

Dos meios e dos fins: o papel das virtudes na conquista da vida boa

Of means and ends: the role of virtues in achieving of good life

Brunno Alves da Silva *

Resumo: No presente artigo o autor almeja mostrar que a ação, segundo Aristóteles, pode ser discutida pelo esquema “meio-fim”, desde que tenhamos por critério a virtude como o bem humano. O texto pretende analisar de que modo esta relação pode ser desvirtuada e os resultados obtidos caso o agente não tenha este bem como o fim de suas ações. A virtude, neste caso, será apresentada como a boa atividade da alma.

Palavras-chave: virtude, bem, razão, desejo.

Abstract: In this paper the author aims to explain which the human action, according to Aristotle, could be discussed by “mean-end” scheme, since we have the virtue as the human good. The text intend to examine how this connection can be distorted and the results obtained if the agent does not has this good as the end of his actions. The virtue in this case will be presented as the good activity of the soul.

Keywords: virtue, good, reason, desire.

Introdução

A análise da ação em Aristóteles sob a categoria “meio”/“fim” é relevante sob três aspectos. (i) Foi com base nela que o filósofo desenvolveu seu argumento no livro III 4-5, de acordo com o qual saberemos “onde” incidirá a atividade deliberativa do intelecto prático: nos “meios”. Além deste aspecto, (ii) o esquema será amplamente operativo em sua discussão sobre o papel das diferentes partes da alma, o que seria algo decorrente do ponto inicial: a ação se perfaz na busca pelos meios ou no estabelecimento do fim, e nesse processo, o que exatamente realizam a razão e o desejo humanos?

* Doutorando em Filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Veremos que Aristóteles oferece uma resposta muito peculiar a esta indagação.

Neste seguimento, (iii) “meios” e “fins” na ética, deverão, e é o que tentarei mostrar aqui, seguir os critérios do *bem humano*, fora do qual, as ações tendem a deixar o horizonte da vida boa.

I

Proponho que em Aristóteles, a relação entre “meios” e “fins” aplicada às ações, deve ser abordada com o auxílio da noção ética de virtude(s), em particular, e sob os critérios da bondade moral, em geral. Caso contrário, teríamos apenas conflitos morais, afastando-nos, em diferentes graus, da felicidade. O tema das virtudes fora investigado em vista da vida boa. É por esse motivo que apresentamos o presente título no plural: virtudes, e não virtude, como se apenas uma “virtude”, a do intelecto, por exemplo, tivesse condições de nos assegurar o bem a que estamos nos referindo. Logo se verifica uma explicação segundo as diferentes “partes” da alma humana: razão e desejo, do que resulta na seguinte distribuição: “A virtude também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais”, (EN I 13 1103 a 3-5).

Embora a distinção seja textualmente declarada, não se pode dizer o mesmo do papel desempenhado por cada uma delas, pois o assunto não está livre de pontos controversos. Voltaremos a este ponto. Não obstante, ouvimos a seguinte expressão relacionada a um objetivo supostamente legítimo, mas que, por não ser buscado de modo correto, aplica-se a máxima de que, neste caso, “os fins justificam os meios”. Gostaria de apresentar um breve exemplo em que, suponho, poderíamos ver a aplicação destas duas noções dentro de um procedimento que envolve o uso da técnica.

Suponhamos o caso do alpinismo, como uma atividade que engloba um conjunto de elementos que lhe são intrínsecos, na ausência dos quais, faltariam as propriedades para qualificarmos alguém como um legítimo alpinista. A natureza desta atividade como “fim”, por certo, é escalar a montanha, nisso entendemos que a “subida” envolve muito mais do que meramente chegar ao seu ápice (extremo), o que seria possível sem enfrentar todas as dificuldades e riscos inerentes. Desafios com os quais um (ou o) *bom* pretendente aos ares do cume dos alpes deveria até mesmo, de boa alma, aspirar. Importa, todavia, o “como”, “quando”, “quem”, “de que modo”, isto é, “por quais meios”, pois para ele, cada fator é especial, único e desafiador.

Cada instante de seu caminho é uma parte que precisa percorrer e sem a qual

perderia o sabor do que é propriamente o êxito e a conquista. Ao estabelecermos o propósito desta atividade, no entanto, poderíamos reconhecer as diferentes etapas como partes integrantes da finalidade e que vão gradativamente se ordenando em função de sua completude, e perfeição. Que nada mais é do que projetar e fazer por “inteiro” isso que se projeta, algo (bem) acabado. Então, “meios” e “fins” responderiam a um certo critério de adequação para qualificarmos a(s) atividade(s). Neste caso ilustrativo, o desejo do atleta. Caso contrário, ao estabelecermos uma meta, não seria importante refletir sobre o modo certo de realizá-la. Bastaria simplesmente completá-la de qualquer maneira. Mas, neste último caso, isso seria mesmo realização? O uso deste procedimento, é, por certo, muito mais próximo de nós do que da audiência do autor da *Ética a Nicômaco*, mas terá a devida justificativa. Entre esta atividade e a ação virtuosa propriamente dita existem proximidades e distanciamentos. O que as aproximaria são as condições que cada uma delas tem de cumprir a fim de que realizem respectivamente suas “obras”. São exigências (obviamente diferentes) que a ação virtuosa, bem como as artes deverão cumprir (EN II 4 1105 a 26-b 5). A resposta para quem nos inquirisse sobre a diferença no grau de precisão da arte e da virtude seria, sim, ele não é e nem pode ser o mesmo.

