos (cf. LORENZ 2009, p. 178).

Mesmo havendo evidência textual de que a virtude do caráter responde pelos fins adotados pelo agente moral, os intérpretes da obra não endossam tal tese¹⁰. Antes, envidam todos os esforços para miná-la. Algumas estratégias são: atribuir à *phronesis* a responsabilidade pelos fins; ampliar a noção de deliberação para que ela incida sobre os fins; mostrar que a virtude do caráter possui algum elemento racional e assim manter a tese de que a virtude do caráter é responsável pelos fins.

Para tais intérpretes, o que deve ser evitado é a ideia de que os fins ficam a cargo de uma capacidade não-racional, por ela não ser capaz de selecionar adequadamente os fins que devem ser perseguidos. Tal pressuposto pode ser, razoavelmente, questionado. Aristóteles defende em *EN* II que o caráter é moldado através da habituação (cf. *EN* 1103a23-26, 1103a31-1103b25), ou seja, os fins postos pelo caráter não são arbitrários como se poderia supor por se tratar de uma capacidade caracterizada como não-racional. A formação do caráter pela habituação assegura que o agente moral aprenderá a desejar um determinado conjunto de fins¹¹. Com isso, reconhece-se que os

¹⁰ Com raras exceções, os intérpretes se posicionam contrariamente a tal interpretação. Recentemente, Moss fez uma defesa consistente da tese de que a virtude do caráter responde pelos fins, ver Moss 2011, p. 153-223, e Moss 2012.

¹¹ Aristóteles reconhece que há casos nos quais o agente moral nasce com aquilo que ele designa de virtude natural, ou seja, ele já nasce inclinado a praticar ações virtuosas (cf. *EN*

desejos sob a égide do caráter não são imprevisíveis e arbitrários. Frente a isso, é forçoso admitir que o hábito pode ser pedra de tropeço ou pedra de construção na formação moral. O que determinará seu papel será o conjunto de atividades que o agente moral será habituado a desejar. Portanto, não é possível atribuir de antemão imoralidade ou incorreção aos desejos não-rationais ou, ao menos, um papel de sempre reprimir os desígnios da razão. Aliás, a virtude do caráter pode, inclusive, inclinar o agente moral a realizar a ação correta, mesmo quando a razão falha nessa tarefa. Como exemplo de que a boa educação moral em relação a prazeres e dores – com os quais a virtude do caráter se relaciona (cf. *EN* 1104b8-9, 1104b13-16, 1104b27-28, 1152b4-6) –, pode ter um papel positivo, mesmo se contrapondo à razão, Aristóteles apresenta a figura de Neoptólemo na obra *Filoctetes* de Sófocles.

A CRISE MORAL DE NEOPTÓLEMO

Antes de enveredar pela tragédia sofocliana, faz-se necessária uma breve apresentação dos acontecimentos que a antecedem.

Filoctetes, personagem que dá nome à peça, é um guerreiro grego que partira para a guerra de Troia com as naus aqueias. A caminho da cidadela de Heitor, os helenos aportam na ilha de Crisa para oferecer sacrifícios à deusa local. Em Crisa, Filoctetes adentra em terreno sagrado. Ele, então, é picado pela serpente guardiã do recinto. Da picada surge uma chaga, que exala um odor mefítico insuportável e, não bastando isso, ela inflige a Filoctetes dores lancinantes que lhe acarretam crises de urros e perdas momentâneas de consciência. Devido a tal estado de Filoctetes, Odisseu e os atridas, Agamêmnon e Menelau, decidem abandoná-lo na ilha de Lemnos.

Filoctetes é deixado na ilha tendo por companhia apenas seu arco, presente de Hércules por ter-lhe acendido a pira fúnebre, após o filho ter se negado a fazê-lo. O arco lhe serve como instrumento de caça, garantindo-lhe a subsistência. Durante dez anos, Filoctetes viveu nestas condições: sozinho e buscando, claudicante, seu próprio sustento.

Após dez anos do abandono de Filoctetes pelos argivos na ilha de Lemnos, o vate Heleno denuncia que os gregos venceriam a guerra de Troia somente se Filoctetes estivesse à frente da tropa com o arco herdado de

1144b4-6); tal inclinação, contudo, pode ser prejudicial ao agente moral se ela não for acompanhada de razão (cf. *EN* 1144b9-13).

Héracles. Assim, torna-se um imperativo para os generais gregos reconduzir Filoctetes às suas fileiras.

A peça se inicia com a chegada de Odisseu e Neoptólemo junto com algumas naus acaias à ilha de Lemnos com o propósito de conduzir Filoctetes a Troia e assim garantir aos gregos o triunfo bélico.

