UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

O raciocínio prático em Aristóteles

Fernando Rodrigues Montes D'Oca

Pelotas, 2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

FERNANDO RODRIGUES MONTES D'OCA

O RACIOCÍNIO PRÁTICO EM ARISTÓTELES

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

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira

Pelotas, 2010

Dados de catalogação na fonte:
Aydê Andrade de Oliveira CRB - 10/864

M779r Montes D'Oca, Fernando Rodrigues.
O raciocínio prático em Aristóteles / Fernando Rodrigues Montes D'Oca ; Orientador: Denis Coitinho Silveira. – Pelotas, 2010.
166f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas

1. Deliberação. 2. Prudência. 3. Silogismo prático. 4. Raciocínio prático. I. Silveira, Denis Coitinho, orient. II. Título.

CDD 185

Banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (orientador) – UFPel

_____

Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano – USP

_____

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss – UFPel

Para Karen.

Agradecimentos

A realização deste trabalho e a conclusão de meu mestrado não teriam sido possíveis sem a ajuda e a colaboração de algumas instituições e pessoas. A elas o meu agradecimento:

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (PPGFil-UFPel), pela solicitude em ajudar-me financeiramente para participar de eventos e em disponibilizar-me bibliografia para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Ao meu orientador, o incansável e sempre solícito Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira, pela dedicação, paciência e pela orientação precisa e competente que me dedicou em cada passo da pesquisa.

Ao Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss, pelas sempre muito oportunas observações e críticas ao meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, que me orientou em meu estágio docente, me avaliou na qualificação e foi um dos meus grandes entusiastas ao longo do mestrado.

Ao Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano pela disponibilidade para avaliar o meu trabalho.

Ao demais professores do PPGFil-UFPel com os quais tive o prazer de cursar disciplinas e submeter meus artigos para avaliação.

Aos amigos, especialmente ao Alcides e a Maíse, que me acolheram muito bem por ocasião de minha vinda para Pelotas.

À minha família, pela torcida, orações e ajuda financeira.

Resumo

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. **O raciocínio prático em Aristóteles**. 2010. 166 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

O objetivo deste trabalho é explicar de que modo se dá o raciocínio prático em Aristóteles. Esta é uma delicada e controvertida questão da filosofia prática aristotélica, visto que em nenhum momento de sua obra o Estagirita se dedica a analisar detidamente o raciocínio prático. Em sua *Ethica Nicomachea*, Aristóteles trata da deliberação, da prudência e do silogismo prático, mas não o vemos coordenar estes temas em um todo acabado, em uma teoria do raciocínio prático. A presente pesquisa propõe-se a fazê-lo a fim de determinar precisamente como se dá o raciocínio prático de um agente moral, desde seu início, quando da apreensão de uma concepção de bem, até o seu término, quando da iminência de uma ação. Para tanto, procede-se a análise de conceitos importantes em torno da teoria do raciocínio prático. Inicialmente tratam-se dois temas preliminares: a felicidade e a virtude moral, e já na sequência se adentra ao tema do raciocínio prático ao se analisar os conceitos de escolha deliberada, de deliberação e, sobretudo, de razão prudencial, visto sua operação cobrir uma parte considerável do raciocínio prático do agente moral. Mas o raciocínio prático não se explica por completo apenas com a compreensão de tais temas e nem ele se resume à operação da razão prudencial. Também a teoria do silogismo prático figura como um elemento importante na explicação sobre como se dá o raciocínio prático. Em decorrência disto é dedicado neste trabalho um amplo espaço à discussão do papel do silogismo prático no *corpus aristotelicum*, bem como à compreensão de que relação ele estabelece com a deliberação. Determinado seu papel e identificada a espécie de relação que ele mantém com a deliberação, é, finalmente, apresentado o mapa completo do raciocínio prático e é respondida a questão sobre como se dá este raciocínio em Aristóteles.

Palavras-chave: Deliberação. Prudência. Silogismo prático. Raciocínio prático.

Abstract

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. **The practical reasoning in Aristotle**. 2010. 166 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The objective of this work is to explain how practical reasoning takes place in Aristotle. This is a delicate and controversial issue of the Aristotelian practical philosophy, since he did not dedicate any moment of his work the Stagirite to closely analyze the practical reasoning. In his *Nicomachean Ethics*, Aristotle deals with deliberation, prudence, and practical syllogism, but we do not see him coordinate these themes as a concluded whole in a theory of the practical reasoning. This research aims to do so in order to precisely determine how the practical reasoning of a moral agent works, since its beginning, in the apprehension of a conception of the good, until its conclusion, in the imminence of an action. To do so this work undertakes an analysis of important conceptions about the theory of practical reasoning. Initially, two preliminary themes are dealt with: happiness and moral virtue, and right in sequence it goes deeper in the theme of practical reasoning analyzing the concepts of deliberate choice, of deliberation, and, most of all, of prudential reason, seeing that its operation covers a considerable part of the practical reasoning of the moral agent. But practical reasoning is not completely explained only by understanding such themes neither can it be limited to the operation of prudential reason. The theory of practical syllogism also appears as an important element in the explanation of how practical reasoning works. As a result of this, a large part of this research is dedicated to discussing the role of practical syllogism in the *corpus aristotelicum*, as well as to understanding the relationship it establishes with deliberation. Given its role and identified the kind of relationship it has with deliberation a complete map of practical reasoning is finally presented and the question about how practical reasoning in Aristotle works is then answered.

Key-words: Deliberation. Prudence. Practical syllogism. Practical reasoning.

Lista de abreviaturas e siglas

Siglas

RP – Raciocínio prático

SP – Silogismo prático

Abreviaturas das obras de Aristóteles

APo	*Analytica Posteriora* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα): Segundos Analíticos
APr	*Analytica Priora* (Ἀναλυτικὰ πρότερα): Primeiros Analíticos
Catg.	*Categoriae* (Κατηγορίαι): Categorias
DA	*De Anima* (Περὶ ψυχῆς): Sobre a Alma
DI	*De Interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας): Sobre a Interpretação
EE	*Ethica Eudemia* (Ἠθικὰ Εὐδήμεια): Ética a Eudemo
EN	*Ethica Nicomachea* (Ἠθικὰ Νικομάχεια): Ética a Nicômaco
Mem.	*De memória et reminiscentia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως): Sobre a Memória e a Reminiscência
MA	*De motu animalium* (Περὶ ζώιων κινήσεως): Sobre o Movimento dos Animais
Met.	*Metaphysica* (Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά): Metafísica
MM	*Magna Moralia* (Ἠθικὰ Μεγάλα): Grande Ética
Phys.	*Physica* (Φυσικὴ ἀκρόασις): Física
Rhet.	*Rhetorica* (Ῥητορικὴ τέχνη): Retórica
Top.	*Topica* (Τοπικά): Tópicos

Sumário

1 Introdução 10

2 Felicidade, virtude, escolha e deliberação 14
2.1 A felicidade 14
2.2 Definição de virtude 26
2.3 Definição de escolha deliberada 33
2.3.1 Se pode ser a escolha deliberada um estado volitivo 34
2.3.2 Se pode ser a escolha deliberada um estado cognitivo 36
2.3.3 Escolha deliberada: um estado volitivo combinado a um estado cognitivo 39
2.4 Deliberação: objeto e método 42
2.4.1 O objeto da deliberação 43
2.4.2 O método da deliberação 45
2.4.3 A relação entre deliberação e escolha deliberada 53

3 A prudência na *EN* 55
3.1 Introdução ao estudo das virtudes intelectuais: a reta razão, a divisão da alma racional, a verdade prática e a enumeração das virtudes 56
3.2 A prudência e as virtudes da parte científica: os universais do conhecimento teórico e os particulares do conhecimento prático 66
3.3 Prudência e arte 83
3.4 O estatuto da razão prudencial: a boa deliberação e seus traços marcantes 88

4 O silogismo prático: os estudos a seu respeito, sua apresentação no *corpus aristotelicum*, seu papel, sua relação com a deliberação e o mapa do raciocínio prático 94

4.1 O interesse pelo estudo do silogismo prático 95
4.2 A doutrina do silogismo prático no *corpus aristotelicum* 103
4.2.1 Estrutura do silogismo prático 105
4.2.2 Premissa universal 107
4.2.3 Premissa particular 110
4.2.4 Conclusão 112
4.3 O papel da doutrina do silogismo prático 118
4.3.1 O silogismo prático como apresentação inferencial do raciocínio prático 118
4.3.2 O silogismo prático como explicação do movimento animal em geral 131
4.3.3 O silogismo prático como um processo de aplicação de regras a casos 137
4.4 A relação entre os raciocínios fim-meios e regra-caso e o mapa do raciocínio prático 146

5 Conclusão 157

Referências 161

1 Introdução

Contada entre as mais conhecidas obras legadas pela tradição filosófica, a *Ethica Nicomachea (EN)*, Ἠθικὰ Νικομάχεια, de Aristóteles (384-322 a.C.), é uma das mais comentadas obras éticas desde a Antiguidade. Estendendo-se da página 1094a01 até a página 1181b23 da edição estabelecida por I. Bekker (1831) e contando com uma divisão em dez livros, o tratado nicomaqueio apresenta em seu núcleo argumentativo o tratamento de três grandes temas: i) a felicidade e os modos de vida (I, 1-12; X, 6-9); ii) a virtude moral (I, 13 – III, 8); e iii) a prudência (VI). O estudo dessas unidades temáticas se desdobra conforme uma ordem bastante precisa ao longo do tratado (cf. ZINGANO, 2008, p. 12s). A *EN* inicia com o estabelecimento da noção de felicidade, que é definida como a atividade da alma segundo a virtude perfeita (I, 7). A definição de felicidade, por sua vez, requer o estudo do que seja a virtude perfeita, o que leva, pois, ao exame da natureza da virtude moral (II, 6), a qual é definida como uma disposição de escolher por deliberação consistente em uma mediedade relativa a nós. Tal definição remete então ao estudo do que vem a ser a escolha deliberada (III, 2-3), estudo que é precedido pela análise da voluntariedade das ações (III, 1). Ao se investigar o que é a escolha deliberada, vê-se que é a determinação que a razão impõe no domínio prático sob a forma de uma boa deliberação, o que torna, então, necessário o estudo da natureza da prudência, que é justamente a virtude da deliberação (VI). Feito isso, o passo seguinte é examinar a relação existente entre prudência e saber, *i.e.*, entre vida ativa e vida contemplativa (X, 6-9). O estudo destes três grandes temas é, no entanto, ainda recheado de temas diretamente ligados à ética, quais sejam: iv) as virtudes particulares, III, 9 – V; v) o fracasso moral, VII, 1-11; vi) a amizade, VIII – IX; e vii) o prazer VII, 12-15; X, 1-5 (cf. ZINGANO, 2008, p. 12s).

A investigação que será empreendida ao longo desta dissertação versará sobre a terceira grande unidade temática enunciada, que trata da prudência, do raciocínio prático (RP) e do silogismo prático (SP). Mas por que estudar especificamente a terceira unidade temática do tratado nicomaqueio? Precisamente pela mesma razão que é instigante estudar a primeira e a segunda unidade do tratado ético aristotélico, ou seja,

pelo fato de a terceira unidade temática, tal como a primeira e a segunda, reunir elementos complexos do sistema da filosofia prática aristotélica e, sobretudo, por ser um tema bastante controvertido. Com efeito, não são nada pacíficos os debates em torno das teorias da prudência e do RP e menos ainda em torno da doutrina do SP. E isto se deve, segundo J. Cooper, em parte por culpa do próprio Estagirita, que nunca discute o RP como tal, mas, em vez disso, sempre o trata de forma geral, sem examinar suas características especiais (1975, p. 01). Até vemos Aristóteles ao longo do livro VI do tratado nicomaqueio tratar de forma bastante precisa da noção de prudência, mas não o vemos dar a atenção merecida à noção de SP, da qual se vale no transcorrer do livro ao utilizar expressões da lógica quando de explicações sobre a ação moral. Mas que relação mesmo há entre a prudência e o SP? E mais, que relação há entre este e o processo de raciocínio descrito no livro III da *EN*, o processo que examina meios em vista de fins, o deliberativo? Como age alguém quando diante de um caso concreto? De que modo adquire alguém uma concepção de bem, uma concepção sobre o que é bom e conveniente fazer e sobre qual a melhor forma de viver? Em síntese, de que forma opera nossa razão em seu uso prático? Ou melhor, como se dá o RP desde seu início até a realização de uma ação concreta? Em vista de tratarmos do RP como tal, examinando suas características especiais, e de respondermos as perguntas que enunciamos acima, as quais se resumem na última, que será norteadora ao longo de toda nossa investigação, dividimos nossa matéria de estudo em três capítulos. Vejamos.

No capítulo segundo, tratamos de dois temas que são preliminares ao estudo propriamente dito da terceira unidade temática do tratado nicomaqueio: a felicidade e a virtude moral. E isto porque as noções de felicidade e de virtude estão na base de qualquer RP. Além da felicidade e da virtude moral, tratamos também já de um tema que diz respeito ao RP propriamente dito: a escolha deliberada e a deliberação, pois deliberar sobre como agir é característico de um agente moral.

No capítulo terceiro, entramos em definitivo no tema do RP. Neste capítulo, discutimos especificamente o conceito de prudência no livro VI do tratado nicomaqueio. Além de apresentarmos a divisão aristotélica da alma racional e de tratarmos dos conceitos de reta-razão e de verdade prática, tratamos fundamentalmente neste capítulo da prudência comparativamente às virtudes intelectuais da parte científica ou teorética da alma racional (saber teórico, conhecimento científico e razão intuitiva) e comparativamente à virtude da arte, a qual, tal como a prudência, é uma virtude

intelectual da parte calculativa ou prática da alma racional. Ao final do capítulo, oferecemos um esboço das características marcantes da razão prudencial.

No capítulo quarto, adentramos em um delicado tema sobre o RP: o SP. Com efeito, o tratamento do conceito de prudência não encerra a completude do tratamento do RP, e isto porque, conforme veremos, a prudência em seu característico exercício deliberativo não versa sobre os particulares que se apresentam nos casos concretos. Destarte, para entendermos o RP integralmente precisamos nos debruçar sobre a teoria do SP. Dela tratando, na primeira metade do capítulo, expomos de onde provém o interesse por seu estudo – retomando dois trabalhos do comentador D. J. Allan, *The philosophy of Aristotle* (1952) e *The practical syllogism* (1955), e sua repercussão entre os intérpretes da ética aristotélica – e apresentamo-la em todos os seus detalhes através de uma exposição baseada nas três obras onde o Estagirita apresenta SP, a *EN*, o *De Anima (DA)* e o *De Motu Animalium (MA)*.

Na segunda metade do capítulo quarto, encaminhamo-nos para o deslinde da questão sobre como se dá o RP. Neste parte do capítulo, continuamos estudando o SP. Desta vez, no entanto, tentamos entender que papel ele desempenha no *corpus aristotelicum*. Nesta investigação, examinamos as três teses existentes a respeito: i) a que diz sê-lo uma apresentação inferencial do ato de pesar razões (da deliberação); tese amplamente difundida entre os intérpretes de Aristóteles e a qual analisamos especificamente segundo a pena de C. Natali, em *Saggezza di Aristotele* (1989); ii) a que diz sê-lo uma explicação sobre o movimento animal em geral, dado, sobretudo, o uso de SP pelo Estagirita no tratado biológico *MA*; tese que foi recentemente defendida por K. Corcilius, em *Two jobs for Aristotle's practical syllogism?* (2008); e iii) a que diz sê-lo um processo de aplicação de regras a casos ou de implementação das escolhas chegadas via deliberação, o qual se sucede ao ato de pesar razões e o qual explica como se dá o movimento especificamente humano; tese que têm como expoentes W. F. R. Hardie, em *Aristotle's ethical theory* (1968), e, principalmente, J. Cooper, em *Reason and human good in Aristotle* (1975). Após examinarmos as três teses, posicionamo-nos em relação a elas e tentamos determinar que relação parece haver entre o SP e a deliberação. Feito isso, ao final do capítulo, oferecemos um mapa completo do RP e, finalmente, respondemos a pergunta sobre como se dá o RP do agente moral, desde seu início, quando da apreensão de uma concepção de bem, até o seu término, quando da iminência da ação.

Antes de mais nada, algumas observações sobre as citações das obras de Aristóteles. Primeira, para as citações da *EN* usamos o texto grego da edição estabelecida por I. Bywater (1894) e seguimos fundamentalmente as traduções inglesas de T. Irwin (1999) e S. Broadie e C. Rowe (2002) e a tradução brasileira de M. Zingano do tratado da virtude moral (2008). Eventualmente, para dirimir dúvidas, recorremos às traduções inglesas de H. Rackham (1934) e R. Crisp (2000), às francesas de J. Tricot (1987) e R. Bodéüs (2004) e à tradução italiana de C. Natali (1999). Segunda, para as citações da *Ethica Eudemia (EE)* seguimos a tradução inglesa de H. Rackham (1952). Terceira, para as citações do *DA* seguimos a tradução inglesa de J. Henderson (1957). Quarta, para as citações do tratado *MA* seguimos a tradução inglesa de M. Nussbaum (1978). Quinta, para as citações dos textos dos comentadores de Aristóteles, todas as traduções são de nossa responsabilidade.