Um pintor que, ao atender a encomenda de um cliente que lhe pedisse um quadro com uma determinada paisagem, ao aplicar seu conhecimento, independentemente de gostar ou não do cliente, e até de conhecê-lo ou de saber qual a finalidade da obra, poderia perfeitamente aplicar toda sua perícia técnica na confecção e término da pintura. Desde que o resultado final cumpra os devidos requisitos o trabalho estaria, pode-se dizer, completo. No caso das ações virtuosas, a coisa não é tão simples assim.

A dificuldade nos assuntos éticos decorre da contingência com a qual o agente deve saber lidar. É fácil errar e falhar de muitos modos, nos diz Aristóteles, mas é difícil acertar a “justa medida relativa a nós”: (i) a boa dosagem emocional entre o excesso e a falta, por um lado, e o “quando deve”, “a respeito de quais”, “relativamente a quem”, “com que fim”, e “como deve”, por outro, (EN II 5 1106 b 20). Parece que a contingência presente na realização daquelas atividades seria em muito atenuada graças ao “conhecimento”, no nosso exemplo, do pintor (o mesmo parece não se dar com o alpinista). Não obstante, o que as identifica, ou seja, a disposição para a arte e disposição virtuosa para a vida prática, é que ambas são disposições, tais que, por meio delas, observa Aristóteles, a alma “possui” a verdade nos seus respectivos domínios (EN VI 3 1139 b 15).

Ora, se podemos dividir as diferentes etapas de algumas atividades como as listadas acima, e reconhecer o fim como o ponto de chegada, como a consumação de uma meta ou a da produção, o que dizer dos assuntos éticos?

Pensemos agora no caso da ação propriamente dita. No exemplo acima, minha intenção foi apenas a de oferecer ao leitor, de um modo simples, algo similar ao que ocorre em outro campo “deliberativo”. Nas decisões, segundo Aristóteles, existe algo em nós, elemento do nosso ser, que por si só não é capaz de nos mover. A isso que não nos move sem que haja um outro fator responsável por esse “mover”, o filósofo chama de “intelecto”, àquilo que “move”, o desejo. Com base neste pressuposto, o que nos torna “práticos” não pode ser a razão isolada ou constitutivamente “pura”, mas essa mesma faculdade quando se direciona a um certo fim.

Em Aristóteles, a discussão dos “meios” e dos “fins” é apresentada no livro II da *Ética a Nicômaco*, em torno da análise da estrutura da ação, ainda no exame e esclarecimento das disposições presentes no princípio anímico. A parte desejante, ao contrário do que uma visão mais intelectualista poderia admitir, é responsável por “estabelecer os fins”, cabendo à virtude do intelecto -excelência da razão para a boa deliberação-, a “investigação” sobre os meios. Por conseguinte, a relação meios e fins em sua ética passa pela compreensão dos diferentes papéis das partes da alma humana na ação. Em outros termos, pensar estas noções no caso da ação, envolveria saber de que forma o desejo “põe” os fins, como por vezes é observado pelo filósofo, e de que modo a razão se relaciona (e se de fato, apenas) com os meios.

Deste modo, devemos pressupor uma certa cooperação na “divisão” do trabalho entre a razão e o desejo, alguma forma de conexão entre os elementos componentes da alma, ou uma de suas partes teria um papel preponderante? Se diferentes pesos forem dados para cada um deles, o resultado seria uma polaridade (quase) intransponível, o que não parece ser defensável, já que, no lugar de escolher entre o primado do aspecto desiderativo ou pender para a suficiência dos poderes do intelecto, o filósofo parece ter preferido o caminho do meio termo entre os extremos. No primeiro caso, teríamos uma explicação da ação que se coaduna muito mais com uma teoria amparada por pressupostos “naturalistas”. O que nada mais é do que sugerir que caberia à razão um papel meramente instrumental, em vez de “principal”. Como alternativa, teríamos uma proposta filosófica em que, para o bem agir, seria suficiente confiar na unilateralidade das luzes da razão. Se a referida polaridade deve ser, em todo caso, evitada, qual seria o papel dos elementos

presentes em nossa alma considerando nossas ações em direção ao bem?

Desejamos superar os desafios. Não somos, por isso, “elevados” montanha acima, pois assim não haveria necessidade de esforço, somos, em vez disso, interpelados pelas circunstâncias e situações imprevistas: as virtudes não surgem por natureza. Imprevisibilidades inevitáveis que não anulam nossos projetos, mas exigem atitudes e é neste ponto que as disposições humanas nos facultam trilhar a escarpa que é o próprio viver. Deliberamos, neste sentido, para obter o que pode nos conduzir ao que é bom. O motivo desta dupla necessidade: desejar o fim, mas ter consciência da impossibilidade de escolhê-lo, nele mesmo, enquanto fim, mas sermos capazes de percorrer (racionalmente falando) as diferentes etapas num processo investigativo, é o que as lições da ética de Aristóteles nos permitem compreender, ao explicar que uma coisa é aquilo a que aspiramos, outra coisa, aquilo sobre o que temos de fato o poder de decisão pela via da razão, razão que versa sobre “as coisas que conduzem ao fim” (da ação). Isso de certa forma desfaz a ideia de se pensar que em Aristóteles, os fins podem justificar os meios. Em sua ética, “meios” são inseparáveis dos “fins”. Meio é sempre “meio” em vista de um dado fim. O filósofo pensa esta dupla atividade sintetizada no “agir humano”, sem sustentar qualquer tese relativa a qualidade inicial da natureza humana: tanto o vício e a virtude estão em nosso poder.