Para o crítico literário Knox, Filoctetes, como herói trágico, é obstinado em suas resoluções e, mesmo em condições extremamente adversas, atém-se a elas de modo inarredável (cf. KNOX 1983, p. 117). Isto pode ser observado na resistência oferecida por Filoctetes a todas as investidas e tentativas de levá-lo às naus gregas. Nada parece ser capaz de mudar-lhe as resoluções. Knox (cf. 1983, p. 117) reconhece três métodos empregados em tragédias para quebrar a vontade do herói trágico: força (βία), persuasão (πειθω) e engano (δόλος). Os três métodos serão empregados contra Filoctetes. Num primeiro momento, Neoptólemo é persuadido por Odisseu a enganar Filoctetes. E Neoptólemo assim o faz. Como, todavia, tal método não frutifica, Odisseu se vê obrigado a recorrer à força, o que não demove Filoctetes da sua posição. Por fim, com a reviravolta no comportamento moral de Neoptólemo, vemo-lo tentando persuadir Filoctetes a se juntar à tropa argiva; sem sucesso, entretanto. A vontade de Filoctetes só será dobrada por Héracles, que aparece ao final da tragédia a fim de convencê-lo a guerrear em Troia. Héracles tem sucesso na missão, a vontade humana de Filoctetes é vencida por ele, mostrando assim que nenhum dos meios disponíveis aos gregos dissuadiria Filoctetes de sua resolução de não participar da guerra. Estava além das capacidades humanas dissuadir o herói trágico (cf. KNOX 1983, p. 141).

Além de Filoctetes, duas outras personagens completam o quadro de personagens de destaque na tragédia: Neoptólemo e Odisseu. Neoptólemo é filho de Aquiles. Seu pai e Odisseu representam arquétipos distintos de comportamento. Ao descrever a constelação de valores morais representada por Aquiles, Knox afirma:

o guerreiro invencível, era a figura ideal da tradição aristocrática grega, um herói que deliberadamente sacrificou uma longa vida pela glória, alguém cuja natureza passional o conduziu frequentemente ao excesso de violência, mas que era incapaz de enganar. [...] O ponto de vista aristocrático na literatura grega (em Píndaro especialmente, o qual não tinha nenhum uso para Odisseu) é o aquileu, um ideal de generosidade bélica, de rígidos padrões de honra, de insistência na *timê*, o respeito do mundo – tudo isso combinado com o ascetismo, a beleza física atlética e sua bastante frequente limitação intelectual (Knox 1983, p. 121, tradução minha).

Odisseu, por sua vez, é descrito por Knox como representando uma constelação de valores que faz contraponto à de Aquiles:

Odisseu [...] era, ao contrário, um homem cujo cérebro controlava cada uma das suas ações, para quem engodo exitoso era motivo de orgulho, e que, na *Odisseia*, por meio de constante vigilância, inteligência e resistência, vence até o fim e retorna para casa vivo. [...] O ponto de vista democrático (tipicamente aquele de viagens marítimas e de comunidade comercial) é Odisseu – um ideal de versatilidade, adaptabilidade, habilidade diplomática e curiosidade intelectual, insistindo no sucesso combinado com a glória em vez de se sacrificar por isso. Assim, na peça *Ájax* de Sófocles, Odisseu, aceitando a mutabilidade de todas as coisas humanas, demonstra sua adaptabilidade ao garantir o enterro do cadáver do seu mais mordaz inimigo; sua ação conciliatória e seu estilo persuasivo o apresentam como exemplar do novo ideal democrático, oposto à intransigência aristocrática de Ájax, e também aos tirânicos porta-vozes da ordem, os atridas (KNOX 1983, p. 121-122, tradução minha).

Filho de Aquiles, Neoptólemo rememora, inevitavelmente, ao público o conjunto de valores representado pelo pai. Como é jovem e ainda em formação moral, Neoptólemo transita ao longo da peça entre o ideal representado pelo seu pai e o ideal representado por Odisseu. No diálogo inicial, já é possível observar em Neoptólemo rasgos de comportamento moral que se coadunam com o código moral do aquileu quando, ao escutar o plano de Odisseu, afirma:

Neoptólemo: Aperta-me o peito ouvir sua fala; anula-me imaginar-me executando-a: não fui feito para leviandades – dizem que até nisso pareço Aquiles. Trarei à força o herói, se for preciso, mas casa mal comigo o subterfúgio. Um pé pode ameaçar o grão-trope! Reafirmo o compromisso, temo a pecha de traidor. Antes cair jogando limpo, a tornar-me um porco vencedor (*Pb.* 86-95).