2 Felicidade, virtude, escolha e deliberação

Para se compreender como se dá o RP em Aristóteles e de que modo opera a prudência, é preciso que inicialmente debrucemo-nos algum tempo sobre as duas primeiras unidades temáticas da *EN*, nas quais Aristóteles estabelece sua noção de felicidade e apresenta seu tratado da virtude moral, pois é nessas unidades, que se conectam indissoluvelmente com a que trata da prudência, que o Estagirita coloca os primeiros fundamentos para erigir sua doutrina da prudência. Dividamos, pois, a matéria de nossa incursão nas duas primeiras unidades temáticas da *EN* em quatro seções específicas: uma para apresentar a noção aristotélica de felicidade, outra para tratar da definição de virtude, uma terceira para tratar da escolha deliberada e, finalmente, uma quarta para tratar da deliberação.

2.1 A felicidade

O tratamento aristotélico da felicidade, εὐδαιμονία, em *EN* I pode ser resumido em três momentos fundamentais: i) quando Aristóteles estabelece o fundamento teleológico de sua ética, demonstrando existir um fim último ou bem supremo (I, 1-2); ii) quando, a partir de algumas opiniões, identifica o bem supremo à felicidade e rejeita os maus candidatos a identificarem-se com ela (I, 4-5); e iii) quando estabelece as três condições formais da felicidade, ser completa ou final, autossuficiente e preferível a qualquer coisa, e a define como uma atividade da alma conforme à virtude (I, 7). Vejamos rapidamente os momentos (i) e (ii) e concentremo-nos mais detidamente em (iii), pois é precisamente na definição de εὐδαιμονία que Aristóteles estabelece o nexo entre ser feliz e agir bem e virtuosamente, o que, por consequência, requererá um estudo específico da virtude.

Aristóteles inicia o tratado nicomaqueio marcando fortemente o caráter teleológico de sua ética: “o bem é aquilo a que todas as coisas buscam” – “διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται” (1094a3). O bem é o fim ao qual as coisas tendem. Não é, obviamente, o mesmo bem que é visado por todas as coisas. O bem ou fim ao qual visa a

técnica (τέχνη) não é o mesmo visado pelas ações (πράξεις) e escolhas (προαί ρεσεις) humanas e nem mesmo pelas investigações teóricas (μέτοδοι). É um produto de tal e tal natureza que é visado pelas técnicas em geral, a saúde pela da medicina, uma casa pela da arquitetura, um navio pela da construção naval…, é a verdade ou definição de uma dada coisa (o que é…?) que é visada pelas investigações teóricas e é, como veremos, a boa ação e, conseguintemente, a felicidade, que é visada pela ciência que trata das ações e escolhas humanas, a ciência política.

Tendo estabelecido haver um fim ou bem apropriado para cada tipo de coisa, Aristóteles então se preocupa em demonstrar a existência de um fim que é supremo, mais elevado que todos os demais, não só de um tipo específico de ciência ou técnica, mas superior aos de todas as ciências e técnicas. Este é propriamente o objetivo dos dois primeiros capítulos de *EN* I. Para tanto, segundo Pakaluk (2005, p. 51), o Estagirita procede argumentando da seguinte forma: 1) cada disciplina tem um fim ou bem ao qual visa; 2) quanto mais elevada a disciplina, melhor é seu fim ou bem; 3) se existe uma disciplina suprema, então existe um fim ou bem supremo; 4) existe uma disciplina suprema; 5) logo, existe um fim ou bem supremo.

Já vimos que cada disciplina visa a um fim ou bem, primeiro passo do argumento, mas não ainda que existam disciplinas mais elevadas que outras devido ao fim a que visam, segundo passo. Conforme Pakaluk (2005, p. 49s), o argumento aristotélico passa pelo estabelecimento de uma hierarquia de fins ou bens e, por consequência, de disciplinas. O critério para se hierarquizá-las, bem como os fins a que visam, é o seguinte: quanto mais final é um fim ou bem, *i.e.*, quanto mais um fim é visado enquanto fim, e não como meio, "em função de", *for the sake of*, mais é ele elevado e mais elevada é uma disciplina. Pakaluk aponta isso com base no que diz Aristóteles logo após a afirmação de que o bem é visado por todas as coisas:

> Mas os fins parecem diferir: alguns são atividades [ἐ νέ ργειαι], e outros são produtos distintos das atividades. Sempre que existem fins distintos das atividades, os produtos são por natureza melhor que as atividades (1094a3-6)[1].

Com efeito, por vezes visamos simplesmente a uma atividade (ἐ νέ ργεια), *e.g.*, um passo difícil de uma dança, mas em outros casos o que temos em vista é algo distinto de nossa atividade, *e.g.*, uma casa, um sapato, a saúde. A casa que é construída é melhor do

---

[1] *EN* I, 1, 1094a3-6:"διαφορὰ δέ τις φαί νεται τῶν τελῶν· τὰ μὲ ν γάρ εἰ σιν ἐ νέ ργειαι, τὰ δέ γαρ' αὐ τὰ ς ἔ ργα τινά. ὧν δ' εἰ σὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰ ς πράξεις, ἐ ν τούποις βελτίω πέφυκε τῶν ἐ νεργειῶν τὰ ἔ ργα".

que os movimentos de sua construção, e isto porque tais movimentos são visados porque antes se tem em vista uma casa, são visados como meios, ou “em função de”. Não bastasse essa hierarquia entre atividades, que são meios, e produtos, que são fins, há também hierarquia entre os produtos ou fins das disciplinas. O fim visado pela disciplina X na medida em que conta como meio em relação ao visado pela disciplina Y é inferior ao fim visado por esta, e, por isso, a disciplina X é subordinada ou inferior à Y. O exemplo dado por Aristóteles hierarquiza três diferentes técnicas da πόλις: a técnica da selaria é inferior à da equitação porque o fim visado por aquela, tratar dos aprestos dos cavalos, conta apenas como meio em relação ao visado por esta, conduzir apropriadamente o cavalo; e a própria técnica da equitação subordina-se à da estratégia, visto que o fim daquela conta apenas como meio em relação ao desta, que é a vitória (cf. 1094a9-16).

Tendo estabelecido haver uma hierarquia de bens ou fins e de disciplinas, mediante o critério que compara os fins visados pelas disciplinas verificando se um fim é mais final ou menos final, Aristóteles, em I, 2, preocupa-se então em estabelecer as condições formais que, se existindo, deve ter o bem supremo. Note-se, o Estagirita não elabora um *ranking* de disciplinas, partindo da que tem o fim mais inferior em direção a que tem o mais superior dos fins, mas apresenta uma caracterização do fim que ocupa o último lugar no *ranking* e é, pois, o mais excelente de todos, é o fim supremo ou último. Com efeito, embora se demonstre a existência do bem supremo a partir da existência da disciplina mais alta de todas, a descoberta desta está condicionada ao estabelecimento das condições formais daquele. Grosso modo, podemos dizer que Aristóteles se faz a seguinte pergunta: “Um bem com tais e tais características é visado por qual das ciências da πόλις?”. Antes, no entanto, de vermos que ciência visa ao bem supremo, sigamos a ordem do argumento e vejamos a passagem em que são apresentadas as condições formais que, se existindo, deve ter um bem para ser dito supremo, passo terceiro do argumento:

> Suponhamos, então, que as coisas realizáveis pela ação tenham algum fim [τέλος] o qual nós desejamos por ele mesmo, e por causa do qual nós desejamos [βουλόμεθα] todas as outras coisas, e que nem toda coisa nós escolhemos [αἱ ρούμεθα] por causa de outra (porque se o fizéssemos, iríamos ao infinito [ἄ πειρον], e inútil e vão viria a ser o nosso desejo). Obviamente, este fim será o bem [τἀ γαθό ν], ou melhor, o bem supremo [ἄ ριστον] (1094a18-22)[2].

Explicitando, deve ser o bem supremo:

---

[2] *EN* I, 2, 1094a18-22: “Εἰ δή τι τέλος ἐ στὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐ τὸ βουλόμεθα, τἆ λλα δὲ διὰ τοῦ το, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕ τερον αἱ ρούμεθα (πρόεισι γὰ ρ οὕ τω γ’ εἰ ς ἄ πειρον, ὥστ’ εἶ ναι κενὴ ν καὶ ματαίαν τὴ ν ὄ ρεξιν), δῆ λον ὡς τοῦ τ’ ἂ ν εἴ ν τἀ γαθὸ ν καὶ τὸ ἄ ριστον”.

Condição 1: um bem que é desejado por si mesmo;

Condição 2: um bem o qual tudo o que é desejado o é em vista dele;

Condição 3: um bem que não é desejado em função de outra coisa (sob pena de regresso *ad infinitum*), dado que nem toda coisa escolhemos em função de outra.

Estabelecidas as condições do bem supremo, falta ainda demonstrar a existência de tal bem. O argumento aristotélico na passagem supracitada não prova nada senão que um bem que satisfaça as três cláusulas enunciadas, especialmente as duas últimas[3], trata-se do mais eminente de todos. Como já antecipamos, para provar a existência do bem supremo é preciso saber qual disciplina da πόλις visa a um fim tão elevado. Segundo anota o Estagirita, tal disciplina não é outra senão a ciência política, πολιτική, a disciplina que parece ser a mais notável, κυριωτάτης, e a mais arquitetônica, ἀρχιτεκτονικής, da πόλις (1094a26-28). Com efeito, a política é a mais eminente de todas as ciências porque: é ela quem determina quais ciências devem ser estudadas na πόλις e quais cada cidadão deve aprender e até que ponto (1094a27-b2); é ela quem se utiliza das demais ciências e quem legisla sobre o que deve ou não ser feito, visto visar ao próprio bem humano (ἀνθρώπινον ἀγαθόν), fim que abrange os de todas as demais ciências da πόλις, e mesmo todas nossas escolhas, ações, investigações e empreendimentos na produção de algo (1094b4-7); iii) é ela quem sujeita inclusive a estratégia (στρατηγική), a retórica (ῥητορική) e a economia (οἰκονομική), técnicas tidas em alto apreço na πόλις (1094b2s).

E com o estabelecimento de que a ciência política é a mais elevada e a arquitetônica da πόλις, temos assentado que existe uma ciência que pode ser dita suprema, passo quarto do argumento, o que, por consequência, segundo Pakaluk (2005, p. 51), permite ao Estagirita depreender que existe o bem supremo, passo quinto do argumento. Qual seja este bem, no entanto, só nos dirá Aristóteles em *EN* I, 4, quando, diferentemente de I, 1-2 tratará o bem supremo do ponto de vista material, e não mais formal (cf. PAKALUK, 2005, p. 53), após apresentar, em I, 3, esclarecimentos sobre o método da ciência política[4].

---

[3] Especialmente porque as condições 2 e 3 são satisfeitas somente pelo bem supremo. A condição 1 é também satisfeita pelos chamados bens intrínsecos: saúde, virtude, honra…, os quais são dignos de ser buscados por si mesmos, mas, diferentemente do bem supremo que é intrínseco *simpliciter*, como veremos ainda, também no interesse de outra coisa (cf. 1097b1-5).

[4] Resumidamente, o método da ciência política se caracteriza por buscar indicar a verdade, ταλεθὲς ἐνδεικνύς θαι, aproximadamente e em linhas gerais, παχυλῶς καὶ τύπῳ (1094b19-22), e não por demonstrá-la, ταλεθὲς ἀποδεικνύς θαι, tarefa que é exercida pelas ciências apodícticas ou teoréticas, como a matemática, a física e a metafísica, as quais tratam das coisas eternas e imutáveis da natureza e do conhecimento, e não pela política, que é prática, por tratar das coisas boas ou belas, καλά, e justas, δίκαια e que se trata, como vemos enunciado na *APo* I, 3, 72b18-20, de uma ἐπιστήμη ἀναποδεικτος. Isto se deve à diferença existente entre os objetos de diferentes domínios do saber. Segundo o Estagirita, o objeto de estudo da ciência política, que são as

Até o momento, o que Aristóteles se preocupou em fixar foi o fundamento marcadamente teleológico de sua ética. O critério da ação devida se regula pela bondade do que é feito para com a πόλις, *i.e.*, que eu estude esta ou aquela disciplina ou aprenda esta ou aquela técnica só se justifica se isto for em função do bem que é visado pela ciência política e, obviamente, em conformidade com os ditames dela. O critério é, portanto, o bem, não para mim, mas para a coletividade (cf. 1094b67-10), e é em vista dele que se desenvolve tudo o mais na πόλις, todas as ações e escolhas morais, todo o empreendimento técnico à feitura de algo e todo o empreendimento teórico à descoberta ou definição de algo.

Que bem tão eminente, no entanto, é este que é fundamento de tudo o que fazemos, produzimos ou investigamos na πόλις? A resposta a esta questão é dada por Aristóteles subscrevendo uma opinião que é professada tanto pelo senso comum quanto pelas pessoas cultas: "verbalmente, quase todos estão de acordo, pois, tanto o vulgo como as pessoas de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver [εὖ ζῆν] e o bem agir [εὖ πράττειν] com o ser feliz" (1095a18-20). A essa altura de *EN* I, após ter demonstrado a existência do bem supremo e tê-lo tratado sob o ponto de vista estritamente

---

coisas boas e justas, ou simplesmente o bem humano, admite grande variação, διαφορὰν, e irregularidade, πλάνην, e o prova o fato de mesmo bens como a riqueza e a coragem poderem trazer danos às pessoas (1094b14-19). Dada, pois, a variação e a irregularidade do objeto da política, vem a ser ela não propriamente uma ciência ἀκριβές, exata, ou ἀποδεικτική, demonstrativa, como as teoréticas, mas uma ciência que compreende um grau de ἀκρίβεια, exatidão, e um tipo de demonstração consoante seu objeto de estudo, o que quer dizer que embora não possa fazer afirmações do tipo "Todo S é P." ou "S é sempre P.", à exceção apenas de quando tratar de ações e emoções perversas em si mesmas e interditadas absolutamente (cf. II, 6, 1107a8-27), pode fazer afirmações do tipo "Muitos Ss são P." ou "Na maioria dos casos, S é P.", *i.e.*, afirmações que valem usual e geralmente, não, no entanto, sempre e universalmente. Estas observações de Aristóteles acerca do método da ciência política fomentaram nas últimas três décadas um interessante debate entre os comentadores que apontam ser a ética aristotélica particularista, J. McDowell (nos artigos *Virtue and reason* e *Comments on Irwin's "Some rational aspects of incontinence"*), M. Nussbaum (em *The fragility of goodness* e *Love's knowledge*), J. Dancy (em *Moral reasons* e no artigo *Ethical particularism and morally relevant properties*)…, e os que defendem sê-la não-particularista (generalista ou universalista), T. Irwin (no artigo *A ética como uma ciência inexata*), R. Crisp (no artigo *Particularizing particularism*)… . Segundo os defensores do particularismo, os princípios que a ética emite não passam de resumos das ações e não tem qualquer força prescritiva. Grosso modo, para os particularistas, o que determina a feitura de uma ação é a percepção, αἴσθησις, que temos das circunstâncias, e não propriamente os princípios que aprendemos, dado a inevitável opacidade deles frente às ineliminíveis circunstâncias da ação. Os princípios não apresentam, portanto, qualquer anterioridade normativa em relação aos nossos juízos perceptivos. Já para quem faz uma leitura não-particularista da ética aristotélica, e neste grupo incluímo-nos, os princípios desempenham um papel na determinação do que deve ser feito, podem ser tomados como tendo força normativa, visto que, e esta é uma afirmação de Irwin (1996, p. 61ss), nada legitima-nos pensar que nossos juízos perceptivos tenham alguma anterioridade em relação aos nossos princípios gerais. Com efeito, diante das circunstâncias o agente aplica um princípio geral detido previamente por ele. É a percepção das circunstâncias, se estamos certos, que determina que princípio deve ser aplicado, mas é o princípio, que é uma regra geral, e não um resumo, que determina a ação que deve ser feita. A percepção das ineliminíveis circunstâncias não determina, em um sentido forte, a ação mesma, visto que esta é determinada pelo princípio, mas qual princípio aplicar, ou seja, agirá o agente bem (se detentor de princípios morais) desta ou daquela forma, dada a percepção das circunstâncias, mas não agirá ele bem, dada a percepção das circunstâncias. A percepção indica que princípio bom deve ser aplicado, mas não o modo bom de agir, e isto porque, como explicaremos no decorrer deste trabalho, quando diante delas não operamos com a racionalidade que nos faz morais, com a φρόνησις, mas com a racionalidade que aplica as decisões morais que a φρόνησις chegou via deliberação, o νοῦς prático.

formal, Aristóteles o identifica à εὐδαιμονία e o analisa quanto ao seu conteúdo ou matéria, questionando, de acordo com algumas opiniões comuns, que tipo de vida é a vida feliz: se é a de prazeres, a de honras e virtudes, a qual é a própria vida política, a contemplativa, ou mesmo a de riquezas, embora alguns comentadores, sobretudo Broadie (2002, p. 267) e Irwin (1999, p. 178), não a considerem como candidata, devido ao fato de, diferentemente dos outros tipos de vida, não ser digna de ser buscada por si mesma. – E entramos agora no segundo momento do tratamento aristotélico da εὐδαιμονία, enunciado no início desta seção.