Assim, nem o desejo é naturalmente bom o suficiente para que obtenhamos o bem (em si?) como finalidade, nem ele é mau definitivamente para que não possamos ser, de fato, felizes. A chave, nisso tudo, parece ser a possibilidade da educação moral. Bom, mas se falamos aqui acima do desejo, falemos também da razão. Por meio dela, o agente (aquele que “atua”: ὁ πράττων), tampouco teria disponível para si, a qualquer tempo, a ciência do bem e do mal, do certo e do errado. Por esse motivo, “É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo a saber: o objeto de desejo enquanto fim da ação não é nem dado por uma natureza inata boa ou má”, como dissemos que a virtude não surge naturalmente, e, “nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal”¹.

Uma vez que, sozinhas, individualmente (razão e emoção) são incapazes de nos levar muito longe, é provável que em conjunto, isto é, cooperando entre si, esta relação faça surgir algo que se eleve a fim de superarmos nossa condição, restaria saber como.

1. Juliana Ortega (2017, p. 180), em: *Prazer e Desejo em Aristóteles*.

Com efeito, as questões associadas aos termos aqui discutidos podem ser expressas pelo problema da filosofia prática de Aristóteles de saber quais as condições de possibilidade dessa “comunicação” do intelecto com a parte desejante da alma. Não obstante, nossa questão principal é a seguinte: Por que, segundo Aristóteles, os “meios” e os “fins” devem atender aos critérios do bem humano? Encaminhando a aporia, o tema da virtude fora trazido para o cerne de suas lições para captar o significado real da felicidade (como um destino não garantido), como declara o filósofo: “(...) dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, teremos uma melhor visão da felicidade”, (EN I 13).

Tendo isso em mente, é possível, então, que ter “meios” e “fins” moralmente bons como tese ética, equivaleria a prescindir daqueles desacordos que poderiam se instaurar no interior da alma humana e subvertê-la. O fim buscado apresenta-se como a vida feliz, tendo como etapas a aquisição das virtudes e o distanciamento, por bons hábitos e por escolha, da disposição que leva à vida infeliz: a desmedida. E isso não é pouca coisa, dado que a virtude, mesmo não sendo condição suficiente para a felicidade, é condição imprescindível para ela. Deste modo, o que estão implícitas são as condições adversas perante as nossas decisões, as intempéries: os gregos frequentemente esperavam contar com “boa sorte”. Então, direcionar as ações humanas para a aquisição da virtude significa “preservar”, (na medida em que a cidade favoreça), o que há de melhor em nós e abrir o caminho para a vida boa.

O fim realmente bom, envolveria a justa harmonia na alma, o que Aristóteles chama de virtude². Ele, entretanto, não descarta a possibilidade de uma espécie de “sedição” nela. São disposições em que é visível o conflito moral.

II

Antes de mostrar as possibilidades de engendramento deste “conflito psicológico”, seguem-se duas passagens concernentes ao ponto discutido acima, a saber, o papel das diferentes virtudes com os meios e os fins.

2. “No homem temperante e corajoso, a parte desejante, é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão”, ou seja, a parte “capaz de ouvir e obedecer”: (εὐηκοώτερόν); (ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ).

A primeira, encontra-se no sexto livro da *Ética a Nicômaco* e diz assim, (i)

“Enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência produz os meios (τὰ πρὸς) para tal alvo” (EN VI, 12, 1144 a 7-9). A segunda passagem, é quando afirma: (ii) βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη, o que dá como texto: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins”, (EN III 5 1112 b 12-13). Surge aqui uma situação. Dissemos acima que em Aristóteles, os meios são inseparáveis dos fins, são sempre em vista deles. Ora, tal inseparabilidade se torna um problema se levarmos em conta dois impasses concernentes a esta temática. No primeiro, a escolha (deliberada), que envolve a razão e incide somente nos “meios”, foi definida marcando sua diferença com a “aspiração”, como um (desejo) querer. O imbróglio aparecerá se notarmos a possível divergência entre o que se deseja (o que se quer como “fim”), e o que de fato está ao alcance daquele que deseja (os “meios”). O desejo, na tarefa de “por” o fim da ação, a menos que seja constituído mediante os hábitos graças a educação e em vista da formação do caráter, pode ser que se “eleve” em demasia para além das possibilidades reais e do “lote” que nos cabe atinar de um modo justo.

Neste ponto da lição, o estagirita assegura que “desejar/querer” não necessariamente é o mesmo ou algo idêntico que propriamente escolher: um quadro em que aparentemente razão e desejo como partes da alma humana seguirão em direções distintas. Mas não totalmente, uma vez que a escolha e o querer tem, segundo o autor da *Ética a Nicômaco*, “afinidades”. O que acontece é o reconhecimento, por parte do autor, de que os “objetos” enquanto finalidades possíveis, isto é, tanto da escolha, quanto do querer, podem não coincidir. Se aquilo que está para além do nosso poder de realizar pelas ações não converge com as escolhas deliberadas, estas, por sua vez serão no virtuoso, sempre em vista de prescindir do excesso, em vista da “justa medida”. Acontece, como vimos acima, que as ações virtuosas envolvem, a fim de que sejam engendradas, um grau de precisão mais abrangente do que aquele encontrado no terreno das artes, o que não equivale a afirmar que os componentes da ação tenham precisão matemática, mas que as condições associadas à virtude seriam mais exigentes. Na verdade, é o que diz Aristóteles, “(...) a virtude, bem como a natureza, é mais exata e melhor que toda arte”, (EN II 5 1106 b 15). Muito bem, o nosso ponto é que para o filósofo, não se pode falar em boas escolhas que engendrem impossibilidades. Com relação ao querer (sem qualificação), entretanto, isso seria perfeitamente possível, lembrando que o querer é do “fim”, a escolha, dos “meios”.