No diálogo propedêutico da obra, Odisseu se utiliza de todos os seus artifícios retóricos para dissuadir Neoptólemo de ater-se à constelação de valores paternos. Este é o objetivo primacial do Laertiade na abertura da tragédia. Ele busca persuadir o jovem a enganar Filoctetes com a intenção de conduzi-lo para a guerra de Troia, pois somente com Filoctetes empunhando seu arco entre as fileiras do exército grego a guerra poderá ser vencida (cf. *Pb.* 839-842, 915-916 e 919-920).

Ao longo dos primeiros 122 versos, Odisseu, pouco a pouco, vai convencendo Neoptólemo de que mentir para Filoctetes é o único modo de

levá-lo para Troia. Muito embora o filho de Aquiles ofereça alguma resistência no começo, ao fim, ele se mostra, integralmente, convencido a executar o embuste ardiloso arquitetado por Odisseu:

Neoptólemo: Seja o que deus quiser! Sepulto o escrúpulo!

Odisseu: Guardaste bem o que eu recomendei?

Neoptólemo: Nada receies, pois já concordei (*Pb.* 120-122).

A última frase de Neoptólemo representa sua capitulação à vontade e ao poder persuasivo de Odisseu. Na sua tradução da obra, Trajano Vieira chama a atenção para o fato de que a última frase de Neoptólemo rima com a pergunta feita por Odisseu, o que, segundo o tradutor, “acentua a concordância de Neoptólemo” (TRAJANO 2009, p. 27, n. 11)¹². Neoptólemo consente no plano e abandona temporariamente o padrão moral do aquileu (cf. KNOX 1983, p. 123). O filho de Aquiles está convencido de que deve levar a cabo o plano de conduzir Filoctetes às tropas gregas através de engano.

Em *Filoctetes*, Odisseu é retratado como ardiloso. Seu discurso é plástico e sem nenhum compromisso moral. Na tentativa de convencer Neoptólemo, ele caracteriza a situação com um adjetivo que dificilmente se adequa ao caso, mas que possui uma conotação moral positiva, a qual tem forte influência no ânimo de Neoptólemo. Isto ocorre nos versos 50 e 51 nos quais Odisseu conclama Neoptólemo a ser “nobre” levando a cabo a empresa de, mentindo, conduzir Filoctetes às tropas argivas, a qual nada possui de nobre, pois se baseia no engano. Todavia, com tal caracterização, Odisseu busca coadunar, no plano retórico, a ação proposta com os padrões morais de Aquiles e, portanto, torná-la consoante à natureza do jovem Neoptólemo, que, conforme indícios da peça, possui laivos de caráter que se pautam pelo código moral paterno.

Em seu encontro com Filoctetes, a primeira estratégia usada por Neoptólemo é dizer que é filho de Aquiles (cf. *Pb.* 240-241), personagem por quem Filoctetes nutre enorme admiração (cf. *Pb.* 242-243), ganhando assim a simpatia do herói. Em seguida, Neoptólemo mente para Filoctetes afirmando que sofreu nas mãos dos atidas e de Odisseu (cf. *Pb.* 319-321). A história contada por Neoptólemo é a de que Odisseu e os atreus, quando da morte de Aquiles, não lhe entregaram as armas paternas, suas por direito, mas decidiram que elas ficariam com Odisseu (cf. *Pb.* 329-390). Após ouvir

¹² Original grego: ΟΔΥΣΣΕΥΣ: ἢ μνημονεύεις οὖν ἃ σοι παρήνεσα; ΝΕΟΠΙΤΟΛΕΜΟΣ: σάφ' ἴσθ', ἐπεὶ περ εἰσάπαξ συνήνεσα (*Pb.* 121-122).

isso e se indignar profundamente com a situação, Filoctetes indaga sobre o destino de alguns guerreiros que embarcaram com ele para Troia (cf. *Pb.* 409-411, 416-418, 421-423 e 433-434). Ele acaba descobrindo que todos os guerreiros que ele prezava estavam mortos; ao contrário dos guerreiros pelos quais ele nutria grande desprezo, que continuavam vivos, entre eles Odisseu. Com o relato, Neoptólemo fomenta sobremaneira a determinação de Filoctetes de manter-se distante do exército argivo, ainda mais que nele já não lhe restava laço algum de amizade.