Diferentemente, contudo, do que poderíamos esperar, a análise dos modos de vida candidatos à vida feliz nem é feita por completo, visto que Aristóteles adia a análise da candidatura da vida contemplativa, βιος θεωρητικός, para outro momento do tratado nicomaqueio, para X, 7-8, e nem é feita com base nas condições formais do bem supremo enunciadas em I, 2, à exceção apenas da vida de riquezas, a qual é rejeitada por não satisfazer as condições 1 e 3 – pois nunca buscamos o bem da riqueza por si, mas sempre em vista de (1096a5-7) –, mas com base em dois argumentos que ainda não apareceram em I, o da função própria do homem, apresentado em I, 7, à rejeição da vida de prazeres (cf. PAKALUK, 2005, p. 55), e o do critério da completude ou finalidade da εὐδαιμονία, apresentado também em I, 7, à rejeição da vida política entendida como uma vida em vista da virtude, visto ser a virtude de certo modo ἀτελές, incompleta, e em uma justificativa apresentada *ad hoc* à rejeição da vida política tomada como uma vida que visa à honra.

A vida de prazeres é um modo de vida mau candidato porque o homem tem uma vida bestial e assemelhada à dos animais quando visa aos prazeres do corpo como ideal (1095b20s) e, portanto, não cumpre a função, que lhe é própria, de agir com razão ou não sem razão (cf. 1097b23-1098a18). A vida política não é a melhor candidata porque as pessoas que a buscam têm em vista um bem que embora conte à felicidade não conta sozinho a ela, *i.e.*, um bem o qual é necessário, mas não suficiente, à vida feliz. Este bem é a virtude (ἀρετή), um bem que é compatível com uma vida de sofrimentos e infortúnios, os quais, por sua vez, são males que se incompatibilizam com o gozo de uma vida feliz (1096a1s), e compatível com uma vida de inatividade, ἀπρακτεῖν (1095b33b-1096a1), vida que se incompatibiliza com a feliz por consistir a εὐδαιμονία, como ainda será definido, em uma atividade (ἐνέργεια) da alma conforme à virtude (cf. 1098a15), e não em uma inatividade. Não obstante, também não é a melhor candidata a vida política quando entendida como uma vida em busca de honra (τιμή). E isto porque não obtemos a honra por nossos esforços, mas pelo reconhecimento alheio (1095b24-26), o qual mesmo que nos

empenhemos em buscá-lo, podemos jamais obtê-lo, e, logo, sermos infelizes. Com efeito, segundo deixa claro o Estagirita, a felicidade trata-se de um bem que é próprio do homem, obtido por seus próprios esforços, e o qual dificilmente pode lhe ser tirado (1095b27s).

Tendo analisado os modos de vida candidatos à vida feliz a partir do que em geral se julga ser seu conteúdo, o passo seguinte dado por Aristóteles no tratamento da εὐδαιμονί α consiste em finalmente apresentar sua própria concepção acerca dela. Até agora o que fez Aristóteles foi analisar opiniões. Agora, em I, 7 o que faz ele é expor sua visão ou sua teoria sobre o que vem a ser a felicidade. Em linhas gerais, dirá Aristóteles que é ela um bem o qual é completo ou final, autossuficiente e preferível a qualquer outro bem, e o qual pode ser definido como uma atividade da alma conforme à virtude. Ser completo ou final, autossuficiente e preferível a qualquer coisa são três condições formais que deve satisfazer a εὐδαιμονί α. Essas condições são apresentadas na primeira metade de I, 7. Já consistir em uma atividade conforme à virtude é a própria definição de felicidade, a qual aparece na segunda metade de I, 7, e a qual deixa-nos desde já à espera do estudo específico acerca do que vem a ser a virtude, estudo que tem seu início no final de I, em 13, e o qual se prolonga até III, 8 (tendo obviamente como complemento o estudo das virtudes particulares, o qual se estende de III, 9 a V). Vejamos como Aristóteles apresenta os critérios formais da εὐδαιμονί α e, a seguir, como a define, ao final do argumento da função própria do homem.

A primeira condição formal da εὐδαιμονί α, ser τέλειον, completa ou final, parece ser um refinamento do que Aristóteles disse em I, 2, sobretudo uma articulação das condições 1 e 3 do bem supremo, as quais diziam sê-lo um bem que é desejado por si e jamais em função de. Com efeito, sendo a εὐδαιμονί α o próprio bem supremo, deve ser ela o mais final dos fins, *i.e.*, deve apresentar, em maior grau, o caráter de fim, e, não só isso, em maior grau o caráter de completude, sendo o bem que compreende os bens necessários para se viver bem. Isto ocorre quando algo nunca merece ser tomado como meio em vista de outro fim. O critério para classificar os fins quanto à finalidade da felicidade é assim apresentado:

> Nós dizemos que o que é digno de ser perseguido por si mesmo é mais completo [ou final] do que o que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa; e o que nunca é desejável por causa de outra coisa é mais completo [ou final] do que as coisas que são desejáveis tanto por si mesmas quanto por causa de outra coisa; e

> que é completo [ou final] sem qualificação [ἁπλῶς] um bem que é sempre desejado por si mesmo e nunca por causa de outra coisa (1097a30-34)[5].

Um fim instrumental é menos final e também menos completo, tem em menor grau o caráter de fim do que um fim intrínseco, pois aquele é perseguido sempre em função de outra coisa. Já o fim intrínseco é digno de ser perseguido por si mesmo. Assim, a ginástica e o seu fim, a apropriada condição física, são menos finais e completas do que a medicina e o seu fim, a saúde, pois as primeiras são buscadas em vista da segunda, mas a saúde merece ser buscada por si mesma. Todavia, mesmo os fins intrínsecos podem ser buscados tanto por si mesmos quanto em função de outra coisa. *E.g.*, um atleta pode buscar se alimentar bem e se exercitar tanto em vista de vencer competições quanto porque julga que esses atos são dignos de escolha por si mesmos. Igualmente, a saúde merece ser buscada por si mesma, mas pode também ser buscada, e legitimamente, em vista da εὐδαιμονία na medida em que pode ser tomada como parte ou componente dela. Contudo, diferentemente da saúde, aquele que deve ser o mais final dos fins jamais merece ser buscado em vista de outro, mas sempre por si próprio. Nesse caso, temos um fim que é não apenas intrínseco, mas intrínseco ἁπλῶς, sem qualificação, pois nunca é digno de ser tomado como meio em uma cadeia qualquer de fins e meios.

E Aristóteles, ainda tratando do critério da finalidade ou completude, na sequência do trecho a pouco citado, afirma que a εὐδαιμονία parece ser justamente o fim que atende à condição de ser ἁπλῶς τέλειον, final ou completo *simpliciter*, que não só é desejado por si, mas que nunca é desejado em vista de:

> A felicidade, mais do que tudo, parece ser como isso; pois nós sempre a escolhemos por causa dela mesma e nunca por causa de outra coisa, enquanto que a honra, o prazer, a razão e toda virtude nós escolhemos por eles mesmos (pois se nada resultasse deles nós ainda assim os escolheríamos), mas também os escolhemos por causa da felicidade, supondo que seremos felizes através deles. Mas a felicidade ninguém escolhe por causa dessas coisas, nem em geral por causa de outra coisa (1097a34-b6)[6].

Já tratando da αὐτάρκεια, autossuficiência, segundo critério formal da felicidade, Aristóteles aponta o seguinte: "a autossuficiência nós definimos como aquilo que, tomado a

---

[5] *EN* I, 7, 1097a30-34: "τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετὸν τῶν [καὶ] καθ' αὑτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο".

[6] *EN* I, 7, 1097a34-b6: "ποιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἑλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνουντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο".

parte de todo o resto, torna a vida desejável e carente de nada" – "τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ" (1097b14s). Segundo o Estagirita, quem tem uma vida feliz parece ter todas as coisas das quais precisa não só para viver, mas para viver bem, coisas as quais tornam a vida digna de ser vivida. Nessa medida, quem é feliz não precisa de mais nada, tem uma vida autossuficiente. Mas que tipo mesmo de vida seria uma que é carente de nada e desejável por si mesma? Responder a esta questão extrapolaria o modesto objetivo desta seção de oferecer um panorama sobre a εὐδαιμονία. Para respondê-la teríamos de não só abandonarmos o nível formal de nossa apresentação quanto situarmos o debate sobre qual o conteúdo da felicidade: se a vida contemplativa (a qual teve sua análise adiada para o final da *EN*), como defendem os comentadores, conhecidos como intelectualistas, que entendem ser o bem supremo um bem à exclusão de todos os demais bens, um bem dominante, o qual consistiria no exclusivo exercício da virtude intelectual da σοφία (saber teórico)[7], ou se a vida que não só compreende contemplação, mas ação (através do exercício das virtudes morais, que são, junto com as intelectuais, bens da alma), posse de bens do corpo, como saúde, beleza, força…, e de bens exteriores, como amigos, dinheiro, honra… – cf. *Rhet.* I, 5, 1360b18-30 –, como afirmam os comentadores, conhecidos como inclusivistas, que entendem ser o bem supremo um bem inclusivo (que inclui bens)[8]. Não é o caso obviamente responder a questão acerca do conteúdo da felicidade, mas fazer seu registro é certamente importante para mostrarmos que a resolução deste problema da ética aristotélica inevitavelmente passa pela análise detida dos critérios formais da felicidade, sobretudo do da αὐτάρκεια, visto ser o critério aparentemente mais imparcial, por assim dizer, para ajuizar o debate entre intelectualistas e inclusivistas, por não ser ponto de divergência de tradução como é o primeiro critério devido

[7] Eis alguns dos principais intelectualistas e seus trabalhos: W. F. R. Hardie (em *Aristotle's ethical theory* e nos artigos *The final good in Aristotle's ethics* e *Aristotle on the best life for a man*) comentador que abre o debate acerca do conteúdo da felicidade e aponta sê-lo a vida contemplativa, R. Heineman (no artigo *Eudaimonia and selfsufficiency in the Nicomachean Ethics*), A. Kenny (em *Aristotle on the perfect life* e nos artigos *Aristotle on happiness* e *The Nicomachean conception of happiness*), J. Cooper, antes de sua mudança de posição (em *Reason and human good in Aristotle*).

[8] Dentre os chamados inclusivistas, destacam-se: os compreensivistas J. Ackrill (no artigo *Aristotle on eudaimonia*) e D. Keyt (no artigo *Intelectualism in Aristotle*), assim denominados por conceberem a felicidade de forma maximal, *i.e.*, compreendendo todas as virtudes (Keyt) ou todas as virtudes e atividades boas (Akrill), e os inclusivistas moderados S. White (no artigo *Is Aristotelian happiness a good life or the best life?*), Irwin (nos artigos *Permanent happiness: Aristotle and Solon* e *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness*), Cooper, após mudar sua posição (no artigo *Contemplation and happiness: a reconsideration*), Zingano (no artigo *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles*) e J. Hobuss (em *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*), assim conhecidos por entenderem que a felicidade inclui alguns bens ou os necessários para se viver bem (não carecendo de nada).

ao fato de se poder traduzir τέλειον tanto por completo ou final, como fizemos[9], como também por perfeito, como fazem os comentadores que defendem ser a felicidade um bem à exclusão dos outros, e não um composto, completo, de bens.

Não bastasse ter de ser a vida feliz carente de nada, deve ela satisfazer à outra condição: deve ser a coisa mais preferível ou desejável, αἱρετωτάτην, de todas, visto não contar ela mesma como um bem entre os outros (1097b16s), os quais embora possam ser intrínsecos, jamais podem sê-lo *simpliciter*, pois do contrário, *i.e.*, caso absurdamente viesse a ser contada entre os bens, com o acréscimo do mais ínfimo bem tornar-se-ia ela menos preferível do que o resultado do acréscimo, dado que preferiríamos então não ela mesma, mas ela mais o bem que lhe fora acrescido (cf. 1097b17-20). Não fosse, pois, obliterada por Aristóteles a possibilidade de, devido a sua própria natureza, ser contada a εὐδαιμονία entre os demais bens existentes não seria ela nunca o bem mais preferível de todos[10].

Tendo, pois, estabelecido as condições formais da felicidade, ser completa ou final, ser autossuficiente e ser o mais preferível de todos os bens, Aristóteles se prepara para definir o que vem a ser a felicidade. Para tanto, na segunda metade de I, 7, elabora o chamado argumento da função, ἔργον, própria do homem e, ao seu final, apresenta a definição propriamente dita de felicidade. Vejamos.

Em linhas gerais, o desenvolvimento do argumento do ἔργον é o seguinte: i) Aristóteles estabelece que o bem de todos aqueles que realizam uma atividade reside a) na

---

[9] Achamos por bem chamá-lo de da completude ou finalidade, sobretudo com base na afirmação de Aristóteles de que o fim da ciência política abrange os de todas as escolhas, ações, técnicas e investigações, e, portanto, não é um fim à parte, mas é, de certa forma, os fins de todas as coisas, e com base, se isto pode ser tomado como importante, no interessante modo como Aristóteles trata da virtude como possível candidata à felicidade: considera-a como ἀτελές, incompleta, o que sugere que ela seja constituinte da felicidade com outros bens, *e.g.*, do corpo e exteriores.

[10] A leitura que oferecemos aqui para explicar a o terceiro critério da felicidade é a chamada contrafactual, que entende ser uma hipótese lógica absurda (e por isso contrafactual) a possibilidade de ser a felicidade contada ao lado de outros bens. Esta interpretação é feita pelos comentadores que entendem ser a felicidade um bem inclusivo, pois, sustentam eles, não pode ser ela contada entre os demais bens por ser ela mesma estes bens. Não nos comprometemos, no entanto, com o inclusivismo por aceitarmos a leitura contrafactual deste critério, visto que chegamos a ele: i) a partir da observância do estatuto formal da felicidade (qual seja: é um bem desejado por si e em vista de mais nada, diferentemente dos bens intrínsecos, os quais são dignos de serem desejados por si, mas também em vista de, e dos bens instrumentais, que são sempre queridos em função de) observância a qual não nos legitima contarmo-la ao lado de outros bens; e ii) tendo presente o segundo critério formal do bem supremo, que diz sê-lo o bem a que todas as coisas visam; ora, não faz sentido adicionarmos à felicidade um bem que visa a ela mesma; uma soma de bens só é mais desejável quando um bem não é em função de outro: riqueza + beleza é preferível à beleza apenas, no entanto, riqueza + felicidade é uma adição inapropriada de ser feita, pois aquela é sempre perseguida no interesse desta. A outra possibilidade de leitura para explicar a desejabilidade ou preferenciabilidade da felicidade é denominada de indicativa. Tal leitura, sustentada pelos intelectualistas, aponta ser possível que seja a felicidade contada entre os demais bens, afinal não é ela estes bens, mas o bem da contemplação à exclusão dos outros, e que com o acréscimo de um bem se torna a própria felicidade mais desejável, e não ela mais o bem acrescido. Como se pode ver, no entanto, tal leitura não leva em conta as diferenças existentes entre o bem da felicidade e os bens, *e.g.*, da saúde e da riqueza, diferenças, as quais parecem ser a razão fundamental para que Aristóteles oblitere a possibilidade de a felicidade ser contada entre os demais bens.

função própria que desempenham (1097b25-27) e b) consiste em fazê-lo com virtude ou excelentemente (1098a8-13); ii) o mesmo se dará com o homem se ele desempenhar uma função que lhe seja própria (1097b27s); iii) o homem desempenha uma função que lhe é própria: desempenha uma atividade da alma conforme à razão ou não sem razão, κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (1098a3-8) – e Aristóteles chega a essa conclusão eliminando outras duas funções que o homem realiza, mas não exclusivamente: a vegetativa, comum também às plantas e aos animais, e a perceptiva, comum também aos animais (1097b35-1098a2); iv) *ergo*, a) o bem do homem reside em realizar uma atividade da alma conforme à razão ou não sem razão e b) consiste em fazê-lo com virtude ou excelentemente (cf. 1098a16s).

Mais do que a determinação de qual a função própria do homem, o que chama a atenção no argumento é propriamente o modo como Aristóteles determina o que vem a ser o bem na realização de algo, (i), pois é especificamente com base em (i) que Aristóteles determina o que vem a ser o bem humano, a εὐδαιμονία, (iv). Obviamente que o bem na realização de algo não pode consistir na mera realização, mas na realização virtuosa ou excelente. Ora, não é bom o flautista que meramente toca flauta e tira dela quaisquer sons, mas o que toca flauta excelentemente e encanta quem ouve com a harmonia dos sons. Igualmente, também não alcançará o bem ou a felicidade o homem que simplesmente desempenha uma atividade da alma com razão ou não sem razão, mas o que o faz virtuosa ou excelentemente. Não é feliz, *e.g.*, o astuto (πανούργος) que age com razão, mas não com virtude, mas o prudente, φρόνιμος, que age com razão e virtude. Com efeito, não basta definir o bem na realização de algo e a felicidade humana dizendo apenas onde residem ou definindo-os apenas quanto ao gênero, mas defini-los dizendo como os obtemos ou definindo-os também quanto à espécie, *i.e.*, explicando como devemos desempenhar nossa função, como seja, de acordo com a virtude, e, em se tratando especificamente da felicidade, com a virtude na ação, com a prática de boas ações. Esta lição é apresentada na tradução comentada de Bodéüs à *EN*, que deixa bem marcada a definição de felicidade primeiro quanto ao gênero e depois quanto à espécie, segundo o comentador:

> Esta definição do bem humano comporta um gênero (é uma atividade racional da alma) e uma diferença específica (atividade que traduz a virtude). O gênero diz em quê o bem em questão é uma coisa propriamente humana, e a diferença diz em quê esta coisa humana é especificamente um bem (2004, p. 71s).