Na realidade, o erro seria identificar escolha e querer, e não propriamente

reconhecer algumas relações. Digo isso pelo seguinte fato. No contexto desta passagem, tendo em vista a definição da escolha, dos quatro elementos com os quais ela poderia ser identificada, só o último, a saber, o “desejo”, teria com ela algum “parentesco” (estou na altura das linhas 20 e 21, em EN III 2 1111 b). Paixão e desejo, são compartilhados com os animais, a escolha, não. Um animal poderia, neste caso, subir perfeitamente em um penhasco e muitos são mais “hábeis” por natureza, do que qualquer homem. A diferença se encontra na peculiaridade da atividade humana de acordo com a virtude. Ela não se encerra nos prazeres e tampouco na mera satisfação dos desejos e instintos.

Esse tipo de “ação”, não envolveria qualquer representação do que é belo, bom e nobre, e por isso, não seria dita ação: *deliberada em vista da vida boa*. Assim, o bem agir, segundo Aristóteles, exigirá, em todo caso, o princípio racional. Caso contrário, cairíamos no “naturalismo” a que fizemos menção acima. Haveria um desejo excessivo na base de uma insensatez ao buscar fruí-lo, pois seria procurar pelo inalcançável, como o desejo de ser imortal, desejo até legítimo aos olhos dos gregos, mas longe de poder ser efetivamente escolhido como tal. A imortalidade pode até ser objeto de desejo, como fim, mas não está disponível, muito menos em nosso poder. Trata-se de um fim só “aparente”, irreal, de alguém cuja alma está, por certo, privada de sensatez: ficcional.

É desse “fim” irrealizável que a virtude nos afasta. Outra coisa é o espectador. Olha a cena, observa bem, vislumbra os atos e os atores, as emoções, as encenações das “belas” tragédias, mas está relativamente longe delas (muito embora possa sempre ser afetado). É que neste caso, o prazer não provém do que em verdade se realiza agindo e atuando na realidade da vida, mas do simples e distante olhar. Por conseguinte, certas atividades humanas poderão ser desejadas, mas nunca escolhidas: não se pode estar, de fato, envolvido nelas, isto é, não poderemos “causá-las”.

Buscando a moderação nos exercícios e na ingestão de alimentos, nos tornamos saudáveis, mas sem a escolha dos meios necessários, a saúde em si mesma, como objeto do querer, se torna outra grande ficção. Mas, e com relação à felicidade? Por sermos providos de “razão”, podemos, por isso mesmo, buscá-la ou ela seria apenas objeto do querer? A questão não está posta na impossibilidade de desejá-la, mas em como, de fato, alcançar a vida boa. Se o desejo poderia estar para além do possível, deve-se escolher deliberadamente “as coisas que nos conduzem” à felicidade, e não ela mesma. Na passagem focalizada, é dito sobre a escolha (dos “meios”) seguinte:

Ela tampouco se identifica com a aspiração, embora pareça ter afinidades com esta (com efeito, a escolha não pode ter por objetivo impossibilidades, e se alguém dissesse que as havia escolhido seria considerado *insensato*; mas se pode aspirar até a coisas impossíveis, como por exemplo à imortalidade). E a aspiração pode relacionar-se com coisas que de forma alguma seriam capazes de realizar-se apenas pelo próprio esforço de uma pessoa (por exemplo, a aspiração de um ator ou atleta à vitória em uma competição); pessoa alguma escolhe tais coisas, mas somente as coisas que ela pensa poder conseguir por seu próprio esforço. Ademais, a aspiração se relaciona mais com os fins, enquanto a escolha se relaciona com os meios; por exemplo, "aspiramos" a ser saudáveis, mas "escolhemos" atos que nos tornarão saudáveis, e aspiramos a ser felizes e dizemos que somos, mas não podemos dizer acertadamente que "escolhemos" ser felizes, pois em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas ao nosso alcance, (EN III 4 1111 b 23- 31).

Os exemplos aqui arrolados envolvem, como se pode ver, a ideia da imortalidade, a atividade do ator, ou, o que era muito comum naquele recorte histórico, as diversas competições com o intuito de entreter o espírito dos helenos. Em outros momentos, os que surgem são os da medicina, da oratória e do legislador, os quais compartilham, e de diferentes formas, de uma finalidade bem definida para suas funções, respectivamente, curar e persuadir e tornar os homens bons por meio de boas constituições. Estes exemplos não solucionam o nosso problema, mas não são inúteis. Eles nos ajudam a pensar de um modo mais abrangente, ou seja, na natureza política do homem, e nas diversas atividades ordenadas pela "ciência política". Nelas, o desejo atua na medida em que os fins se orientam para um certo "bem", enquanto a razão, atuaria na procura de sua mais adequada concretização: sem o bem humano como horizonte, perde-se ia o sentido ético das próprias atividades, e em último termo, o da existência.

A questão é compreender exatamente, como se dá trabalho entre a virtude do caráter: sede do desejo, e a virtude do intelecto prático, ou seja, entre os "meios" e os "fins". Nestes ofícios que foram listados, cada finalidade (ao contrário do que ocorre com o desejo ou o querer excessivo, e que estão para além da efetiva realização) é vista como realizável em vista do bem da cidade. Logo, não é que o desejo seja absolutamente da ordem do irracional. É preciso que a razão delimite sua intensidade e que, finalmente, até que as emoções estejam "conforme" à razão. Seria oportuno apresentar algumas opiniões sobre o assunto, a começar pela compreensão do real estatuto da racionalidade.