Após a conversa, Neoptólemo insinua que partirá (cf. *Pb.* 453-465). Filoctetes implora ao jovem que o leve junto consigo (cf. *Pb.* 468-506). Neoptólemo concorda e se compromete a levar Filoctetes para casa (cf. *Pb.* 524-527). Conforme acordado com Odisseu (cf. *Pb.* 126-130), entra em cena um mercador para ajudar o filho de Aquiles na tarefa de enganar Filoctetes (cf. *Pb.* 542). O mercador estabelece a narrativa de que Odisseu e Diomedes estão na ilha para conduzir Filoctetes à força às naus gregas:

Mercador: talvez ignores o que vou narrar: Heleno, um vate nobre da linhagem de Príamo, em plena noite, solitário, foi abordado pelo herói de péssima reputação, que o trata com palavras do mais baixo calão. Acorrentado, Odisseu mostra a bela fera a aqueus. Das antecipações que fez, previu que Troia não decai se Filoctetes recusar-se a trocar a ilha onde habita pelo campo de batalha. À previsão de Heleno, o Laertíade prometeu resgatar e apresentar aos aqueus o aludido, preferindo proceder com diplomacia, e usar de força só em caso de fracasso: ‘Decepem-me a cabeça, se eu falhar!’ Não tenho nada a acrescentar. Fugir é o melhor para ti e a quem mais queiras (*Pb.* 603-621).

Tendo o mercador dito isso, Filoctetes se mostra absolutamente resoluto a zarpar imediatamente junto com Neoptólemo (cf. *Pb.* 641, 643-644). Ele pega o arco e alguns utensílios deixados na gruta e se junta a Neoptólemo. Nesse instante, a chaga de Filoctetes começa a causar-lhe dores intensas. Ele começa a gritar lancinantemente. Sabendo que ficará inconsciente devido à dor, ele pede a Neoptólemo que jure que não o deixará sozinho e que esperará passar-lhe a crise. O jovem imediatamente jura que não o abandonará (cf. *Pb.* 807-814). Em seguida, Filoctetes perde a consciência. Cumprindo o juramento, Neoptólemo permanece ao lado de Filoctetes: “Neoptólemo: O melhor a fazer agora, amigos, é deixar que mergulhe em doce sonho” (*Pb.* 825-826).

Abandonar o herói e levar unicamente o arco é impossível, pois o vate prenunciou que o arco deveria ser empunhado por Filoctetes na guerra

(cf. *Pb.* 839-842). Filoctetes não pode ser deixado na ilha. Por outro lado, Neoptólemo em nenhum momento cogita a ideia de levá-lo inconsciente ao barco. Ele espera que o herói acorde.

Após a crise, Filoctetes recobra a consciência e se prepara para partir, sem saber, para as naus acaias, acompanhado de Neoptólemo. Entretanto, no momento de realizar a ação derradeira, a um passo de realizar o seu objetivo, o filho de Aquiles hesita:

Neoptólemo: Ai! Como irei me comportar agora?

Filoctetes: Perdeste o rumo, filho, das palavras?

Neoptólemo: Ignoro aonde encaminho a linguagem.

Filoctetes: Perdeste a diretriz? Não digas isso!

Neoptólemo: Me abate o estado de perplexidade.

Filoctetes: Não terás sido o asco da moléstia que te induziu a não levar-me ao barco?

Neoptólemo: Se se refuga a própria natureza, se se age contra ela, o asco impera!

Filoctetes: O que fazes e dizes é coerente com teu pai, pois socorres o homem bom.

Neoptólemo: O que parecerei me aturde: um verme!

Filoctetes: Teu feito não me inquieta, mas tua fala.

Neoptólemo: Zeus, como agir? Dirão de novo: 'traís', falando o vil, calando o que não devo?

Filoctetes: Este homem, se não desatino, vai me atraiçoar, me recusando o mar!

Neoptólemo: O que me aflige não é te deixar, mas dolorosamente te levar...

Filoctetes: Articulas palavras sem sentido.

Neoptólemo: Nada te escondo: deves navegar comigo a Ílion, para a armada atrida.

Filoctetes: Será que ouvi direito?

Neoptólemo: Antes de eu me explicar, não te lamentes!

Filoctetes: Mas explicar o quê? Qual é a tua meta?

Neoptólemo: Primeiro te livrar do mal e então destruir contigo o território troico.

Filoctetes: É o que pretendes mesmo?

Neoptólemo: Necessidade enorme me preme. Deves me ouvir sem te irritares!

Filoctetes: Estou perdido, fui traído! O que fizeste, forasteiro? Dá-me o arco!

Neoptólemo: Impossível! Justiça e conveniência induzem-me a acatar quem me chefia.