De forma, pois, apenas um pouco mais extensa e com pequenas alterações, o que é enunciado em (iv) é a própria definição de felicidade quanto ao gênero e à espécie. Ao defini-la Aristóteles não usa o termo εὐδαιμονία, mas ἀνθρώπινον ἀγαθόν, o bem humano (um equivalente de εὐδαιμονία já utilizado antes por Aristóteles para explicitar qual a finalidade da ciência política, em I, 2, 1094b7) e esclarece que a atividade em que consiste a felicidade é conforme, havendo mais de uma virtude, com a melhor e mais completa ou perfeita delas. Tendo sido identificado o caminho feito pelo Estagirita para chegar à definição de felicidade vejamos finalmente como ela se apresenta:

> O bem do homem [ἀνθρώπινον ἀγαθόν = εὐδαιμονία] nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais perfeita [ou completa] (1098a16s)[11].

A definição apresentada, no entanto, não nos fala da virtude ou da excelência em uma performance em termos genéricos, mas aponta-nos para uma virtude específica, a qual é a melhor e mais perfeita ou completa. Mas, que virtude mesmo será esta? Será a gerada na parte da alma que possui razão, a virtude intelectual da σοφία (saber teórico)? Ou será a gerada na parte da alma que obedece a razão, a κυρία ἀρετή (virtude própria), que é a virtude (moral) natural, ἀρετὴ [ἠθικὴ] φυσική, acompanhada da virtude intelectual da prudência, φρόνησις (a qual, como virtude da parte racional da alma, dirige a parte irracional que participa da razão obedecendo-a, a desiderativa)? Nem uma e nem outra. Com base no argumento do ἔργον não é possível dizer que Aristóteles esta falando desta ou daquela razão, mas da razão em termos genéricos, tanto da razão teórica, da virtude da σοφία, quanto da prática, da virtude da φρόνησις. Logo, com base no argumento mesmo, a virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην não pode ser outra senão "o todo da virtude", o qual é compreendido pela σοφία, virtude da parte da alma que detém a razão, e pela κυρία ἀρετή, virtude da parte da alma que não é sem razão, *i.e.*, que a obedece seguindo as prescrições da φρόνησις.

Não obstante, embora defensor da tese de que a felicidade é um bem inclusivo, tese que é afeita à leitura de que a virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην é o próprio "todo da virtude" e, portanto, a virtude mais completa, e não propriamente perfeita, Zingano (1994, p. 15-20) aponta que a virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην é precisamente a κυρία ἀρετή, uma virtude que foi aperfeiçoada pela razão (prática), pela φρόνησις. Com efeito, naturalmente

---

[11] *EN* I, 7, 1098a16s: "τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται καθ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην".

somos dotados à virtude moral (embora não a possuamos por natureza, mas por hábito – cf. *infra* 2.2), à prática de boas ações. Esta virtude para a qual somos naturalmente dotados é a chamada ἀρετὴ [ἠθικὴ] φυσική virtude (moral) natural. Através dela somos capazes de fazer o que deve ser feito, de bem agirmos, não, no entanto, de darmos razões para nosso bem agir, coisa que só fazemos quando deliberamos sobre o que devemos fazer e escolhemos o devido de ser feito. À medida que passamos a dar razões para nosso bem agir aperfeiçoamos nossa virtude natural, e o que era uma simples disposição para o bem agir torna-se uma disposição para o bem agir acompanhada de razão (prática), de φρόνησις, torna-se a própria κυρία ἀρετή. Até esse momento, entretanto, nossa virtude não é a mais completa, pois, como veremos (cf. *infra* 2.2), a virtude moral mesma não é nunca sem razão, ao contrário é ainda incompleta, e tampouco é a mais perfeita, pois não foi aperfeiçoada a disposição de bem agir através da prática de dar razões para ele.

Destarte, se Zingano está certo, é a κυρία ἀρετή a virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, a virtude segundo a qual devemos viver em vista de sermos felizes, felizes, bem entendido, enquanto homens, não enquanto deuses, pois para o sermos temos então de buscarmos viver também conforme à "virtude mais alta", κατὰ τὴν κρατίστην, a virtude da σοφία, compreendida por uma vida contemplativa (cf. X, 7, 1177a11-16; 8). Mas não é, obviamente, o caso aqui tratarmos da felicidade dos deuses a qual podemos também alcançar dedicando-nos à contemplação, mas da felicidade que tem como sua condição de possibilidade exclusivamente a εὐπραξία, boa ação, que é a combinação da ação reta seguida das razões do agente moral para escolhê-la[12], o que só é possível ao homem que possui virtude, a κυρία ἀρετή, a melhor e mais perfeita ou completa. É preciso, pois, investigar qual a natureza da virtude.

---

[12] Diferentemente do que à primeira vista parece, o conceito de εὐπραξία é complexo na ética aristotélica. Não exige só i) a feitura do devido ou do reto, mas ii) a justificativa do agente moral por escolhê-lo. Esta complexidade do conceito aparece em *EN* VI, quando o Estagirita aponta que a boa ação e o seu contrário requerem caráter, ἦθος (disposição para fazer ou não fazer o devido) e pensamento, διάνοια (razão para justificar a escolha ou não escolha pelo devido) (cf. 1139a34s). Com efeito, à εὐπραξία e conseguintemente à εὐδαιμονί α não basta simplesmente agir de forma reta, como age, *e.g.*, alguém que não aperfeiçoou sua virtude (moral) natural, mas fazê-lo com razão, *i.e.*, sendo capaz de explicar porque escolheu agir retamente, como o faz aquele que aperfeiçoa, a partir de suas reiteradas escolhas pela realização dos meios que o levam a atingir o meio-termo virtuoso, sua virtude (moral) natural. Não implicasse o conceito de εὐπραξία sobretudo a satisfação da condição (ii) não faria sentido Aristóteles dizer, como o faz em I, 9, que a opinião daqueles que professam ser feliz o homem que vive bem e age bem se harmoniza com a sua tese sobre o que vem a ser a felicidade (cf. 1098b20-22). A εὐπραξία nada mais é, pois, do que condição de possibilidade da felicidade humana, visto que sua realização consiste precisamente no que vem a ser a definição de felicidade: em uma atividade da alma conforme a virtude melhor e mais perfeita, conforme a virtude própria.

2.2 Definição de virtude

Sucintamente, o caminho trilhado por Aristóteles para definir a virtude moral, ἠθικὴ ἀρετή, inicia com a divisão das partes da alma humana, em *EN* I, 13, e termina com a definição propriamente dita da virtude em *EN* II, 6. Na preparação desta definição, Aristóteles preocupa-se em apontar i) onde se gera a virtude moral, ii) como se gera, iii) que tipo de coisa é (qual seu gênero) e iv) em que consiste (qual sua espécie). Este, no entanto, é apenas o caminho preparatório. Quando chegamos à definição notamos que Aristóteles tem em mente mais do que conseguiu preparar. Na definição Aristóteles faz menção v) à noção de escolha deliberada, cujo tratamento é feito em III, 2-3, e vi) à razão que opera no domínio prático aperfeiçoando nossa virtude (moral) natural, a prudência, φρόνησις, que é tratada somente em VI. Vejamos o caminho preparatório trilhado por Aristóteles em vista de definir a virtude moral, uma vez que só há sentido falar em prudência tendo-se uma compreensão apropriada daquilo que é a sua razão.

Após ter definido a felicidade como uma atividade da alma conforme à virtude (cf. I, 7, 1098a16-18), Aristóteles aponta que a fim de se ter uma melhor compreensão sobre a natureza da felicidade é preciso que se investigue a natureza da virtude (I, 13, 1102a5-7). Este estudo tem início em I, 13 com a apresentação de uma divisão da alma (ψυχῆς) humana. Esta se divide em duas partes, uma dotada de razão, λόγον ἔχον, e outra privada de razão, ἄλογον (1102a27s). Esta parte é dividida em outras duas partes: a vegetativa (φυτικόν) e a parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν) e desiderativa (ὀρεκτικόν). A primeira é responsável pela nutrição e crescimento, em nada participa da razão e nada tem a ver com a virtude (cf.: 1102a32-b12; b29s). Já a segunda é uma parte especial, pois embora seja uma subparte da alma que é desprovida de razão, ela não lhe é indiferente, visto que participa da razão na medida em que ouve seus ditames e os segue (cf. 1102b13-1103a). Diferentemente da parte vegetativa que nada tem a ver com a virtude e nem com o que envolve elogio e censura, a parte apetitiva e desiderativa da alma concerne diretamente à virtude, pois é nela mesma que se geram as virtudes morais (coragem, temperança, liberalidade…), quando de desejos obedientes aos ditames da razão, e, é claro, também o vício, quando de desejos avessos e resistentes ao que prescreve a parte racional da alma. Não apenas, no entanto, como expressa Aristóteles tendo em mente a divisão racional-irracional, é a parte da alma obediente à razão a única a gerar virtudes, também a parte racional da alma, consoante sua subdivisão em parte científica (ἐπιστημονικόν) e calculativa (λογιστικόν), apresentada em VI, 1, gera virtudes, virtudes intelectuais (ἀρετὰς τῆς

διανοίας), as quais correspondem ao uso da razão em três domínios distintos, o da teoria (θεωρία), cujas virtudes são a σοφία (saber teórico), a ἐπιστήμη (conhecimento científico) e o νοῦς (razão intuitiva), o da prática (πρᾶξις), cuja virtude é a φρόνησις (prudência), e o da produção (ποίησις), cuja virtude é a τέχνη (técnica ou arte).

Identificado, mediante a divisão da alma humana, o lugar onde se geram as virtudes morais, passo (i) enunciado acima, Aristóteles prossegue sua investigação acerca da natureza da virtude buscando na sequência, em II, 1, explicar como ela se gera. Retomando a distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais, apresentada algumas linhas antes, no final de I, 13, Aristóteles inicia II, 1 apontando que enquanto estas se geram em nós através do ensino (διδασκαλία), aquelas se geram via hábito (ἔθος), o que torna manifesto o fato de não poder a virtude moral ocorrer em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso (1103a18-20). Que não se dêem por natureza, não significa que se dêem contra ela. Ao contrário, por natureza nascemos aptos a adquiri-las e a aperfeiçoá-las, mas só o fazemos através do hábito, ἔθος (1103a23-26). E a analogia com as artes é profícua para explicar que ninguém é bom ou mau por natureza, mas somente em decorrência do hábito. Aponta o Estagirita que tal como nos tornamos bons ou maus construtores construindo bem ou mal casas e bons ou maus citaristas tocando bem ou mau cítara, tornamo-nos justos ou injustos e corajosos ou covardes praticando, respectivamente, atos justos ou injustos e corajosos ou covardes (cf. 1103a34-b21). Diferentemente das faculdades sensitivas, geradas por dotação natural e que nada têm a ver com bondade ou maldade, que precisamos tê-las para exercê-las, as virtudes precisamos exercê-las para tê-las (cf. 1103a26-34).

Estabelecido que a virtude moral se gera por hábito, repetição ou prática, passo (ii) enunciado, Aristóteles então questiona, em II, 4, que coisa é ela, "τί ἐστιν ἡ ἀρετή" (1105b19), perguntando por seu gênero. Três são as candidatas, todas elas estados gerados na alma: emoções, πάθη, capacidades, δυνάμεις, e disposições, ἕξεις (1105a19-21). As emoções (apetite, cólera, medo…) e as capacidades (*i.e.*, estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções; *e.g.*, capacidade de encolerizar-nos) são de pronto excluídas, pois não dizemos que alguém é bom ou mau por sentir esta ou aquela emoção ou por ser capaz de senti-la (1105b28-1106a10). Não obstante, tampouco poderia ser a virtude uma δύναμις, pois capacidades geram-se naturalmente, e as virtudes, como já dito antes, geram-se pelo hábito. Resta então que sejam as virtudes ἕξεις, dado o modo como Aristóteles as define antes de passar em revista as candidatas: "por disposições entendo aqueles estados da alma em função dos quais nos portamos bem ou mal [εὖ ἢ

κακῶς] com relação às emoções [πρὸς τὰ πάθη]" (1105b25s), estados os quais, é preciso sublinhar, caracterizam-se por já estarem estabelecidos ou fixados, afinal não estão abertos aos contrários, *i.e.*, à possibilidade de virem a ser assim, mas também não-assim, como deixa explícito o Estagirita no livro sobre a justiça[13], e não são passíveis de mudança, como o são as διάθεσις, que são estados provisórios que se geram na alma, os quais embora se aparentem às ἕξις dela se diferem quanto à fixidez – cf. *Catg.* VIII, 8b27-9a27.

A definição que temos até o momento, no entanto, ainda é demasiado geral, pois ainda não sabemos em que mesmo consiste a virtude (ἀρετή), à diferença do vício (κακία), pois quando Aristóteles a apresentou como sendo gerada via hábito também deixou claro que seu antípoda se gera da mesma forma. E disposições são tanto bons quanto maus hábitos comportamentais em relação às emoções, são tanto virtudes quanto vícios. Em que, pois, diferem virtude e vício? Em que difere a resposta dada por um homem de disposição virtuosa da dada por um homem de disposição viciosa frente às mesmas circunstâncias? É a virtude uma disposição de que espécie? As respostas a estas questões remetem à doutrina aristotélica da mediedade (μεσότητι), que é esboçada em linhas muito gerais em II, 2, antes mesmo de seu tratamento mais detido a partir de II, 5. Eis o que diz Aristóteles em II, 2:

> Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta torna-se temerário. Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente; quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se, por assim dizer, insensível: a temperança [σωφροσύνη] e a coragem [ἀνδρεία], então, são destruídas pelo excesso [ὑπερβολῆς] e pela falta [ἐλλείψεως], mas preservadas pela mediedade [μεσότητος] (1104a20-27)[14].

Como se pode observar, tanto a covardia como a temeridade e tanto a intemperança quanto a insensibilidade são respostas viciosas de um agente moral frente às situações de perigo e de prazeres. As respostas virtuosas a ser dadas seriam a coragem e a temperança. Covardia e insensibilidade são carências, enquanto temeridade e intemperança são excessos. Coragem e temperança são mediedades. Excesso e falta são extremos contrários entre si e ao meio-termo e o meio-termo aos extremos (1108b14s), os quais são

---

[13] Eis o que diz Aristóteles no início do tratamento da virtude da justiça sobre as disposições: "Considera-se que uma capacidade [δύναμις] ou uma ciência [ἐπιστήμη], que é uma só e mesma coisa, se relaciona com ambos os membros de um par de contrários, enquanto que uma disposição [ἕξις], que é um de um par de contrários, não produz resultados opostos. *E.g.*, em vista da saúde, não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde" (V, 1, 1129a13-17).