Para alguns autores, a menos que virtude prática, investigativa dos meios, participe dos "fins" da ação, ela seria mera destreza dos meios. Aliás, como se pode notar, inexistente o termo "meio", e deveríamos falar (*περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*), traduzindo a

expressão não propriamente por “meios”, mas sempre como: “as coisas relativas ao fim”. Para que a prudência tenha “valor moral intrínseco”, ela deve de alguma forma, comparecer no “fim” de forma participativa³. O que pode parecer, a princípio, uma compreensão um tanto racionalista da ética de Aristóteles, se levarmos em conta que é típico da moral kantiana tomar a moralidade na constituição dos fins (*reino dos fins*, ao qual pertencemos unicamente pela razão, por exclusão da nossa parte empírica), ficando reservado aos meios uma utilidade moralmente neutra, inerente à técnica. Apesar disso, a justificativa da participação da prudência nos fins ocorreria do seguinte modo: Aristóteles, ao afirmar que a virtude moral “põe” os fins, em se tratando da faculdade desejanste, o que encontramos é um alto grau de indeterminação, desejos e emoções sendo eminentemente vagos, daí sua conclusão de que essa imprecisão deve ser solucionada pela atividade do intelecto prático que incide sobre os meios em vista da realização plena do fim posto, o que se dá em uma circunstância, daí toda a complexidade envolvida na delimitação destas da ações a contento.

Ocorre que, a caracterização da virtude moral no início do referido livro II, leva em conta, ainda que implicitamente, que sua formação depende do intelecto, da própria racionalidade. Desta forma, é da alçada da virtude moral, enquanto “disposição de escolher”, e aqui tomo as palavras de Aristóteles, não o excesso ou a falta, que seriam vícios, mas, como é característica do prudente: “justo meio”. Os vícios enquanto males, impedem a atividade humana de se projetar para o bem e para o melhor.

Por conseguinte, na definição da virtude assinalou que ela, quanto ao bem e o melhor, é um verdadeiro “ápice”, (EN II 6 1107 3-9). Outro modo de compreender essa relação é pela analogia entre a universalidade da lei e a particularidade do caso concreto, assunto discutido no quinto livro da *Ética a Nicômaco* por meio da noção de ἐπιεικεία, como “equidade”. Este passo explica melhor o que fora referido linhas antes, sobre a indeterminação que é “solucionada” pelo intelecto prático, o que no presente caso atribuiu-se ao (bom) juiz, que, ao aplicar a norma geral no caso concreto, realiza na prática, a boa medida.

3. Angioni (2009, p. 191).

Não é por acaso que se desejarmos o que é justo, o que é correto e conforme a regra e a norma, e se para isso aplicarmos um padrão para tudo e para todos, como medida aritmética, é provável que no terreno humano não fossemos capazes de fazer “justiça”, mas produzir incontáveis arbitrariedades: um conjunto de ações “calculadas” em vista de um fim intrinsecamente mau, embora com aparência de justiça.

Deste modo, um “saber” ou uma “ciência” isolados do bem, não seriam Saber e Ciência: poderiam estar em conflito direto com Bem da cidade. Parece que sem a (cons)ciência do bem, não seria possível, em verdade, “julgar”, como observa: “É o fato de o equitativo (ou equânime) ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal”, e trazendo a analogia da régua de Lesbos, ajustável a cada sólido, esclarece, “A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares” (EN V 10).

Embora a afirmação do filósofo nos mostre que a razão atua nas circunstâncias particulares, a generalidade atribuída ao desejo não restringe sua condição (positiva), que só não se efetiva no não virtuoso: o desejo quando educado poderia, segundo o filósofo, muito bem atender à razão. Quando não for assim, certamente surgirão desacordos entre o real objeto de desejo e o de escolha acertada. Com efeito, “intelectualismo” seria um outro nome para os que preferem uma leitura da ética aristotélica atribuindo à razão um papel crucial na representação dos fins, negando este papel ao desejo -como gênero da parte não-racional da alma, tendo como espécies: o querer, o impulso e o apetite, segundo o *De Anima*, 414 b 3. Nessa vertente, seus proponentes enfrentam a dificuldade de contornar as passagens anteriores e outras, a saber, na *Ética Eudêmia*, quando propõe em tom interrogativo, “A virtude produz o fim ou os meios que conduzem a ele? Estabelecemos que ela (a virtude) produz o fim, posto que não se trata de um silogismo nem de um raciocínio, senão que de fato, isso deve ser tomado como um princípio”, (EE II 11 1127 b 25- 26).

A outra seria: “Respectivamente, a virtude e o vício preservam e destroem a razão, e em matéria de conduta, o objetivo final e o ponto de partida das ações, da mesma forma que as hipóteses na matemática”; (virtude relativamente às partes da alma), e reitera, “porém, nem no caso da ética, nem no caso da matemática a razão nos ensina o ponto de partida, é a virtude do caráter (...) produzida pelo hábito, que ensina a reta opinião acerca dos pontos de partida na esfera moral”, (EE II 11 1227 b 24). Vemos aqui um certo paralelo entre o “agir”, na ética e o “demonstrar”, na “teoria”, a que daremos atenção mais adiante.