Filoctetes: Ó chama, pluri-horripilância, ardil da mais tétrica felonía [...]

Coro: O que fazer, senhor? De ti depende o embarque! Cederemos ao que fala?

Neoptólemo: Não é de agora que ele em mim desperta a mais desconcertante piedade.

Filoctetes: Sê pio, menino, pelo Olimpo! Evita a pecha de traidor de Filoctetes!

Neoptólemo: Como agirei? Quisera nunca ter deixado Ciro! Quanto isso me oprime!

Filoctetes: Não és canalha; ousa afirmar que adotas as instruções da corja de canalhas. Deixa que o façam! Dá-me o arco e parte (*Pb.* 895-972).

Neoptólemo encontra-se diante de um impasse: ao mesmo tempo em que possui boas razões para levar Filoctetes às naus dos aqueus – Filoctetes será curado da chaga e terá a glória de derrotar o exército troiano depois de dez anos de guerra –, não é do feitio do jovem filho de Aquiles agir através de engodo, o que é expresso por ele nos seguintes termos: “Se se refuga a própria natureza, se se age contra ela, o asco impera!” Assim, mesmo tendo sido persuadido de que o melhor a ser feito naquele momento é levar Filoctetes consigo, o apreço a valores que eram caros a Aquiles impedem-no de levar a cabo o plano. Diferentemente de Odisseu, que adequa sua conduta às circunstâncias, Neoptólemo, mesmo com boas razões, não consegue, sem uma crise moral, agir contrariamente à constelação de fins morais por ele adotada.

Na sequência da tragédia, opera-se uma reviravolta no comportamento de Neoptólemo. Ele convictamente fica ao lado de Filoctetes, desafiando Odisseu (cf. *Pb.* 1222-1259). Neoptólemo se recusa a seguir o padrão moral proposto por Odisseu. Ele abandona a mentira, repudiada pelos padrões éticos representados por Aquiles e passa a agir segundo o código moral paterno. Segundo o código paterno, não se deve vencer por meio de enganos e subterfúgios.

Aristóteles coloca o peso da mudança de comportamento de Neoptólemo em um elemento não-racional, mostrando que a virtude do caráter pode ser eficaz em direcionar o agente moral às ações corretas, mesmo à revelia da razão, uma vez que esta pode falhar e encaminhar para rotas morais censuráveis.

EN VII: UMA LEITURA ARISTOTÉLICA DE *FILOCTETES*

Como apontei na primeira seção do texto, Aristóteles se refere em três ocasiões à tragédia *Filoctetes*. Em duas delas, o estagirita ressalta o papel

positivo desempenhado nas ações morais pelo caráter bem habituado. O ponto fulcral – ou, ao menos, o ponto que pretendo chamar atenção –, é que, nas duas ocasiões, Aristóteles nos deixa entrever que uma educação adequada em relação a prazeres e dores – os quais estão sob a competência da virtude do caráter (cf. *EN* 1105b19-1106a13) –, funciona como bússola para a ação moral, e tal função ganha maior relevância quando a razão falha em apontar a ação adequada por encontrar-se persuadida a agir de modo censurável.

Uma parte considerável dos intérpretes da *EN* busca mostrar que a tese aristotélica de que os fins são dados pela virtude do caráter seria um completo desvio de rota por parte do estagirita, referindo-se a ela, ou de maneira depreciativa, ou não a legitimando como tese endossada por Aristóteles. Ao fazer isso, tenta-se outorgar papel preponderante à razão na escolha dos fins morais, além de tentar-se expurgar qualquer papel atribuído à virtude do caráter na escolha de fins, pois, em sendo não-racional, não deveria ser da sua alçada tal tarefa. Por trás dessa posição, há a ideia de que a razão seria a capacidade mais competente para escolher os fins, por ser capaz de pesar razões e, com isso, optar pelo melhor caminho. Observa-se, no entanto, que a leitura que Aristóteles faz de *Filoctetes* parece colocar em xeque esse pressuposto, pois apresenta a hipótese segundo a qual a razão pode equivocar-se naquilo que ela persegue como fim, enquanto o caráter, tendo sido bem habituado, é capaz de contrapor-se-lhe e inclinar o agente moral à ação correta. Com isso, a razão perde a sua supremacia no campo da moralidade. Ela deixa de ser, por excelência, a capacidade mais apropriada para escolher os fins que devem ser perseguidos. A razão não goza de nenhuma infalibilidade nas escolhas morais e alguém com um caráter bem habituado pode agir de modo moralmente satisfatório se cede às suas inclinações desiderativas.