[14] *EN* II, 2, 1104a20-27: "ὅ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται, ὅ τε μηδὲν ὅλως φοβούμενος ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων θρασύς· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὅσπερ οἱ ἄγροικοι, ἀναίσθητός τις· φθείρεται δὴ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σῴζεται".

mais contrários entre si do que em relação ao meio-termo, pois estão mais afastados entre si do que do meio-termo (1108b26-28). A diferença, então, entre virtude e vício mostra-se na diferença do grau de intensidade – que compreende um mais (πλεῖ ον), um menos (ἔ λαττον) e um igual (ἴ σον) 1106a26 – das emoções sentidas e das ações praticadas. Quando a ação é excessiva ou insuficientemente intensa (porque a emoção é excessiva ou insuficientemente intensa), então ela é viciosa; quando ela é realizada, por assim dizer, na intensidade exata, é virtuosa. Esta intensidade exata, que é a própria mediedade, consiste na diferença específica da virtude. Que a ação seja realizada de modo mediano, excessivo ou insuficiente isto dependerá da disposição de caráter que se encontra na alma. Esta mediedade, entretanto, como aponta Aristóteles, não é objetiva, *i.e.*, não é em relação à coisa, mas é sempre relativa a nós, πρὸς ἡ μᾶ ς, não é única e mesma para todos os casos (1106a27-32), é relativa às circunstâncias as quais ocupamos (cf. HOBUSS, 2007, p. 25). O que é meio-termo para um certo tipo de pessoa que ocupa a situação X, pode não sê-lo a outra que ocupa a situação Y. Um nutricionista que prescreva uma dada quantidade de alimentos a alguém que faz muito exercício físico e se prepara para uma competição certamente não poderá prescrever a mesma quantidade de alimentos a uma pessoa sedentária que no máximo passeia com seu cão no quarteirão onde mora, pois, dadas as circunstâncias, aquela necessita de mais alimentos do que esta[15]. Além disso, e por isso, o meio-termo virtuoso (relativo a nós) não é idêntico ao meio-termo aritmético, o qual é objetivo. O meio-termo aritmético entre, *e.g.*, 10 e 2 é 6, pois entre 2 e 6 e entre 6 e 10 há a

[15] Adotamos aqui a interpretação da expressão πρὸς ἡ μᾶ ς elaborada por Hobuss no artigo *O meio relativo a nós* (2007). Segundo o comentador, temos que entender que "nós" na expressão "relativo a nós" aponta às circunstâncias em que o agente se encontra, e não propriamente a nós como indivíduos, a quem somos, pressupondo uma relatividade do caráter, como interpreta S. Leighton, nos artigos *Relativizing moral excellence in Aristotle* (1992) e *The mean relative to us* (1995), e nem a nós como seres humanos (às nossas necessidades e propósitos), como sustenta L. Brown, no artigo *What is "the mean relative to us" in Aristotle's ethics?* (1997). Em linhas gerais, a rejeição de Hobuss em aceitar as teses de Leighton e Brown se deve porque: i) sustentar uma relatividade do caráter nos moldes de Leighton leva-nos a sustentar a possibilidade de diferenças de virtude, o que é totalmente estranho à ética aristotélica; e ii) sustentar uma relatividade quanto aos seres humanos, como sugere Brown, só é possível incidentalmente, como referência demarcatória, dado que o texto aristotélico deixa transparecer uma outra solução. Explicando sua tese sobre a relatividade das circunstâncias, Hobuss aponta que são as diferentes circunstâncias em que se encontram os agentes que determinam a relatividade do meio-termo, mas não propriamente as diferenças de caráter dos agentes ou o fato de serem humanos com determinados propósitos e necessidades. Diante das mesmas circunstâncias, *e.g.*, agentes de caráter diferente não têm obrigações morais diferentes. No exemplo, pois, em que Aristóteles fala de que a quantidade de alimento necessária para Mílon diferirá da necessária para o neófito, não é posto em relevo as diferenças entre os atletas, mas as diferentes circunstâncias ocupadas pelos atletas, quais sejam: a idade, o histórico de treinamento, o peso, a estatura, o tempo que falta à competição, as condições climáticas no dia da competição, a amenidade ou animosidade da plateia local… (HOBUSS, 2007, p. 26). Tal como Hobuss, Curzer, no artigo *Aristotle's mean relative to us* (2006), também sustenta que a relatividade a qual o Estagirita se refere quando fala do meio relativo a nós é a circunstancial. Para Curzer, embora Aristóteles concorde que pessoas com diferentes caracteres ajam diferentemente, não acredita que diante de uma mesma situação pessoas com caracteres diferentes tenham deveres morais diferentes (2006, p. 518).

mesma quantidade, a saber, 4; *i.e.*, 6 é equidistante de 10 e 2 (1106a33-35). O mesmo não ocorre com o meio-termo relativo à virtude. Algumas vezes o meio-termo está mais próximo do excesso, como a coragem que mais próxima está da temeridade do que da covardia, noutras, da falta, como a temperança que mais próxima está da insensibilidade do que da intemperança (1108b35-1109a5). Devido a isso, em alguns casos, o excesso é mais errôneo do que a falta, noutros, o contrário (cf. 1109a33). O meio-termo virtuoso (relativo a nós), portanto, não se caracteriza por equidistar dos extremos (excesso e falta), mas por não ser, em um certo sentido, nem demasiado, nem demasiado pouco. Não obstante, esta relativa assimetria também se deve à natureza humana, pois se mostram mais contrários ao meio-termo os extremos aos quais, de algum modo, mais nos inclinamos naturalmente (1109a12-14) Tendemos mais naturalmente, *e.g.*, aos prazeres, e por essa razão, a temperança nos parece mais contrária à intemperança do que a insensibilidade.

E em posse da noção de mediedade, que constitui a diferença específica da virtude e que vem a ser a sua quididade ou essência, οὐσία (cf. 1107a6s), chegamos ao termo do caminho preparatório trilhado por Aristóteles a fim de definir a virtude moral. Vimos que ela se gera na parte desiderativa e apetitiva da alma humana, na medida em que os desejos escutam e seguem o que prescreve a razão, (i), que sua geração se dá via hábito, e não naturalmente, (ii), que inevitavelmente tem então de se tratar de uma disposição, pois as capacidades nos são naturais e por não sermos elogiados simplesmente por sentirmos ou sermos capazes de sentir esta ou aquela emoção, (iii), e que se trata de uma disposição consistente em uma mediedade relativa a nós, por oposição ao vício que se trata de uma disposição consistente em um excesso ou em uma falta, (iv). (i), (ii), (iii) e (iv) aparecem claramente na definição de II, 6. (iii) e (iv) aparecem de forma explícita, (ii) aparece implícito em (iii), pois a virtude só é uma disposição por se gerar pelo hábito, e (i) aparece, se nos é lícito assim ler, na explicação de que a virtude moral é uma disposição delimitada pela razão (do prudente), *i.e.*, de que ela se gera na parte da alma que embora não detenha a razão, por ser a parte desiderativa, dela participa na medida em que lhe é obediente. Vejamos, pois, a definição de virtude moral apresentada em II, 6, notando os passos dados por Aristóteles em vista de estabelecê-la:

> A virtude é, portanto, uma disposição [(iii), (ii)]
> de escolher por deliberação (v),
> consistindo em uma mediedade relativa a nós (iv),
> disposição delimitada pela razão (i),

i.e., como a delimitaria o prudente (vi) - 1106b36-1107a2[16].

A definição apresentada, no entanto, não é apenas retrospectiva, por retomar o que já tratara, (i), (ii), (iii) e (iv), mas também prospectiva, por introduzir a noção de escolha deliberada[17], (v), cuja natureza será investigada em III, 2-3, e por indicar que o padrão desta escolha é determinado pela razão do homem prudente, (vi), razão a qual será analisada em VI. O que mais salta aos olhos, no entanto, na definição apresentada não é propriamente que a mediedade seja estabelecida racionalmente, pois sendo ela gerada na parte da alma obediente à razão tem então de ser delimitada racionalmente, mas que seja a virtude definida como uma ἕξις προαιρετική (disposição de escolher por deliberação), *i.e.*, como "uma disposição que provém de atos de certo tipo – os que envolvem escolha deliberada – e que torna o sujeito ainda mais apto a praticar atos de tal tipo" (ZINGANO, 2008, p. 129). Em outras palavras, é o hábito de escolher por deliberação tendo em mira o meio-termo relativo a nós que constitui propriamente a virtude moral. É a prática reiterada de atos que escolhem, após prévia deliberação, realizar os meios de atingir o meio-termo que permite classificar a virtude como uma disposição de escolher, e não: a prática esporádica de atos que escolhem, após deliberação, realizar os meios de atingir o meio-termo virtuoso; e nem a prática reiterada de atos que embora visem de alguma forma à mediedade se dão sem um exercício prévio de ponderação de razões e sem uma eleição disto em detrimento daquilo para ser feito. Não obstante, consoante sua diferença específica, nem mesmo pode ser a virtude uma prática reiterada de atos que escolhem, após prévia deliberação, realizar os meios de atingir ou o extremo da demasia ou o da deficiência.

Ao introduzir na definição de virtude a noção de προαίρεσις e ao indicar que o meio-termo é delimitado pela razão do φρόνιμος o que, na verdade, faz Aristóteles é, consoante o que fora estabelecido em I, 13 sobre a virtude participar da razão, dizer que há um estatuto cognitivo ou racional operando no interior da virtude moral e nas ações humanas. Diz-nos o Estagirita já em II, 6 não só qual tipo de racionalidade opera no domínio das ações, do que é prático, contingente e variável, a prudencial, como de que forma tal racionalidade opera, como seja, mediante uma escolha, fundada em razões, pois é acompanhada de pensamento e reflexão – "ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας"

[16] *EN* II, 6, 1106b36-1107a2: "Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν".

[17] Introduzir, é preciso sublinhar, de forma bem detida, pois antes, em II, 4, 1106a3-4, Aristóteles já dissera, de forma bastante vaga, que as virtudes são certas escolhas ou não são sem escolha deliberada. Cautelosamente, o Estagirita, ao introduzir antecipadamente um termo não analisado, não diz que as virtudes são escolhas, mas sim que são certo tipo de escolha deliberada, e ainda corrige isso dizendo que talvez não sejam sem escolha deliberada (cf. ZINGANO, 2008, p. 122).

(1112a15s) –, que prefere este curso de ação àquele, *i.e*, não mediante uma escolha irrefletida, uma αἵρεσις, mas mediante uma escolha preferencial, e por isso o uso da preposição πρό, que tem o sentido de "ao invés de" ou "de preferência a", em προαίρεσις[18], uma escolha que, como deixará claro Aristóteles adiante, em III, 2-3, escolhe preferencialmente A à B porque A é o meio descoberto após um prévio processo racional de deliberação (βούλευσις) que melhor realiza o desejo de acertar o alvo da virtude, o meio-termo. A análise, no entanto, detida do Estagirita acerca do estatuto cognitivo ou racional da virtude e das ações ainda está por vir. Em III, 2-3, Aristóteles analisará as categorias de προαίρεσις e βούλευσις, responsáveis pelo processo racional que engendra a virtude e o caráter morais. E em VI Aristóteles retomará o processo racional de III, desta feita, no entanto, sob o nome de εὐβουλία e, o que talvez seja a grande novidade do tratado, analisará o processo racional, ou noético-racional, que engendra uma ação específica, qual seja tal processo, o silogístico-prático. Cumpre-nos, no entanto, por ora analisar, na seção seguinte deste capítulo, a natureza do processo racional que engendra virtudes e caracteres, analisar a escolha deliberada, e depois analisar, no capítulo seguinte, a natureza do processo racional que engendra ações específicas.

2.3 Definição de escolha deliberada

O tratamento aristotélico da noção de escolha deliberada, προαίρεσις, tal como aparece no interior do tratado da virtude moral parece pouco enfatizar o aspecto racional que a noção comporta e que de fato a noção adquire com o desenvolvimento do tratado nicomaqueio, principalmente com sua retomada no livro VI. Isto parece se dever ao fato de Aristóteles estar preocupado em apresentar as ações dadas por escolha deliberada como uma espécie dos atos voluntários[19]. E por isso é que o Estagirita inicia seu tratamento de

---

[18] Cf.: *EN* III, 2, 1112a16s: "o nome [προαίρεσις] parece aludir ao que é escolhido antes que outras coisas"; *EE* II, 10, 1226b7-9: "embora a προαίρεσις seja uma αἵρεσις [um tomar], não o é simplesmente, mas, sim, um tomar uma coisa ao invés de outra".

[19] Atos voluntários, ἑκούσιον, são todos aqueles que necessariamente satisfazem a conjunção das seguintes duas condições: i) o princípio da ação é detido pelo agente; e ii) há conhecimento das circunstâncias da ação por parte do agente (1111a22-24). Diferentemente dos atos voluntários, os involuntários, ἀκούσιον, são fruto da disjunção da negação de (i) e de (ii), *i.e.*, são os atos que não satisfazem (i) ou (ii) ou nem (i) e nem (ii). Além destes dois tipos de atos, há ainda um terceiro, que é um híbrido dos atos voluntários e involuntários: os atos mistos, μικται. Tais atos assemelham-se aos voluntários na medida em que o agente não só conhece as circunstâncias da ação como escolhe fazê-la, no entanto, difere destes, e por isso aparenta-se também aos involuntários, na medida em que a escolha da ação é feita sempre sob coação, ou seja, sem que o agente, em um sentido relevante, seja o princípio motor da ação (cf. III, 1).

pronto indicando que a escolha é manifestamente voluntária, mas que o voluntário não implica escolha, pois nas ações de tal gênero incluem-se as das crianças e dos animais, os quais compartilham do voluntário (gênero), mas não da escolha deliberada (espécie) – cf. 1111b6-9. Não é este problema que diretamente nos interessa aqui, mas compreender o funcionamento da escolha deliberada como um processo racional próprio tanto daquele que age quanto daquele que produz algo. Para tanto, procederemos, nesta seção, com uma reconstituição dos pontos fundamentais da definição de προαί ρεσις apresentada em III, 2-3.

A investigação empreendida por Aristóteles em vista de definir a escolha deliberada parte de três hipóteses: tratando-se a προαί ρεσις de um estado da alma, pode pertencer ela i) ou à classe dos estados psicológicos volitivos, sendo, pois, um dos seguintes tipos de desejo: apetite (ἐ πιθυμία), impulso (θυμός) ou querer (βού λησις); ii) ou à classe dos estados cognitivos, sendo ela então ou uma opinião (δόξα) em geral ou um tipo particular de opinião; iii) ou à alguma classe intermediária de ambas, sendo, pois, um estado cognitivo combinando a um estado psicológico volitivo. Em III, 2, Aristóteles rejeitará (i) e (ii) valendo-se do princípio da indiscernibilidade dos idênticos[20] (cf. PAKALUK, 2005, p. 130) e o máximo que dirá sobre a natureza da escolha é que ela é algo que elege isto em detrimento daquilo. Já em III, 3, após ter tratado da deliberação, a qual é condição para que a escolha diga o que prefere, Aristóteles assumirá (iii), dizendo que ela se trata de um estado cognitivo combinado com um estado volitivo, *i.e.*, que ela é um desejo deliberativo. Vejamos em detalhes como o Estagirita empreende sua investigação em vista de definir a προαί ρεσις.

2.3.1 Se pode ser a escolha deliberada um estado volitivo

Admitindo que pudesse a escolha deliberada ser um estado volitivo, uma espécie de desejo, ὄ ρεξις, Aristóteles apresenta três candidatos, apetite (ἐ πιθυμία), impulso (θυμός) e querer (βού λησις), os quais, um por vez, são descartados ou 1) por serem comuns a quem não escolhe, seja porque quem o faz 1.1) não participa da razão, 1.2) age contra a razão, ou 1.3) age sem tempo de se valer da razão; ou 2) por concernirem a objetos que 2.1) não são passíveis de escolha (as coisas que não estão ao nosso alcance) ou 2.2) que não dizem respeito diretamente a ela (o agradável e o penoso).

[20] Segundo o princípio da indiscernibilidade dos idênticos, uma coisa é a mesma que outra se todas as suas propriedades forem as mesmas, *i.e.*, *x* é o mesmo que *y* se e somente se toda a propriedade *P* de *x* for também de *y*.

O primeiro candidato analisado por Aristóteles é o apetite (ἐπιθυμία), o qual é rejeitado com base em 1.1, 1.2 e 2.2. Em primeiro lugar, a προαίρεσις não pode ser identificada ao apetite porque os apetites são compartilhados com os animais não dotados de razão, os quais não agem de acordo com escolhas. A προαίρεσις, ao contrário, é pensada por Aristóteles como exclusiva aos seres racionais adultos – afinal, crianças não escolhem por deliberação – (1111b12s). Em segundo lugar, para que προαίρεσις e apetite se identificassem seria preciso que os atos oriundos do apetite fossem sempre atos escolhidos por deliberação. No entanto, nem todo ato cuja origem é o apetite é escolhido por deliberação. O incontinente (ἀκρατής) escolhe agir segundo o seu apetite; ele age contra sua deliberação, contra a razão, escolhendo o contrário do que foi concluído por ela (1111b13s). Se porventura fossem idênticos apetite e escolha, tanto os animais irracionais quanto o homem incontinente (ἐγκρατής) agiriam sempre conforme uma escolha, mas não é isso o que acontece, sobretudo se lembrarmos que o continente age contra o apetite, e não com ele. Finalmente, não pode a escolha deliberada ser apetite porque os objetos com os quais se relacionam aquela e este são diversos. Segundo o Estagirita, "o apetite concerne ao agradável e ao penoso; a escolha deliberada, nem ao agradável nem ao penoso" (1111b16-18). O apetite busca sempre o que lhe é prazeroso e se afasta do que é doloroso. Sua realização, ou não realização, ocorre sempre acompanhada de prazer, ou dor. A escolha deliberada, ao contrário, não é movida tendo em mira a busca do prazer e a fuga da dor, mas tendo sempre em vista o que é bom e nobre, seja ele prazeroso ou não. Prazer e dor não são os critérios para se preferir isto àquilo. Reconhecer um objeto como agradável não é suficiente para que ele mereça ser escolhido. A escolha só toma em consideração o prazer e a dor de um modo secundário, pois o que visa mesmo é ao bom e ao nobre.

Já o segundo candidato analisado por Aristóteles é o impulso (θυμός). De forma breve o Estagirita rejeita este candidato com base em 1.1, tal como o apetite, e 1.3. O impulso, igualmente ao apetite, é comum aos animais desprovidos de razão, e por isso a προαίρεσις não pode ser impulso, pois é pensada como exclusiva ao seres racionais (1111b12s). Não obstante, não pode a escolha deliberada ser identificada ao impulso porque os atos impulsivos são, segundo o Estagirita, os que menos pensamos poderem se dar por προαίρεσις: "menos ainda é [a escolha] um impulso, pois os atos por impulso minimamente parecem ser por escolha deliberada" (1111b18s). Com efeito, os atos impulsivos são muito repentinos, *i.e.*, são atos em que o agente não dispõe de tempo para deliberar. Sem avaliação da situação e sem a consideração de que é isso e não aquilo que se deve fazer não pode haver a efetivação da escolha deliberada. Destarte, se todo ato feito

impulsivamente é um ato que não admite prévia deliberação, nenhum ato feito impulsivamente pode ser um ato escolhido por deliberação. É, portanto, por ausência de tempo para deliberar que o impulso não pode ser identificado à προαίρεσις.