O que poderíamos comentar é que os assuntos éticos guardam semelhanças com as atividades produtivas, na medida em que realizam obras não necessárias. Com o âmbito teórico, as ações também têm um aspecto similar: as atividades são realizadas em função delas mesmas e não, visando a algo mais. Outra questão poderia ser levantada neste ponto. A escolha deliberada, para que de fato seja apenas dos meios, como o filósofo observa, não deveria estar restrita dentro dos limites da razão?

Colocando de outro modo, se o desejo “estabelece os fins” e a razão, os “meios relativos a ele”, e a escolha, por sua vez, é destes últimos, o correto seria afirmar que sua devida definição envolveria unicamente o aspecto cognitivo. Entretanto, não é isso o que ocorre. Comparada com a “verdade” no saber teórico, seja matemático ou científico – nos quais os primeiros princípios servem como ponto de partida, indemonstráveis em si mesmos, e que nunca são tomados como objeto destes raciocínios, caso o desejo (como parte da alma que estabelece os fins) tenha um papel prioritário ao da razão, na medida em que, segundo Aristóteles, caberia a ela buscar apenas os meios já estabelecidos pela função não-racional – origem não demonstrada do princípio da ação – poderíamos compreender o motivo pelo qual, “Portanto, o ‘fim’ não é objeto de deliberação, mas aquelas ‘coisas que conduzem aos fins’” (EN III 5 1112 b 34-35).

Esse outro modo de apresentar a estrutura da ação humana, agora porém, dando mais relevo ao desejo, foi a interpretação privilegiada por Jessica Moss (2011), que em seu texto: “*A virtude torna reto o fim*”, apresenta uma leitura com o objetivo de contornar o intelectualismo moral, considerando as passagens sobre o fim – o alvo posto pela faculdade desejante, como suficientes para sustentar suas premissas em três pontos (i) na possível conexão do papel do intelecto e das paixões, (ii) na analogia entre o raciocínio prático e o teórico e (iii) na anterioridade lógica dos “fins”, da virtude do caráter, no início da educação dos afetos: na composição racional dos primeiros princípios.

Ademais, o que poderia favorecer esta segunda leitura, seria o fato de que no *Tratado sobre alma*, não é o intelecto o elemento “movente”, mas no lugar de uma suposta (pura) razão prática, nos moldes kantianos: capaz de determinar a ação autonomamente, quem move, isto é, o princípio capaz de pôr o agente em movimento, é o desejo; na passagem do tratado, “(...) o desejo é o que move, e o pensamento move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação (...) não move sem o desejo” (*De Anima*, 433 a 27). A inquietação dos comentadores da primeira leitura, observa a autora, é o inconveniente de aceitar as passagens nas quais Aristóteles mostra o papel da parte desejante da alma no “pôr” os fins, o que aproximaria Aristóteles da teoria moral de

humeana. Neste registro, seguem-se dois resultados indesejados: (i) a prudência seria “trivial” do ponto de vista ético; (ii) e o trabalho de “estabelecer os fins” da ação ficaria a cargo do desejo, o que estaria mais próximo de uma tese bastante oposta ao intelectualismo: uma espécie de hedonismo (além de um naturalismo). A comentadora assinala, ainda, o erro da identificação do “não racional” com o “não cognitivo”. Na visão de Aristóteles, comenta, o desejo poderia estabelecer nossos fins, porque ele é mais do que uma força conativa ou totalmente avessa à cognição, algo necessariamente oposto ou recalcitrante à racionalidade. Aristóteles pode estar querendo dizer que os fins, na realidade, não são objeto de deliberação de um modo absoluto.

Estaria sugerindo, em vez disso, que eles não podem ser objeto de deliberação ao mesmo tempo em que os meios. Se a razão deve buscar estritamente o fim posto pelo desejo (e caso este não esteja habituado no que é bom), a consequência é que o fim, em última análise, seria irracional: o intelecto estaria subordinado às paixões e emoções humanas. É esse impasse que motivou alguns comentadores na busca de uma justificativa para “incluir” a razão deliberativa na constituição dos fins, e salvaguardar a racionalidade da ética aristotélica, o que considero pertinente desde que se compreenda o efetivo papel das emoções.

Consideremos que, se a felicidade é o fim último para o qual tendem as nossas ações, é preciso mostrar que a tese que sustenta ser o desejo (suficiente como) o elemento constituidor desse “derradeiro” fim, também não pode ser o caso. É nessa interação que a educação se inicia pelos afetos, fazendo com que a razão gradativamente se torne, ela mesma, prática. No aperfeiçoamento que envolve a instrução, a experiência, o tempo, e principalmente os hábitos. Trata-se de uma série de meios em vista de um fim: a aquisição da virtude em vista da vida boa, da felicidade: o bem maior para o qual tendem as nossas ações.

Desta forma, ao relacionarmos as noções de meio e de fim, devemos ter em mente os critérios da bondade moral como aquilo que nos projeta para o bem humano: a harmonia, e nos afasta do mal: a sedição da alma. No lugar de uma dicotomia incomensurável, o autor da ética nos ensina em dois passos que, (i) “o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade *conforme* ao desejo correto”, e (ii) que “(...) é impossível ser prudente [buscar os meios corretos] sem ser bom [estar na justa medida entre o excesso e a falta nas emoções e ações]”, (EN 1139 a 33 e VI 12 1144 a 37).

Ao propor a virtude como condição para a aquisição da vida boa, suponho que uma de suas intenções é prescindir dos possíveis conflitos da alma cujas figuras emblemáticas seriam representadas pelo acrático, o perverso, o ardiloso e o continente.