Em *De Anima* III.10, Aristóteles apresenta a tese de que o desejo é o motor da ação. Todavia, há, grosso modo, dois tipos de desejo: um de natureza racional e outro de natureza não-racional, o que implica a existência de dois motores da ação (cf. *De An.* 433a9-10, 433a13, 433a21-25). Com isso, a tese segundo a qual o caráter não seria responsável pelos fins sofre forte avaria, bem como o seu inverso, a saber, que a virtude do caráter possui supremacia absoluta sobre os fins perseguidos pelo agente moral. O exemplo do acrático refuta o primeiro caso; o do encrático, o segundo (cf. *De An.* 433a1-8, 433b5-13). O que se está autorizado a dizer é que a virtude do caráter não responde “unilateralmente” pelos fins, muito menos a razão, ambos podem pôr um fim como alvo e, com isso, encetar a ação moral. Assim, impõe-se

com maior força a necessidade da boa formação do caráter a fim de que o agente moral aprenda a desejar as atividades virtuosas e a persegui-las; e que, quando a razão fraquejar, o caráter possa indicar ao agente moral o fim moralmente correto, sendo o objetivo último da educação moral garantir que caráter e razão estejam alinhados no que concerne ao fim a ser perseguido (cf. *EN* 1119b16, *Pol.* 1332b5-6, *Pol.* 1334b9-10).

Nesse contexto, a leitura que Aristóteles faz da figura de Neoptólemo no *Filoctetes* ganha densidade e relevância. Muito embora as passagens em que Aristóteles trata da tragédia sejam curtas, elas não devem, por esse motivo, ser vistas como de menor interesse para as teses aristotélicas, pois, delas, é possível extrair uma posição clara do estagirita, a qual depõe, notadamente, contra a posição interpretativa hegemônica que busca minimizar a contribuição auspiciosa da virtude do caráter e da boa educação dos desejos na escolha dos fins morais.

A primeira referência à tragédia surge em *EN* VII.2. Nesse capítulo, Aristóteles levanta várias questões acerca da correta caracterização da *akrasia* e da *enkrateia*. Ao questionar se a *enkrateia* deve ser compreendida como um apego a toda e qualquer opinião, Aristóteles afirma:

Ademais, se a encratéia faz [alguém] ater-se a toda opinião, ela é má; por exemplo, se também [ela faz ater-se] às [opiniões] falsas. E, se a acrasia [faz alguém] abandonar toda opinião, haverá uma boa acrasia; por exemplo, Neoptólemo no *Filoctetes* de Sófocles. Louvável, pois, por não se ater ao que fora persuadido por Odisseu [a fazer] porque lhe *doía* mentir (*EN* 1146a16-21, grifo meu).

No excerto acima, Aristóteles aponta para a possível existência daquilo que ele denomina boa *akrasia*. É claro que, em sentido estrito, ela não pode ser considerada *akrasia*, uma vez que a *akrasia* se refere aos mesmos objetos que a intemperança, vício que se relaciona com os prazeres do tato e do paladar (cf. *EN* 1118a26), e é entendida como um estado no qual o agente moral, apesar de saber que não deve perseguir o prazer presente, persegue-o, incitado pelo apetite, contra a boa recomendação racional (cf. *EN* 1146b18-24). Todavia, a *akrasia* pode ser genericamente descrita como um deferimento do agente moral ao que sua parte não-racional mostra como algo a ser perseguido ou evitado por representá-lo como prazeroso ou doloroso. Assim considerada a *akrasia*, é lícito reconhecer, como o faz Aristóteles, que há oportunidades em que seguir as inclinações desiderativas não-rationais é moralmente adequado, caracterizando-se uma boa *akrasia*. O caso é

ilustrado pelo personagem Neoptólemo. Segundo o estagirita, Neoptólemo encontrava-se persuadido por Odisseu a mentir, ou seja, do ponto de vista racional Neoptólemo possuía razões para agir da maneira proposta por Odisseu. Na própria peça, há duas fortes razões para que Neoptólemo minta para Filoctetes: (i) garantir ao herói a cura da chaga e (ii) garantir-lhe a glória de vencer o exército troico que resistia há dez anos às investidas das hostes gregas. Muito embora essas razões sejam suficientemente fortes para mentir para Filoctetes e, assim, levá-lo às naus argivas, Neoptólemo não consente nelas. Aristóteles, contudo, não interpreta a mudança de comportamento de Neoptólemo em termos de uma disputa entre razões contrárias, mas, sim, entre aquilo que ele havia sido persuadido por Odisseu a fazer e a dor que lhe causa mentir.