Finalmente, o último tipo de desejo candidato a identificar-se à escolha deliberada é o querer ou vontade (βούλησις). Este candidato, diferentemente dos anteriores, é, segundo declara Aristóteles, o mais afim à escolha (1111b20s), certamente por não se tratar, como os outros desejos, de um estado meramente volitivo, mas de um estado volitivo combinado a um estado cognitivo (da mesma forma como ocorre com a escolha, como ainda veremos). Não sendo um mero estado volitivo que é comum também aos animais irracionais, como o apetite e o impulso, o querer gera no homem desejos, por assim dizer, mais refinados, ou simplesmente racionais, não gera desejos no calor do momento, como impulso, e nem desejos que só respondem ao binômio prazer-desprazer, como o apetite, mas desejos tais como assistir a um recital de piano ou tornar-se um profissional bem sucedido, desejos, obviamente, marcados pelo traço da razão. Não obstante esta afinidade com a escolha, o querer não pode ser a ela identificado com base em 2.1: por concernir a objetos que não são passíveis de escolha, a objetos que não estão ao nosso alcance, τὰ ἐφ' ἡμῖν (cf. 1111b29s), em suma, por ter como seu escopo nada menos que o ilimitado. Três são estes objetos: a) as coisas impossíveis (ἀδύναται); b) as coisas possíveis, mas que não dependem de nós; e c) os fins (τέλη). Podemos querer coisas impossíveis, *e.g.*, ser imortal, mas não podemos escolher tais coisas. Somente um insano poderia pretender escolher tais coisas, dado que elas são humanamente impossíveis (1111b19-23). Podemos igualmente querer coisas possíveis que não dependem de nossos esforços sua realização, como, *e.g.*, querer que um amigo seja aprovado em um vestibular ou em uma seleção de mestrado, mas não podemos escolher a aprovação deste amigo, pois não podemos fazer nada em vista dela, se trata de algo que escapa ao nosso alcance e independe de nossos esforços (1111b23-26). Finalmente, podemos querer ser saudáveis e felizes, fins aos quais todas as pessoas almejam, mas não podemos escolher a saúde ou a felicidade, só podemos escolher os meios (τὰ πρὸς τὸ τέλος) para realizar o fim (τέλος) da saúde e da felicidade, só está ao nosso alcance escolher o que conduz ao fim, não o próprio fim (1111b26-30).

2.3.2 Se pode ser a escolha deliberada um estado cognitivo

Não sendo possível ser a escolha deliberada nenhum dos estados volitivos tratados anteriormente, resta saber se ela pode vir a ser um estado cognitivo. Admitindo que possa

sê-lo, Aristóteles apresenta duas candidatas, pode ela ser uma opinião (δόξα) geral ou então uma opinião particular, as quais são rejeitadas, uma por vez, ou porque 1) concernem a objetos não passíveis de escolha, ou porque 2) versam sobre valores epistêmicos (verdade e falsidade), e não sobre valores de conduta (bom e mau), ou porque 3) versam sobre o que nada influi no caráter, *i.e.*, sobre o que conta apenas epistemicamente, e não praticamente.

Aristóteles inicia analisando se pode vir a ser a προαίρεσις uma opinião geral, e rejeita tal possibilidade com base em 1 e 2. Tal como o querer, as opiniões concernem inclusive ao que não depende de nós, se dão com relação a qualquer coisa, mesmo uma coisa eterna ou impossível. A escolha deliberada, no entanto, nunca pesa razões sobre coisas de tal tipo, mas sobre uma ação possível que é um meio para atingir um resultado igualmente possível, o que significa que a escolha, tal como vimos antes ao tratar da βούλησις, não se relaciona senão com as coisas que estão ao nosso alcance (τὰ ἐφ' ἡμῖν). Não podem, pois, escolha e opinião se identificarem porque enquanto o escopo desta é bastante restrito o daquela é não só amplo como ilimitado. Não obstante, não podem opiniões gerais virem a ser escolhas deliberadas porque não dizemos se tratarem estas de verdadeiras (ἀληθεῖ) ou falsas (ψευδεῖ), como dizemos se tratarem as opiniões, mas, antes, se tratarem de boas (ἀγαθῷ) ou más (κακῷ) – 1111b33s. Escolhas nunca são verdadeiras ou falsas, mas adequadas ou não, boas ou más para certos propósitos. Não se identificam, portanto, opinião e escolha porque operam em domínios distintos, esta no da ética, em que os valores se mesuram em termos de bondade e maldade ou adequação e inadequação consideradas as circunstâncias, os propósitos, o tempo à ponderação de razões…, aquela, a opinião, no do conhecimento, em que os valores se mesuram em termos de verdade e falsidade, sendo este valor atribuído quando se acredita ser o que não é e não ser o que é e aquele valor atribuído quando se julga ser o que é e não ser o que não é (cf.: *Met.* Γ, 7 1011b26s; Θ, 10; *Catg.* XII, 14b16-23; *DI* 17b28-18b4).

Já analisando se pode a escolha vir a ser um determinado tipo de opinião, *i.e.*, uma opinião que concirna às coisas que são possíveis ao homem, que concirna ao escopo da ação, Aristóteles rechaça tal possibilidade com base em 3. Em um argumento claramente suplementar, visto que o argumento com base em 2 é suficiente para eliminar tanto a identificação da προαίρεσις a uma opinião geral quanto a uma opinião de tipo específico, Aristóteles reúne uma série de razões, ao todo cinco, que obliteram o estabelecimento de semelhanças entre as opiniões, que operam no domínio epistêmico, e as escolhas, que operam no escopo ético ou prático, da ação a ser realizada (e que são, como veremos, não um estado cognitivo, mas, e por isso o foco na ação, um estado cognitivo combinado a um

volitivo, dado que, como é dito em VI, quando da retomada do conceito de προαί ρεσις, o pensamento (διάνοια) por si nada move (1139a35s), não impele à ação, a buscar ou evitar, a fazer o devido ou não…, exceto o que é prático (1139a35s), o qual combina estado volitivo e cognitivo). É por escolhermos deliberadamente praticar e repetir ações moralmente boas ou más que nosso caráter se torna aos poucos bom ou mau, e não por opinarmos sobre o que é bom ou mau (1112a1-3), ainda que nossas opiniões sejam acerca do que pode e deve ser feito. Não é por sustentarmos acertadamente que algo deve ser feito que nos tornamos bons, mas por escolhermos fazê-lo, uma vez que, como já dito, somente pela prática de atos virtuosos que forjamos um caráter virtuoso (cf.: *EN* II, 1; *supra* 2.2). Ademais, a προαί ρεσις consiste em obter ou evitar algo que concebemos, respectivamente, como bom ou mau, mas não podemos dizer que opinamos obter ou evitar o que quer que seja: opinamos, sim, sobre quais coisas são boas, quando e em que quantidade o são e como e para quem, mas quando é o caso obtê-las ou evitá-las, é necessário mais do que a mera opinião que temos delas (1112a3-5). Não obstante, consoante exatamente a uma mesma razão aduzida algumas linhas antes, em 1111b33s, de que opiniões são verdadeiras ou falsas e escolhas boas ou más, Aristóteles aponta que a escolha deliberada é louvada pelo fato de estar subordinada ao que se deve mais de que pelo fato de ser reta (ὀ ρθῶς), enquanto a opinião é louvada pelo fato de ser verdadeira (ἀ ληθῶς) – 1112a5-7. A penúltima das razões da série aduzida pelo Estagirita diz que escolhemos aquilo que sabemos ser bom, ao passo que emitimos opiniões sobre o que não sabemos com certeza (1112a7-8). Com efeito, nenhum agente ao final de seu exercício de ponderação de razões dirá ignorar o que escolhe e tampouco que o escolhido é mau, afinal o que escolhe é sempre resultado da conclusão de um cálculo racional. Há, pois, mais certeza, e por isso dizemos saber o que escolhemos, em relação à προαί ρεσις do que em relação à opinião, uma vez que para opinarmos não necessariamente precisamos chegar a uma conclusão racional. – Diferentemente das demais, esta razão aduzida distingue a escolha da opinião em termos estritamente cognitivos, e não quanto aquela concernir ao que é prático e esta ao que é epistêmico. – Finalmente, em uma razão que acentua, mais mesmo que as três primeiras, o aspecto prático ou pragmático da προαί ρεσις em vista de diferenciá-la da opinião, Aristóteles aponta que não parecem ser os mesmos os que melhor deliberam e os que melhor opinam, pois uns, embora opinem melhor, escolhem por vício as coisas que não devem (1112a8-11).

Não obstante, embora não possa, conforme as variadas razões aduzidas por Aristóteles, a προαί ρεσις se identificar à opinião ou a um tipo específico de opinião, e, portanto, não possa vir a ser especificamente um estado cognitivo, nada impede que uma

opinião preceda ou acompanhe a escolha deliberada (1112a11-13). Escolhas envolvem opiniões, que certamente as precedem e então as acompanham, apenas não se identificam a elas. Nossas ações, segundo Zingano (2008, p. 171), necessariamente estão envolvidas com as opiniões; acaso as suspendêssemos certamente não poderíamos agir.

2.3.3 Escolha deliberada: um estado volitivo combinado a um estado cognitivo

Não sendo a προαί ρεσις especificamente nem um estado volitivo e nem um estado cognitivo, enquanto opinião, e considerando que não há na alma nenhum outro estado que pudesse ser, visto que os estados gerados na parte vegetativa da alma não participam da virtude (cf.: I, 13; *supra* 2.2), resta então que pertença ela a alguma classe dos eventos da alma que é intermediária entre os eventos volitivos e cognitivos e seja então um estado volitivo, um desejo (ὄ ρεξις), pois a virtude, afinal, se gera na parte desiderativa da alma (cf.: I, 13; *supra* 2.1), associado a um estado cognitivo, pois o que é gerado na parte desiderativa participa da razão obedecendo-a (cf.: I, 13; *supra* 2.2).

Não poderá, no entanto, tratar-se tal estado cognitivo daquele que opina. Que seja a προαί ρεσις a combinação de volição e cognição não significa que seja a combinação de algum tipo de desejo (ὄ ρεξις), seja ἐ πιθυμία, θυμός ou βού λησις, precisamente a uma opinião, pois para opinarmos não nos é necessariamente requerida reflexão ou ponderação de razões, afinal, como vimos a pouco, opinamos sobre o que não conhecemos (cf. 1112a7-8). À προαί ρεσις é requerido um conhecimento mais acurado do que é capaz de nos dar uma mera opinião, não se trata, segundo vemos anotado na *EE*, de um simples tomar ou pegar, αἵ ρεσις, que poderia ser perfeitamente possível mediante uma opinião após uma rápida avaliação situacional, mas de tomar uma coisa ao invés de outra, o que só é possível por meio de consideração (σκέψεως) e conselho ou deliberação (βουλή) – *EE* II, 10, 1226b6-9. É precisamente o aspecto preferencial da προαί ρεσις que oblitera a possibilidade de que seja ela um desejo combinado a uma simples opinião. De forma igualmente forte fica marcado o caráter preferencial da escolha e a necessidade de uma cognição mais acurada, *i.e.*, a necessidade de um processo racional, quando o Estagirita após o exame de todos os candidatos que a ela poderiam corresponder finaliza III, 2 dizendo o seguinte acerca do gênero e da espécie da προαί ρεσις:

> Portanto, que é ou qual sua qualidade, visto que não é nenhum dos casos mencionados? Por um lado, a escolha deliberada é manifestamente voluntária; por outro, nem todo voluntário é objeto de escolha deliberada. Seria então o que é deliberado preferencialmente? [ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον;] Com efeito, a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão. Também o nome parece aludir ao que é escolhido antes que outras coisas. [ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν] (1112a13-17)[21].

É a προαίρεσις enquanto espécie do gênero voluntário uma eleição disto em detrimento daquilo após o ato de pesar razões rivais. O verbo προβουλεύω que aparece na passagem designa precisamente "deliberar preferencialmente". Em outros contextos dentro do tratado nicomaqueio, como, *e.g.*, em V, 10, 1135b10s, ele pode significar "deliberar previamente" ou "premeditar", acentuando um sentido temporal. Mas aqui o πρό, em προβεβουλευμένον, indica menos o aspecto temporal e mais a preferência atribuída a algo entre outras coisas (cf. ZINGANO, 2008, p. 172). E isto é posto em relevo, segundo Zingano, pela explicação de que a προαίρεσις é acompanhada de razão e pensamento (2008, p. 172). Aristóteles não faz qualquer referência a um tempo prévio de discussão, mas realça a presença da razão e de um processo de escolha, o que certamente implica uma anterioridade temporal em relação ao ato, mas não se resolve nela (cf. ZINGANO, 2008, p. 172). Não obstante, também no final da passagem é enfatizado o aspecto preferencial da προαίρεσις quando o Estagirita diz que seu nome parece aludir ao que é escolhido antes que outras coisas, *i.e.*, ao que é escolhido no lugar de outras coisas, no caso, segundo *MM* I, 17, 1189a13s, o que é melhor contra o pior ou no lugar do pior[22].

Não podendo a preferência disto contra aquilo ser estabelecida mediante uma mera conjetura, mas, antes, mediante um exercício de ponderação de razões, fica então claro que a racionalidade que se combinará ao desejo não será outra senão a deliberativa. É a deliberação, βούλευσις, que constitui propriamente o ato de pesar razões rivais e é ela que

---

[21] *EN* III, 2, 1112a13-17: "τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν ; ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἑκούσιον οὐ παντὶ προαιρετόν. ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον ; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν".

[22] Como se pode ver, tomamos aqui o πρό de προβεβουλευμένον e πρὸ ἑτέρων αἱρετόν no sentido de preferencialidade, e não, como entende um grupo de comentadores – Joachim, Gauthier-Jolif, Tricot, Irwin, para citar alguns – de anterioridade temporal. É possível tomar o πρό, sobretudo do verbo προβουλεύω, que não designa preferência senão por antes designar anterioridade, desta última forma, mas fazê-lo não capta o real sentido do que está contido no ato de pesar razões rivais. Com efeito, a noção de atribuir preferência a algo está no núcleo lógico de escolher racionalmente. Somente de forma secundária é que a exigência de um tempo prévio à ação caracteriza a escolha racional. Genuinamente, a escolha se caracteriza pelo ato de pesar uma razão contra outra, e por tomar o melhor contra o pior. Aubenque (1976, p. 126), colocando-se ao lado de comentadores como Aspásio e Tomás de Aquino, que entendem a προαίρεσις como preferencialidade, argumentando contra Joachim e Gauthier-Jolif, embora conceda que o πρό de προβεβουλευμένον encerre um sentido temporal, pois de fato a deliberação precede a escolha, aponta ser um contra-senso tomar o πρό de πρὸ ἑτέρων αἱρετόν da mesma forma. De fato a escolha precede a ação, mas, segundo Aubenque acertadamente aponta, não é a questão de sua anterioridade que está posta na passagem (1976, p. 126).

oferece o aparato cognitivo à decisão preferencial a ser emitida pela προαίρεσις. Antes, no entanto, de analisarmos especificamente o lado cognitivo da προαίρεσις, a βούλευσις, resta entendermos de que forma se combinam ὄρεξις e βούλευσις, volição e cognição, no conceito de προαίρεσις. Que compreenda ela cognição parece evidente, pois preferir isto àquilo só é possível mediante um exercício de ponderação de razões, mas que compreenda inclusive desejo é algo que precisa ainda ser esclarecido.

Após ter suspendido temporariamente o tratamento da escolha deliberada a fim de tratar de seu lado estritamente cognitivo, Aristóteles retoma, no final de III, 3, o conceito de προαίρεσις dizendo tratar-se ela de um desejo deliberativo do que está ao nosso alcance:

> Dado que o objeto da escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está ao nosso alcance, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo [βουλευτικὴ ὄρεξις] do que está ao nosso alcance [τῶν ἐφ' ἡμῖν], pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação (1113a9-12)[23].

Segundo vimos, a escolha não versa senão sobre os meios, os quais são objeto de desejo deliberado. Felicidade e saúde, *e.g.*, que são fins, são objetos de desejo, mas não de desejo deliberado, e por isso se diz que ninguém escolhe a felicidade e nem a saúde, mas o que a elas conduz. A escolha, no entanto, dos meios é ela mesma um desejo, um desejo deliberativo, afinal só escolhemos os meios porque desejamos o fim (cf. AUBENQUE, 1976, p. 121). A escolha que fazemos dos meios permanece subentendida ao desejo do fim, sem o qual a escolha perderia toda razão de ser (cf. AUBENQUE, 1976, p. 121). E é, pois, precisamente nesse sentido que a escolha encerra um aspecto volitivo. A gênese de uma ação não tem início propriamente com um objeto de desejo, com um fim, mas com um objeto de desejo deliberado, com um meio. O fim não desencadeia a ação, mas o processo racional que a engendra. O meio, no entanto, é quem propriamente desencadeia a ação, e por isso é que em *EN* VI, 2, antes de retomar de forma semelhante a noção de βουλευτικὴ ὄρεξις, Aristóteles aponta que o princípio (ἀρχή) da ação, sua fonte de movimento (ὅθεν ἡ κίνησις), é a escolha (1139a31s), o que significa que ela deve compreender um aspecto volitivo, pois o pensamento por si nada move (διανοία δ' αὐθὴ οὐθὲν κινεῖ), não desencadeia uma ação (1139a35s). A escolha, portanto, é um desejo daquilo que está ao nosso alcance, é um desejo do meio, um desejo refletido, e por essa razão é que Aristóteles aponta que após termos deliberado desejamos em conformidade com o que deliberamos. O fim desejado de

---

[23] *EN* III, 3, 1113a9-12: "ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴν βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν".

forma distante, ou “ineficaz”, como apontam Gauthier-Jolif (1974, p. 195) a partir da escolha deliberada passa a ser desejado de forma exequível, ou “eficaz”. Se desejávamos, *e.g.*, distantemente ser saudáveis, a partir da escolha deliberada passamos a desejar fazer a dieta do mediterrâneo e realizar caminhadas três vezes por semana.