São esses os possíveis quadros produzidos por um desacordo (com o bem), no sentido de uma *ausência* de concórdia na alma, sendo justamente sua superação um dos fatores cruciais para a aquisição da felicidade: dos agentes em particular, e da cidade em geral, concordando aqui com certas reflexões platônicas na *República* especialmente a do livro IV. Estas figuras ilustram uma ausência de parâmetros, condição desfavorável para o florescimento das virtudes, e é na orientação do sentido contrário da infelicidade que o filósofo apresenta drama do fracasso moral nos assuntos do saber prático, ao tratar do fenômeno da acrasia, da maldade, e da mera destreza dos meios em vista de um fim, e da luta incessante contra “más” paixões, condição inexistente no virtuoso, segundo Aristóteles. O desacordo, ao se instaurar, se torna visível nas ações. É na escolha que o caráter se revela, muito mais do que nas próprias ações. A escolha, como declara, “é mais própria à virtude”, (EN III 2 1111 b 5-7). Então, (i) Ao contrário do virtuoso, cuja parte desejante da alma, “πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ”, traduzido como: (...) em tudo concorda com a razão”, (EN I 13 1102 b 27-28), o conflito enfrentado pelo acrático, devido ao seu “descontrole” característico, será expresso quando o filósofo diz que o mesmo agir: “κατα την ἀπιθμῖαν”, porém, “παρα τον λογισμον οἰος πραττειν”, significando que ele, no primeiro caso, “age de acordo com o apetite”, no segundo, “contrariamente à razão”, passagem referente à *Ética Eudêmia* (II 7 1223 b).

O que nos dá uma visão de uma possível discórdia das faculdades humanas. No primeiro caso, o elemento condutor é o intelecto, no segundo, o desejo, capaz de arrasta (o acrático) como a um escravo, fenômeno que deixava o próprio Sócrates estarecido e por isso, não o aceitava, afirma Aristóteles. Outra figura é o “ardiloso” (pense no tirano com uma “causa boa”), aquele que possui uma certa destreza no cálculo dos meios mais eficazes em vista de um certo fim⁴.

4. O que faz o percurso da maratona escondido, de moto ou de bicicleta, molhando o rosto e a camisa desejoso de simular o esforço, estando ávido pelas honras da linha de chegada, ciente de que procede mal. Note-se que este ainda não é o perverso, propriamente dito.

Foi basicamente assim que Kant interpretou a “prudência” (*klugheit*), como uma destreza ou habilidade em alcançar certos fins no mero cálculo dos meios, associando a “prudência” ao *imperativo hipotético* (e ressalte-se, não propriamente à maldade), desvinculando-a da moralidade (*imperativo categórico*). O que não seria o caso em Aristóteles.

Para o filósofo, a razão, em sua dimensão prática, sendo essencialmente deliberativa, nem por isso perde sua relevância moral, na medida em que é capaz de atuar no interior da alma desejanste, e inexistente sem ela. A ideia da harmonia entre as partes da alma envolve, a princípio, a experiência. Aprende-se (pelo hábito) a lidar com as paixões, desejos e emoções. O que nos remete ao passo, onde é dito que, para aqueles que seguem suas paixões, como é o caso dos acráticos, a “ciência” não será proveitosa, o que não ocorre naquele cuja alma está isenta de conflitos: “Naqueles que agem, e o desejo é segundo a razão, os assuntos éticos serão de inteira vantagem”, (EN I 4 1095 a 11-13). São estas as características que distinguem pontualmente a ética aristotélica das vertentes modernas a que fizemos menção: a humeana e a kantiana.

Historicamente, a emoção tem sido considerada, vale dizer, inclusive em Hobbes, como instância “livre”, independente da razão. Esta visão, como foi mostrado, não é o caso em Aristóteles, pois a despeito de os seres humanos, por vezes errarem em suas avaliações, segundo o filósofo, o bem sempre exerce um papel atrator pelo fato de os seres humanos sempre desejá-lo. Com isso, seria absurda essa ruptura entre os meios e os fins, ou seja, a razão interage com o desejo desde o início. Sendo assim, com o esquema “meios-fim”, desfaz-se tanto a ideia de que se os desejos forem livres caberia a razão servi-los, quanto, para evitar esse resultado, afastar a razão das emoções, como propôs Kant. Por isso, a liberdade em Aristóteles diverge da concepção moderna.

Uma vez educados, os desejos poderão “ouvir” aos ditames da reta razão, e no virtuoso, atenderão prontamente. Aristóteles rompe com a ideia de um intelecto por si só formado para assegurar o agir. Isso explica a afirmação do filósofo de que não é possível que a excelência na deliberação, ou seja, na investigação acerca dos melhores meios em vista de um fim bom seja realizada, em toda a sua plenitude, sem que o referido agente seja, de bom caráter: em última análise as virtudes se completam. Ele deve querer o fim compatível com seu caráter “justo”, e ser proficiente na busca pela concretização desse bem de que é portador pelo exercício de sua razão. Na sequência, o perverso (*κακός*), diferente do que poderíamos imaginar, também delibera, acontece que “delibera bem” sobre fins (essencialmente) maus: algo que prejudicará a si mesmo e aos outros: ele não

percebe o mal que faz a si mesmo e à *pólis*. Podemos compreender melhor, por esta análise, a natureza ética da alma humana, a origem da tirania tal como apresentada por Platão na *República* IX, ao descrever a “alma tirânica”: “Nesta parte bestial e selvagem, que, saciada de alimentos e bebidas [os prazeres como fim último] (é Platão quem o diz!) agita-se e procura saciar seus desejos”, (Rep. 571 c).