O verbo grego usado na passagem acima citada para se referir à dor é *λυπεῖσθαι*. Ao tratar da virtude do caráter ao longo do livro II, Aristóteles afirma que é preciso ser bem educado em relação a prazeres e dores. O termo utilizado para prazer é *ἡδονή*; para dor, *λύπη* (cf. *EN* 1104b3-5, 1104b8-11 e 1104b27-28, 1152b4-6). A escolha do verbo de mesma raiz da palavra dor, que aparece no livro II, não é despropositada. Aristóteles o faz para dar destaque ao elemento não-racional como indutor da ação de Neoptólemo. Na passagem, Aristóteles não atribui a mudança de comportamento de Neoptólemo a uma indagação de cunho moral levada a cabo no momento da ação. Ou seja, não há um personagem às voltas com argumentos a favor e contra a ação de conduzir Filoctetes às naus gregas. Aristóteles apresenta o problema sob outro prisma. Para Aristóteles, a crise de Neoptólemo ocorre devido ao fato de que, ao ardil proposto por Odisseu, opõe-se a constelação moral de valores nas quais Neoptólemo foi criado, de acordo com a qual, não se deve mentir. Seguindo o código paterno, Neoptólemo repudia a mentira. Foi habituado a menosprezá-la. Agir contra os valores sedimentados no seu caráter, é-lhe causa de dor. Com isso, torna-se evidente que o elemento não-racional não deve ser completamente banido do mundo moral como algo por si prejudicial à moralidade. É preciso, como o próprio Aristóteles demonstra, mostrar que ele é um auxiliar valioso na esfera moral se bem habituado.

Numa outra passagem, Aristóteles retoma o exemplo de Filoctetes. Dessa vez, não sob a perspectiva da dor, mas do prazer:

Há alguns que não se atêm às opiniões não por causa da acrasia; por exemplo, Neoptólemo no *Filoctetes* de Sófocles. No entanto, por causa do prazer ele não se ateu [à sua opinião], mas [por causa de um prazer] nobre; pois dizer a verdade lhe era nobre, [entretanto] fora persuadido a

mentir por Odisseu. Portanto, nem todo aquele que age por causa de algum prazer [é] intemperante, mau ou acrático, mas o [que age] por causa de [um prazer] vergonhoso (EN 1151b17-22).

Nesse segundo extrato textual, Aristóteles mais uma vez mobiliza o personagem Neoptólemo. No primeiro, o estagirita recorreu à noção de dor para explicar por que Neoptólemo se furta a realizar os planos de Odisseu; Aristóteles argumentou que mentir era um ato doloroso para o filho de Aquiles. No trecho acima, a análise aristotélica recebe outro ingrediente. Dois são os motivos que explicam a mudança de comportamento de Neoptólemo, ambos completamente interligados: por um lado, a dor sentida em mentir, por outro lado, o prazer que Neoptólemo tem em dizer a verdade. Prazer e dor são apontadas como a causa da ação do personagem e elas assim o são contrapondo-se à recomendação racional, corroída pela força persuasiva dos argumentos de Odisseu. Pode-se objetar que Neoptólemo também teve razões para agir de maneira diferente da proposta por Odisseu. Isto colocaria em xeque a ideia de que prazer e dor foram determinantes na ação. No entanto, não há aqui a necessidade de apelar para tal explicação por algumas razões. Primeiramente, Aristóteles não aborda a crise de Neoptólemo em termos de conflito de razões, mas em termos de razão em conflito com as sensações de prazer e dor. Pelas teses sobre caráter exposta em EN II, é razoável que se assuma que, ao falar de prazeres e dores, Aristóteles tenha em mente o caráter e o processo de habituação pelo qual o agente moral aprende a se portar de modo adequado em relação a prazeres e dores. Assim, a passagem deve ser tomada como um conflito entre caráter e razão, no qual a primeira no caso em tela vence. Em segundo lugar, Aristóteles introduz a crise de Neoptólemo no primeiro trecho ao tratar brevemente da boa *akrasia*. A *akrasia* é o conflito entre a capacidade desiderativa e a razão. Novamente, portanto, Aristóteles não apresenta a questão em termos de razões contra razões, mas, sim, de razões contra desejos. Muito embora se possa pensar que Neoptólemo mudou seu curso de ação devido a razões contrárias àquelas apresentadas por Odisseu, esta não é, definitivamente, a explicação oferecida por Aristóteles nos trechos analisados.