Explicado que a προαί ρεσις encerra um aspecto volitivo na medida em que só escolhemos os meios porque estes estão subentendidos ao desejo do fim e que ela o deve encerrar a fim de engendrar uma ação, e que a razão a operar na parte cognitiva da προαί ρεσις tem de ser a deliberativa, pois do contrário ela não seria propriamente preferencial, mas talvez um simples tomar (αἵ ρεσις), fica então evidente que a προαί ρεσις pertence justamente à classe dos eventos que é intermédia entre os eventos cognitivos e volitivos e consiste precisamente em um estado cognitivo associado a um estado volitivo. Isto se verifica de forma clara através da formulação que diz se tratar ela de um desejo deliberativo (βουλευτικὴ ὄ ρεξις), além, é claro, de que através das formulações apresentadas por Aristóteles em VI, 2 que dizem tratar-se ela ou de “intelecto desiderativo”, ὀ ρεκτικὸς νοῦ ς, ou de “desejo intelectivo”, ὄ ρεξις διανοητική (1139b4s). Que Aristóteles apresente, no entanto, explicitamente a natureza, por assim dizer, híbrida da escolha deliberada não é de estranhar, pois teria de fazê-lo dada a natureza igualmente híbrida da virtude, a qual só atingimos por meio de nossas escolhas deliberas. Esclarecida a natureza da προαί ρεσις, cumpre agora analisar em específico seu lado cognitivo, a deliberação.

2.4 Deliberação: objeto e método

Diferentemente da investigação acerca da escolha, a investigação sobre a deliberação, βού λευσις, ou conselho, βουλή, não visa a definir em que propriamente consiste a natureza da deliberação, mas a definir a natureza do que se delibera e como se o faz. Já se sabe que ela se trata de uma operação racional, pois algumas linhas antes de seu tratamento, ao final de III, 2 Aristóteles afirmou que a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão, mas ainda não exatamente, ou ainda não mediante um tratamento *ex professo*, quais mesmo são os objetos sobre os quais deliberamos. É bem verdade que com base no que vimos sobre a escolha já seria possível definir a natureza do que é passível de deliberação: é o que é da ordem do possível, o que depende de nós e o que é meio, mas Aristóteles, no entanto, preocupa-se em apresentar detidamente uma teoria sobre o que é objeto de deliberação e em afirmar expressamente sua tese segundo a qual só

deliberamos sobre meios, e jamais sobre fins. Na teoria sobre o objeto de deliberação, o que é da ordem do possível e o que depende de nós correspondem ao que, ocorrendo nas mais das vezes, é obscuro quanto a como sucederá, e ao objeto próprio da ação, que não é mais assim do que não assim, e na teoria da restrição da deliberação aos meios, estes serão apresentados como os genuínos objetos de deliberação. Vejamos, pois, como o Estagirita articula o capítulo dedicado ao exame da deliberação e, na sequência, acompanhemos a reconstituição dos pontos fundamentais desse capítulo. Na primeira parte de III, 3, Aristóteles precisa quais são os objetos de deliberação, após ter estabelecido quais não são (1112a18-b11). Na segunda parte, o Estagirita explica o método da deliberação e estabelece a tese de que sempre deliberamos somente sobre meios e nunca sobre fins (1112b11-1113a2). Finalmente, na terceira parte de III, 3, Aristóteles trata da relação existente entre βούλευσις e προαίρεσις (1113a2-14).

2.4.1 O objeto da deliberação

A investigação acerca de quais são os objetos passíveis de deliberação inicia com Aristóteles determinando os objetos sobre os quais é impossível deliberarmos. Ao todo o Estagirita identifica cinco grupos de objetos, todos eles sendo de deliberação impossível ou porque 1) já estão determinados, pois têm como causa ou a necessidade ou a natureza, 2) são indetermináveis, uma vez que têm como causa ou o acaso ou a sorte, ou 3) não dependem de nós, mas de outros, embora sejam indeterminados.

Dois são os grupos de objetos excluídos do campo da deliberação por já estarem determinados: i) o dos eternos, o qual inclui objetos como o universo (o primeiro motor, que move sem ser movido, e as esferas celestes, que movidas pelo primeiro motor movem-se em movimento eterno) e sua ordenação e os objetos matemáticos, obtidos por abstração e tratados *qua* imutáveis, cuja causa é especificamente a necessidade – 1112a21-23; e ii) o dos que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, o qual inclui eventos como solstícios e surgimento de astros, cuja causa é a necessidade, e movimentos repetidos do mundo sublunar, cuja causa pode ser tanto a necessidade, se tomamos, *e.g.*, o evento da morte, quanto a natureza no registro das mais das vezes, se tomamos, *e.g.*, o evento de ficar com os cabelos grisalhos (pois se pode perdê-los antes de que fiquem grisalhos) – 1112a23-26.

Dois são os grupos de objetos não passíveis de deliberação por serem indetermináveis: iii) o dos que ocorrem ora de um jeito, ora de outro, *i.e.*, devido ao acaso

natural, αὐτόματον, como as secas e chuvas (cf. *Phys.* II, 6, 197a35-198a14) – 1112a26s; e iv) o dos que acontecem em decorrência da sorte ou fortuna, τύχη, que é o acaso que ocorre no domínio das ações humanas, o qual é uma espécie do acaso natural (cf. *Phys.* II, 6, 197a35-198a14) – 1112a27.

O último grupo excluído da deliberação diferencia-se em muito dos dois supracitados. É o grupo de objetos os quais são passíveis de deliberação, mas não da nossa. Os objetos deste grupo, diferentemente dos anteriores, que tinham como causa ou a necessidade, ou a natureza ou o acaso, têm como causa exclusivamente o homem e são da ordem do indeterminado, de um indeterminado, no entanto, que nada tem a ver com o indeterminável, que independe da determinação humana, mas com o que simplesmente compreende uma determinação que está em aberto, que está à espera de uma deliberação humana para finalmente tornar-se determinada, mas não, porém, da nossa deliberação. Os assuntos que se incluem nesse grupo de objetos são todos os humanos, são todos os que requerem deliberação, mas não a nossa, e por isso não são passíveis de deliberação para nós, mas o são a quem competir fazê-lo. Não compete, *e.g.*, a nós brasileiros deliberar sobre a constituição dos argentinos, nem a um lacedemônio sobre a dos citas (1112a28s) e nem a um grego sobre os assuntos da Índia (*EE* II, 10, 1226a29).

Entretanto, competindo os assuntos humanos a nós, são eles precisamente os objetos passíveis de deliberação, pois "deliberamos [βουλευόμεθα] sobre as coisas que estão ao nosso alcance [τῶν ἐφ' ἡμῖν], *i.e.*, que podem ser feitas: são estas as que restam" (1112a30s). Que coisas, no entanto, são essas que Aristóteles tem em mente? Não são as que se encontram já determinadas por ciências exatas (ἀκριβεῖς) e autônomas (αὐτάρκεις), como a ortografia, e que, portanto, devem ocorrer sempre do mesmo modo em conformidade com o que foi determinado, como, *e.g.*, de que forma escrever corretamente uma palavra (1112a35-b2). Mas i) as coisas que ocorrem nas mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), mas nas quais é obscuro como resultarão, *i.e.*, as coisas que são objeto das artes, e ii) aquelas nas quais é indefinido (ἀδιόριστον) como resultarão, *i.e.*, as coisas que são objeto das ações (1112b8s; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à EN*, Livro III, Lição 7, Questões 470-471). Com efeito, acerca de coisas que não são sempre do mesmo modo (μὴ ὡσαύτως δ' ἀεί) a deliberação ocorre quando não é claro como o evento se desenvolverá. A presença da deliberação na arte se faz em função de uma obscuridade epistêmica. Artes como a medicina, a navegação e a ginástica exigem deliberação porque embora seus objetos ocorram no registro das mais das vezes sempre comportam uma certa obscuridade. Algumas artes mais e outras menos, dependendo do grau de exatidão que atingiram.

Quanto mais exata uma arte se torna, *i.e.*, menos obscuridade ronda seu objeto, menos deliberação requer. Como apontamos, no entanto, a deliberação não é requerida apenas em relação ao objeto das artes, mas também das ações. Este, contudo, diferentemente do que opera no registro nas mais das vezes, sob seu aspecto ontológico, e não psicológico, opera tanto podendo ser de um quanto de outro modo, é um objeto sempre indefinido (ἀδιόριστον). Se o registro nas mais das vezes ocorre permitindo no máximo 2% de chance de A não ser F, o registro do que tanto pode ser assim quanto de outro modo permite 50% de chance de A não ser F. Que seja o domínio da ação propriamente o do que ocorre tanto assim quanto de outro modo, fica claro, segundo Zingano (2008, p. 182), quando Aristóteles apresenta, na *APr* I, 13, a ação como um contingente indeterminado (ἀόριστον), o qual, por natureza, não é mais assim do que não assim (*i.e.*, está ontologicamente aberto aos contrários), contrapondo-a justamente ao contingente natural, que ocorre o mais das vezes assim, embora sempre possa ocorrer de outro modo, e quando em *EN* V, 12 aponta que do que é indeterminado a regra também é indeterminada (1137b29s).

Destarte, são os objetos das artes e das ações os objetos genuínos de deliberação. Escapam eles à esfera do necessário e do natural, os quais estão determinados, escapam à esfera do que se dá ao acaso, seja naturalmente, seja no domínio das ações, o qual é indeterminável, e longe estão do que embora seja deliberável, e, portanto, por nós determinável, está longe de nós, e do que embora seja assunto humano está determinado por alguma ciência exata ou autônoma. Para manipulá-los, são requeridos dois tipos de homens: os que têm a disposição racional para produzir, ἕξις μετὰ λόγου ποιητική (cf. VI, 4, 1140a3-10), os técnicos, dentre os quais estão os médicos, os arquitetos, os navegadores, os instrutores de ginástica…, e os que têm a disposição racional para agir, ἕξις μετὰ λόγου πρακτική (cf.: VI, 4, 1140a3-5; 5, 1140b5), os homens de prudência (e também, é claro, os seus antípodas, os de astúcia). Como, no entanto, procederão eles só ficará claro quando compreendermos que a deliberação se trata de uma espécie de investigação.

2.4.2 O método da deliberação

Em linhas gerais, o método do processo racional de deliberação, moral (prática) ou técnica (produtiva), consiste no seguinte: inicialmente um agente moral ou alguém que deseja produzir algo estabelecem, a partir de suas volições, o que têm em vista alcançar, suponhamos, um ser temperante e outro construir uma casa. Estabelecido o objeto de busca ou de desejo, que é um fim, agente e técnico passam então a deliberar sobre quais meios

serão capazes de realizá-lo. Investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual de forma mais rápida e melhor ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. Encontrado o meio capaz de realizar o que se estabeleceu previamente como objeto de busca, cessa-se então a deliberação, se o escolhe e se o realiza. Para entendermos, no entanto, por que tal processo ocorre dessa forma, restringindo-se a analisar meios, precisamos investigar i) por que Aristóteles afirma explicitamente que não deliberamos sobre fins, mas tão-só sobre meios; e ii) de que forma mesmo se dá na deliberação a análise dos meios. Para tratar de (i), explicaremos que a deliberação é uma investigação, o que justifica a tese da restrição da deliberação a meios e mostraremos que não há qualquer irracionalismo dos fins na teoria da deliberação, pois tanto deliberamos sobre fins na medida em que o fim X é considerado através da função "X por causa de Y", quanto a própria apreensão de um objeto de desejo, que estabelece um fim a ser perseguido, é racional. Já para tratar de (ii), apresentaremos alguns aspectos técnicos da deliberação; a ordem desta matéria, no entanto, enunciaremos depois do tratamento de (i).

Tratando-se do lado estritamente cognitivo da προαί ρεσις e estando obliterada a possibilidade de que tal lado ofereça razões à preferência disto àquilo com base em conjecturas, será então a βού λευσις definida quanto a sua natureza como uma espécie de investigação, ζήτησις (1112b20-24; cf. VI, 9, 1142a31s). Uma investigação, é claro, acerca das coisas humanas, das ações e produções, e que, portanto, não visa a fazer uma demonstração (από δειξις) da verdade ou a explicar, *e.g.*, o que uma coisa é, como o faz o conhecimento de natureza teórica, gerado na parte racional da alma que estuda (contempla) as coisas cujos princípios não podem ser de outro modo (cf. VI, 1, 1139a6s), mas a fazer uma indicação (ἔ νδειξις) da verdade, aproximadamente e em linhas gerais, já que é isso o que pode o campo moral fazer (cf. I, 3, 1094b19-22), e a mostrar como realizar o que conduz ao fim moral desejado, seja indicando um tipo de ato (uma conduta) ou um ato específico a ser feito, e como produzir, *e.g.*, a casa que tem o arquiteto em mente. Tal tipo de investigação, diferentemente da que visa a demonstrar a verdade, gera-se na parte racional da alma que estuda (contempla) as coisas cujos princípios podem ser de outro modo (cf. VI, 1, 1139a8), ou seja, que contempla as coisas que não se dão por necessidade, naturalmente, ou ao acaso, mas as que, tendo o homem como princípio, ocorrem nas mais das vezes e tanto assim quanto de outro modo.

A identificação feita por Aristóteles da deliberação a um tipo de investigação ou análise é feita mediante uma analogia com o método analítico de construção geométrica (1112b20s). Segundo tal método, uma análise parte da coisa procurada, considerada como concedida, para chegar por meio de consequências que dela decorrem a algo já admitido como resultado, *i.e.*, supõe-se dado o que é procurado e se pergunta por sua condição e por sua causa antecedente, até se atingir algo já conhecido ou pertencente à classe dos primeiros princípios. Tal, pois, como a matemática, que parte da figura supostamente construída e pergunta por quais são as condições para adquiri-la, a deliberação parte do fim previamente estabelecido analisando regressivamente os meios para adquiri-lo.

Que Aristóteles compare, no entanto, a deliberação a uma construção geométrica, não significa obviamente que queira reduzi-la a uma investigação matemática, ao contrário, ele recusa expressamente isso apontando que embora toda deliberação seja uma investigação, nem toda investigação é uma deliberação (1112b21-23), mas que queira ele estabelecer um método à deliberação. Pensar a deliberação a partir de uma busca de meios em vista de fins previamente estabelecidos, e que, obviamente, não figuram como objeto de análise, não significa concebê-la como um procedimento racional de natureza meramente instrumental, ao contrário, as expressões gregas τῶν πρὸς τὸ τέλος e τὰ πρὸς τὰ τέλη são alheias a uma conotação estritamente instrumental (cf. WIGGINS, 1980, 222-227), mas, antes, concebê-la como um processo racional fundado em um método preciso de investigação. E mesmo que porventura a razão deliberativa fosse meramente instrumental por tratar apenas dos meios não o seria injustificadamente, visto se tratar da razão apropriada ao tipo de objeto com o qual se ocupa, qual seja, um objeto que encerra tanto obscuridade quanto indefinição, e que, portanto, não tem como ser tratado senão pela própria razão deliberativa, que tanto mais é requerida onde mais obscuridade e incerteza há.

Tal método, no entanto, que já surpreende a quem pensa com a mente da modernidade por sugerir um certo caráter instrumental à razão, certamente é ainda mais surpreendente quando nos deparamos com a afirmação explícita de Aristóteles de que "não deliberamos sobre fins [βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν], mas sobre as coisas que conduzem aos fins [ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη]" (1112b12s; cf.: 1111b33s). Não bastasse o caráter instrumental da razão deliberativa, agora Aristóteles parece sugerir um irracionalismo dos fins. Não há, no entanto, qualquer tipo de irracionalismo. E mesmo que houvesse seria justificável. Vejamos porque o seria, ou melhor, porque a deliberação restringe-se aos meios, e, na sequência, porque é falso dizer que há um irracionalismo dos fins.

Grosso modo, a tese da restrição da deliberação aos meios, que sugere um possível irracionalismo dos fins, justifica-se pelo fato de se tratar a deliberação de uma investigação. Como toda investigação, a deliberação requer um princípio ou ponto de partida, um ἀρχή, papel que é desempenhado pelo fim que é tido em vista. Logo, ele mesmo não pode ser objeto de análise, tal como não o podem os princípios (ἀρχαί) em uma demonstração. Isto aparece explicado por Aristóteles na *EE*, e não na *EN*, e com uma referência à *APo*:

> Mas uma vez que quem delibera sempre o faz em vista de alguma finalidade [ἕνεκά], e deliberando sempre tem algum objetivo [σκοπός] em vista do qual julga o que é conveniente, ninguém delibera sobre o fim [τέλους]; este é o princípio [ἀρχή] e a suposição [ὑπόθεσις], como são as suposições nas ciências teóricas (nós explicamos isto brevemente no início deste discurso, e em detalhes nos Analíticos). (1227a6-11)[24].

Comparando a posição do fim em uma deliberação à dos princípios em uma demonstração Aristóteles esclarece-nos porque deve a deliberação restringir-se aos meios. Se acaso deliberássemos sobre fins cairíamos em uma progressão ao infinito, tal como se quiséssemos porventura demonstrar os princípios. É, pois, com base na mesma exigência lógica que oblitera a demonstração dos princípios nas ciências teóricas que Aristóteles estabelece a cláusula que impede qualquer tipo de deliberação acerca dos fins.