E posto que ninguém nasce tirano, por conseguinte, “Existe em todos nós desejos terríveis, selvagens e irrefreáveis, até mesmo nos indivíduos aparentemente ponderados (μετρίους εἶναι)”, (Rep. 572 b). A harmonia na alma, diante disso, é como um requisito para o bem agir, e, por isso, expressa a natureza da virtude, nesta qualidade: “(...) em uma mente sã e temperante a parte desejante é tratada sem escassez, e nem lhe é permitida excessos, evitando assim perturbações”, (Rep. 571 e). Mas a alma do tirano, é “alma ‘varrida’ de temperança” (καθήρη σωφροσύνης) e, neste sentido, no mesmo passo, “Preenchida ou ‘saciada’ de loucuras” (μανίας δε πλερωση), (Rep. 573 e). A partir do estabelecimento destas características inerentes à alma tirânica, o tirano vive sob os impulsos (e terríveis conflitos), “dos desejos que germinam em sua alma, numerosos e cada vez mais exigentes, e por isso, vive tratando os demais, ou movido pela fraude ou pela violência, tendo como resultado, grandes dores e sofrimentos”, (Rep. 574 a).

A imagem é realmente forte se comparada a um animal cujo ferimento está exposto às moscas e demais insetos, atraídos por esta moléstia, da qual não consegue se livrar tão facilmente, e que é causa de profundas inquietações. Nesta imagem terrível, o tirano, em termos de conduta, se porta como alguém capaz de dissipar os bens alheios e da própria família, e que precisa conviver, “com um enxame de prazeres concentrado de forma avassaladora em sua alma”, (Rep. 574 c). Olhando de longe, agora sim, como expectador, esta figura de total anarquia e ausência de limites, compreendemos uma das consequências mais dramáticas para o tirano, segundo Platão, é que este, “não pode jamais provar a verdadeira liberdade e amizade”, (Rep. 576 a): (ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικῆ φύσις ἀεὶ ἄγευστος).

Por outro lado, e voltando ao ponto em que foi levantada a pergunta sobre se a escolha deliberada é pura racionalidade, uma bela expressão das partes da alma em efetiva concórdia pode ser vista nas passagens referentes à sua definição. Na passagem em questão, a explicação é dada nestes termos: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική: ela é um “raciocínio desejante” ou um “desejo raciocinante”, a outra é, “A escolha deliberada, será, então, desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme a deliberação”,

respectivamente, (EN VI 2 1139 b 4-5, e EN III 5 1113 a 11-12).

No mesmo contexto, a boa escolha que faz o virtuoso, também: “desejo deliberado dirigido a um fim”, o termo empregado pelo filósofo é: προαίρεσις σπουδαία. Para Aristóteles, a escolha deliberada é tanto mais própria à virtude quanto mais apta para revelar o caráter do que as ações propriamente ditas, “É por isto que ela não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter”, como escreve no livro VI. É importante que haja algo que mova o agente à ação e que este agir tenha um elemento que possa orientá-lo bem, praticamente falando: “pois o intelecto, por si mesmo não move nada, apenas o intelecto que visa a um fim e é prático”, ou seja, quando atua junto às emoções, (EN VI 2 1139 a 34- 35).

Considerações finais

Tal como no nosso exemplo inicial do alpinista ao almejar ápice da montanha, o agente precisa considerar uma série de imprevistos e possibilidades boas e ruins. Se for bom, quem sabe chegará ao seu destino e terá as honras e alegrias que lhe cabem, poderá olhar o caminho e ver que valeu a pena a caminhada. O virtuoso também precisa “lidar” com muitas coisas que não estão sob o seu controle, sobretudo, com as armadilhas da “fortuna”. Sabe, entretanto, que grande também é a vida feliz e por isso vale apenas: é o que lhe faculta a boa educação. E que se agir, e agir bem, a vida boa, conquanto não lhe esteja garantida, também não lhe escapa. A montanha pode ser grande, mas não mais ampla do que sua alma, essa, tão grande quanto. Não é impossível que o prazer supere a dor e lhe transcenda por causa do sentimento desta mesma grandeza. O alpinista “sabe” que vai ser difícil. Por que não hesitar? Por que se dispor ao desafio? Pode ser que seja devido à sua nobreza, que se deixa mostrar desde quando se propõe a desafiar os limites com uma coragem inaudita. Coragem que tornam “pequenos” o infortúnio, as dores e os reveses, sobretudo, se diante destes, agirmos com virtude: meios e fins sob os critérios do bem humano. Se assim for, “mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com (bela) resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma”, (EN I 10 1100 b 31-35).

Referências Bibliográficas:

AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017.

ANGIONI, Lucas. “As relações entre ‘fins’ e ‘meios’ e a relevância moral da Phronesis na ética de Aristóteles”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 35, 2009, pp. 185-204.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora de Brasília, 1985.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated by de D. Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford University Press, London, 2009.

_____. *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Tradução de Emilio Lledó Íñigo y Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

_____. *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1935.

_____. *De Anima*. Introdução, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

MOREL, Pierre-Marie. “Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d’hexis proairetikê”. Sorbonne. In: *Philonsorbonne*, n. 11/Année 2016-17, pp. 141-153.

MOSS, J. “Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronêsis in Aristotle’s Ethics”. In: *Phronêsis*, Netherlands, v. 56, 2011, p. 204-261.