A razão, retratada com frequência pelos intérpretes como o porto seguro no qual as escolhas morais deveriam ancorar, é notoriamente apresentada, nas duas passagens, como propondo uma rota de ação censurável, já a boa disposição do caráter, gerada pela boa educação dos prazeres e dores, como mirando o alvo correto, sendo, assim, louvada pelo estagirita. Com isso, o próprio Aristóteles torna bem-vindo o ingresso da virtude do caráter

na delimitação dos fins. Ela não é apenas uma força negativa a impedir e dificultar o trabalho da razão, mas uma força positiva que contribui decisivamente para as escolhas morais corretas.

CONCLUSÃO

As duas passagens apresentam razões suficientes para afastar a tese de fundo das interpretações da *EN* de que os desejos não-rationais da virtude do caráter sejam prejudiciais ou arbitrários. Aristóteles atribui a eles um papel importante. Com perspicácia, o estagirita percebeu que eles podem ser de grande valia na tarefa de guiar o agente moral, pois podem ser habituados, ou melhor: podem ser bem habituados. Assim, as reservas que os intérpretes guardam em relação a atribuir à virtude do caráter a competência sobre os fins não parecem acertadas. Por si só, o caráter é neutro do ponto de vista moral, não se podendo, portanto, lhe ser imputado antecipadamente um juízo negativo quanto à sua atuação na esfera da moralidade. Aliás, o mesmo juízo negativo de valor pode recair sobre a razão, como o drama moral de Neoptólemo deixa claro, pois ela também erra e pode ser igualmente pedra de construção ou pedra de tropeço nas escolhas morais.

Com isso, não pretendo de maneira alguma acolher a tese segundo a qual a virtude do caráter responde, monocraticamente, pelos fins morais, muito menos fecho questão em torno da tese de que a razão deve ser a única responsável por pôr os fins morais. Minha intenção é apenas mostrar que o caráter bem habituado, mesmo à revelia da razão, pode indicar a rota adequada de ação. O caráter é um auxiliar valoroso na vida moral. Dessa forma, resgata-se o papel positivo e salutar que o caráter pode desempenhar nas escolhas morais¹³.

[Recebido em setembro 2016; Aceito em janeiro 2017]

¹³ Deixo aqui registrado meus sinceros agradecimentos a Matheus Barreto Pazos de Oliveira e ao professor Trajano Vieira pela leitura atenciosa de primeiras versões deste texto, bem como pelas suas críticas e sugestões que muito me auxiliaram a aperfeiçoá-lo. Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro ao projeto *Virtude do Caráter e Prudência na Ética Nicomachea* (Processo 2014/24280-5), do qual este artigo é fruto.

- ANGIONI, L. As Relações entre “Fins” e “Meios” e a Relevância Moral da *Phronesis* na Ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº. 35, 2009, pp. 185-204.
- _____. Aristóteles. Ética a Nicômaco. Livro VI. *Dissertatio* [34], 2011, pp. 285-300.
- BROADIE, S.; ROWE, C. *ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. Translation, Introduction, and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2002.
- BYWATER, I. *ARISTOTELIS. Ethica Nicomachea*. New York: Oxford University Press, 1894.
- COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. 1ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- GREENWOOD, L. H. G. *ARISTOTLE. Nicomachean Ethics Book VI*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 1ed. New York: Oxford University Press, 1968.
- IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. *The Journal of Philosophy*, vol. 72, nº. 17, Seventy-Second Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, 1975, pp. 567-578.
- _____. A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. 1ed. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 208-244.
- JOACHIM, H. Aristotle. *The Nicomachean Ethics. A Commentary*. 1ed. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- KNOX, B. M. W. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.
- KRAUT, R. *ARISTOTLE. Politics. Books VII and VIII*. 1ed. New York: Oxford University Press, 1997.
- LORENZ, H. Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXVII, 2009, p. 177-212.
- _____. *The Brute Within*. 1ed. New York: Oxford University Press, 2006.
- MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- MOSS, J. “Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. *Phronesis*, 56, 2011, p. 204-261.
- _____. *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought, and desire*. 1ed. New York: Oxford University Press, 2012.
- TRAJANO, V. *SÓFOCLES. Filoctetes*. 1ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- ROSS, W. D. *ARISTOTELIS. De Anima*. New York: Oxford University Press, 1956.
- _____. *ARISTOTELIS. Topica et Sophistici Elenchi*. New York: Oxford University Press, 1958.
- _____. *ARISTOTELIS. Ars Rhetorica*. New York: Oxford University Press, 1959.
- ZINGANO, M. Aristóteles. *Ethica Nicomachea I 13-III 8. Tratado da Virtude Moral*. 1ed. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. 1ed. São Paulo: Odysseus.