Também Tomás de Aquino em seu comentário à *EN* (Livro III, Lição VIII, Questão 474) anotou a similaridade entre a posição ocupada pelo fim na investigação prática e pelo princípio na investigação teórica, remetendo-nos, no entanto, não à *APo*, mas à *Phys.* II, 9, 200a15-34, e, obviamente, a seu próprio comentário a ela. Explicando o trecho da *Phys.* em que o Estagirita estabelece que a necessidade hipotética, a das coisas praticáveis, depende do fim, Tomás de Aquino aponta o seguinte:

> É claro, portanto, que nas coisas que vêm a ser por causa de um fim, este ocupa a mesma posição que as premissas ocupam nas ciências demonstrativas. Isso é assim porque o fim também é um princípio, não propriamente da ação, mas do raciocínio. A partir do fim nós iniciamos a investigar as coisas que são os meios para o fim. […] Por conseguinte, nas coisas que são feitas em vista de um fim, este adequadamente ocupa o lugar que as premissas ocupam nas ciências demonstrativas (Livro II, Lição XV, Questão 273).

---

[24] *EE* II, 10, 1227a6-11:"Ἐπεὶ δὲ βουλεύεται ἀεὶ ὁ βουλευόμενος ἕνεκά τινος, καὶ ἐστὶ σκοπός τις ἀεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον, περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις, ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις ὑποθέσεις (εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ βραχέως, ἐν δὲ τοῖς ἀναλυτικοῖς δι' ἀκριβείας)".

Não fosse a deliberação uma investigação não teria de atender a exigência lógica de ter um ponto de partida não passível de deliberação, tal como os princípios das investigações teóricas não passíveis de demonstração, e não teria obviamente de restringir-se aos meios. Justifica-se então que é por se tratar de uma investigação que a deliberação não pode se ocupar da análise do que nela desempenha o papel de princípio, sob pena de regresso *ad infinitum*.

A justificativa, no entanto, da tese da restrição da deliberação aos meios não explica por que mesmo é falso dizer que há de um irracionalismo dos fins na deliberação. Duas razões podem ser aduzidas para se afastar este suposto irracionalismo: primeira, é possível deliberamos sobre fins na medida em que o fim X é considerado através da função "X por causa de Y"; segunda, a apreensão de um objeto de desejo é sempre racional. – Concluiremos o ponto (i) tratando destas duas razões e, na sequência, nos deteremos no ponto (ii).

Segundo lição de Tomás de Aquino (*Comentário à EN*, Livro III, Lição 8, Questão 480), nada por si é meio ou fim. O que funciona aqui como meio pode alhures funcionar como fim. Suponhamos, *e.g.*, que fazer a dieta do mediterrâneo acompanhada de corridas e sessões de musculação diárias pode ser o meio que alguém escolheu para ter uma vida saudável (fim), no entanto, ter uma vida saudável pode ser, em outra deliberação, o meio que alguém escolheu para tornar-se esbelta e atraente (fim), não obstante, pode mesmo que ser esbelta e atraente seja, em uma outra deliberação, o meio escolhido por essa pessoa para seguir a carreira de modelo, porque, em ainda uma outra deliberação, julgou que seguir a carreira de modelo seria o meio mais eficaz para ganhar dinheiro (fim). Como se pode ver através do exemplo, os predicados "fim" e "meio" não são intrínsecos aos objetos, mas propriedades funcionais; ser esbelta e atraente ora é meio em função do fim seguir a carreira de modelo, ora é fim em função do meio ter uma vida saudável. Para Aristóteles é possível que uma deliberação se conclua na escolha de um meio ou meios para se atingir uma finalidade, a qual é um meio em relação a outra finalidade. É possível deliberar sobre um objeto X apenas na medida em que X é um meio relação a um determinado fim Y, *i.e.*, se deliberar sobre X é deliberar sobre X por causa de Y. X, portanto, à medida que é objeto de uma possível deliberação, é considerado através da função "X por causa de Y". Dada a funcionalidade dos conceitos, é possível, no entanto, deliberarmos sobre Y, se Y for considerado através da função "Y por causa de Z". Neste caso, porém, Y não é mais considerado como um fim, mas como um meio. Destarte, o caráter não deliberativo dos fins não é absoluto, mas relativo diretamente à estrutura funcional da deliberação,

semelhantemente ao que ocorre também no domínio teórico. Com efeito, o caráter não demonstrativo das premissas ou princípios não é absoluto, mas relativo à estrutura funcional da demonstração. As premissas de uma demonstração podem ser demonstradas à medida em que não funcionam como fundamento em uma outra demonstração. Funcionando, no entanto, como fundamento de uma demonstração as premissas são indemonstráveis, tal como são indeliberáveis os fins que funcionam como princípio em uma deliberação. Não obstante, embora aparentemente seja possível sobre tudo deliberarmos e tudo demonstrarmos, haverá um momento em que chegaremos ao limite de nossas deliberações e demonstrações. Será o momento em que encontraremos o fim último, a εὐδαιμονία, a qual não pode ser tomada em função de nada, mas tão-só como fim e como princípio de todas as deliberações, e as premissas últimas, os princípios indemonstráveis, os quais não podem ser tomados em função de fundamentos ulteriores, mas tão-somente como primeiros princípios para todas as demonstrações. Não fossem a εὐδαιμονία e os primeiros princípios, não haveria nem deliberação e nem demonstração, pois sendo infinitos os processos deliberativo e demonstrativo, não haveria, em última instância, justificação para o que quer que fosse.

Destarte, é inapropriado falar de um irracionalismo dos fins na deliberação. É possível deliberarmos sobre todos os fins, mesmo os intrínsecos, que merecem ser escolhidos por si mesmos (cf.1097b1-5), contanto que o fim X seja tomado através da função “X por causa de Y”, à exceção, no entanto, daquele objeto que sempre ocupa a posição de fim, *i.e.*, que é final *simpliciter*, e que, portanto, é o princípio de todas as nossas deliberações particulares e o objeto último visado por todos os nossos desejos, a εὐδαιμονία.

Não bastasse podermos deliberar sobre fins da maneira exposta acima, uma outra razão pode ser reivindicada para afastar o suposto irracionalismo dos fins na deliberação, qual seja: de que mesmo a apreensão de um objeto de desejo é racional, ou proposicional. Segundo Zingano (2007, p. 180-182), diferentemente dos animais que de forma natural percebem seus objetos de desejo via sensação (αἴσθησις), o homem apreende os objetos de desejo via razão (λόγος), *i.e.*, não os apreende a título de persegui-los ou evitá-los, mas como objetos representacionais, com uma carga de significação: a título de um bem ou a título de um mal. Sua apreensão é proposicional, ou simplesmente racional, aberta aos contrários: algo que é visto como um bem pode ser tomado como um mal (ZINGANO, 2007, p. 181). Destarte, não são os fins alheios à razão, embora o sejam à razão deliberativa. Que sejam os fins objetos postos pelo desejo não se segue que o sejam de forma alheia a razão,

visto que não é um objeto externo que propriamente desencadeia a deliberação, mas é um objeto externo na medida em que é tornado interno, tomado a um certo título, como um bem ou um mal. Suponhamos que A combinou de almoçar com seu colega B no intervalo do trabalho. A desocupou-se um pouco mais cedo e foi para o restaurante aguardar B. A está com fome e gostaria de imediatamente servir-se no *buffet* e almoçar, no entanto, tem de esperar alguns minutos por B, afinal, foi ele quem marcou com B o almoço. O *buffet* servido é para A um objeto externo de desejo. Não fosse o fato de ser racional, A servir-se-ia imediatamente e começaria a almoçar sem esperar B. O *buffet* servido, entretanto, é tomado por A como um mal, ao menos até B chegar, dado que não quer ele ser tão descortês com o colega que ele mesmo combinou de almoçar. O que justificaria não sermos arrastados por objetos externos de desejo senão o fato de os tomarmos a um certo título ou simplesmente de os internalizarmos? Com efeito, nada parece justificar isso senão a própria razão aduzida, a qual, por sua vez funciona como contra-argumento a quem suspeita que Aristóteles propõe um irracionalismo dos fins em sua teoria da deliberação. Obviamente, no entanto, que não é a razão deliberativa que opera na apreensão dos fins, mas a intuitiva, semelhantemente ao modo como são apreendidos os primeiros princípios nas ciências teóricas (COOPER, 1975, p. 58-71) – mas isso veremos oportunamente no decorrer deste trabalho.

Desviando agora nosso olhar dos fins, pois já nos ocupamos suficientemente deles, para voltá-lo aos meios, ponto (ii), devemos brevemente esclarecer alguns aspectos técnicos da deliberação no que concerne especificamente aos meios: a) em que mesmo consiste a deliberação sobre meios?; b) quando há alguma impossibilidade; e c) o limite inferior da deliberação.

Depois de apontar que nem o médico, nem o orador e nem o político, enquanto no exercício de suas funções e, portanto, buscando os fins próprios delas, deliberam sobre se devem, respectivamente, curar, persuadir e bem legislar, Aristóteles aponta como cada um deles e todos os que já têm uma finalidade estabelecida devem especificamente proceder na análise dos meios:

> Tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. De fato, o homem que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como uma construção geométrica […], e o último termo na análise é o primeiro na execução (1112b15-24)[25].

[25] *EN* III, 3, 1112b15-24: "ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ τῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένον τῶς διὰ τούτου

Primeiramente vejamos a diferença estabelecida entre realizar um fim tendo à disposição vários meios e um único meio. Retomemos, para tanto, o personagem do exemplo já citado neste capítulo que faz dieta, caminhadas e musculação em vista da saúde, e busca esta em vista de um corpo esbelto e atraente, porque tê-lo é um meio de seguir uma carreira de modelo, porque esta possibilita-o(a) ganhar dinheiro. A pessoa do exemplo delibera da segunda forma, *i.e.*, julgando haver um único meio de ganhar dinheiro: seguindo uma carreira de modelo. Ela, portanto, investiga de que forma e através de que isto será possível: precisará ter um corpo esbelto e atraente, para tanto precisará viver mais saudavelmente, o que, por sua vez, requererá dieta, caminhadas e musculação. Tais práticas figuram na deliberação da pessoa em questão como o último termo na análise, como o último meio descoberto, e serão, cessada a deliberação, a primeira coisa que a pessoa deverá fazer em vista de sua busca por sucesso financeiro.

Não obstante, podemos suspeitar que a pessoa do exemplo antes de ter julgado ser a carreira de modelo o único meio para o sucesso financeiro ter deliberado acerca de que atividades proporcionam sucesso financeiro. Neste caso a pessoa em questão deliberou da primeira forma apresentada por Aristóteles, como seja, vendo seu fim, sucesso financeiro, sendo possível através de vários meios, seguindo a carreira militar, ou a da medicina, ou a de modelo, ou a do futebol… Dentre os vários meios em questão, tal pessoa julgou em favor da carreira de modelo por ser o meio capaz de proporcionar o sucesso financeiro de forma mais rápida e melhor, após, *e.g.*, tê-la confrontado com seguir as carreiras médica e militar que demandariam muito tempo, e com a carreira do futebol, que embora não demandasse muito tempo, não levaria ao fim desejado da melhor, mais bela ou mais eficaz forma, devido ao fato de não ser tal pessoa habilidosa o bastante com a bola nos pés para jogar em grandes clubes de futebol.

Esclarecido que a investigação deliberativa pode versar tanto sobre múltiplos cursos de ação quanto sobre um único, possível, no entanto, através de vários meios, Aristóteles observa que durante a deliberação o agente pode se deparar com algo impossível de ser realizado, e, neste caso, ter de desistir de fazer o meio previsto e iniciar uma nova investigação buscando realizar o mesmo fim pretendido através de outro(s) meio(s). Voltemos ao personagem do exemplo e suponhamos que antes de tomar a decisão de

---

ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα […], καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει".

começar a dieta, as corridas e a musculação ele submeta-se a uma avaliação médica, a qual, por sua vez, o proíbe de realizar corridas e musculação por tais e tais razões. Neste caso, nosso personagem se vê diante de uma impossibilidade e só o que lhe resta em vista de continuar aspirando ao sucesso financeiro é iniciar uma nova investigação buscando realizar o que deseja por meio de outras formas, as quais, não lhe sendo impossíveis devem postas em prática. Não obstante, igualmente há impossibilidade na deliberação quando ocorre algum conflito de valores. Tal impossibilidade, no entanto, ocorre exclusivamente na deliberação moral, e não na técnica. Com efeito, pode ocorrer que o agente moral imbuído de um nobre propósito depare-se com um meio de natureza vil, neste caso está ele diante de uma impossibilidade e deve, portanto, iniciar uma nova investigação, buscando, dessa vez, realizar seu fim nobre através de um meio digno. – Essa questão, porém, do conflito de valores pouco conta aqui III, 3, pois a deliberação parece ser analisada mais em termos técnicos do que em termos morais. A questão da correção dos meios, que é a que na verdade está envolvida quando de um conflito de valores, aparecerá na *EN* apenas quando do tratamento da εὐβουλία, a excelência na deliberação, em VI, 9.

Uma observação última de Aristóteles concerne ao limite inferior da deliberação. Até agora, vimos que ela apresenta um limite superior, o qual é a deliberação sobre a εὐδαιμονία, obliterada para não cairmos em uma progressão ao infinito. Ela, no entanto, também não pode versar sobre os particulares (καθ' ἕκαστα), pois estes são objeto de percepção ou sensação (αἴσθησις) e não de deliberação (1112b34-1113a2). Com efeito, não deliberarmos sobre objetos ou coisas específicas, como se tal coisa é pão e, se o é, se foi cozido como devia, pois estas coisas, tal como as que já determinadas, as indetermináveis e as pelo homem determinadas que não são de nossa alçada, se nos apresentam como coisas que podemos apenas contemplar, ver ou perceber. É nos possível deliberar sobre a feitura e cozimento de um pão, mas não sobre se isto é pão, pois isto é detectado de pronto por nossa capacidade perceptiva. Se sempre tivéssemos de deliberar, inclusive sobre os fatos particulares, teríamos então de deliberar infinitamente. É, portanto, para não cairmos em um regresso ao infinito que a deliberação deve contar tanto com um limite superior quanto com um limite inferior.

2.4.3 A relação entre deliberação e escolha deliberada

Vimos que a προαίρεσις é um desejo deliberativo, quando tratamos de seu caráter a uma só vez cognitivo e volitivo, mas não mesmo como se dá o ato terminal da deliberação

e o estabelecimento da escolha. Veremos isso agora tendo presente o momento em que Aristóteles precisamente retoma o conceito de προαί ρεσις:

> O objeto de deliberação e de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. Cada um pára de investigar como agirá quando traz a si o princípio e ao seu condutor: é isto, com efeito, o que é objeto de escolha deliberada (1113a2-7)[26].

Segundo Aristóteles, o ato terminal da deliberação se dá precisamente no momento em que quem delibera encontra o princípio do processo (cf. *EE* II, 10, 1226b12-14), traz o princípio a si, *i.e.*, descobre o último meio na ordem da análise e o primeiro na ação, aquele que dá início à ação. Este último meio por já estar determinado constitui o objeto da escolha deliberada, mas esta por sua vez não se resume ao mero último meio determinado, é preciso ainda o que Aspásio *apud* Zingano chama de assentimento, συνκατάθεσις (2008, p. 189). O objeto da escolha deliberada, portanto, é uma deliberação concluída seguida de um assentimento do agente. O assentimento constitui o que podemos entender como dimensão pragmática da escolha, ele se dá quando da iminência da ação. É por ocasião de uma ação que fazemos nossas escolhas deliberadas, e não da descoberta do último meio. Uma ação pode fazer-se imediatamente necessária após a descoberta do último meio, mas isto em si não é algo necessário. Podemos deliberar sobre coisas futuras, como, *e.g.*, não dar esmolas no semáforo, e só assentirmos ao que foi determinado por deliberação quando estivermos prestes a dar esmola (cf. ZINGANO, 2008, p. 189). Destarte, da descoberta do último meio até a escolha pode haver muito ou pouco tempo. A escolha não se dá automaticamente tão logo da descoberta do último meio. Muitas das deliberações que forjam mesmo nosso caráter se dão a uma certa distância de nossas ações. Deliberamos, *e.g.*, que dar esmola no semáforo não é o melhor meio de ajudar a quem precisa, mas só escolhemos não dar esmola quando ao estabelecermos a premissa menor, através do reconhecimento, via percepção, de que estamos no semáforo e que há crianças esmolando, vemos que é o caso aplicar o princípio “dar esmola não é bom” (premissa maior) oriundo de nossa prévia deliberação.

---

[26] *EN* III, 3, 1113a2-7: “βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐ τό, πλὴ ν ἀ φωρισμένον ἤ δη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰ ρ ἐ κ τῆ ς βουλῆ ς κριθὲ ν προαιρετόν ἐ στιν. παύεται γὰ ρ ἕ καστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅ ταν εἰ ς αὐ τὸν ἀ ναγάγῃ τὴ ν ἀ ρχήν, καὶ αὐ τοῦ εἰ ς τὸ ἡ γοὺ μενον· τοῦ το γὰ ρ τὸ προαιρούμενον.”.

3 A prudência na *EN*

O tratamento aristotélico da prudência no tratado nicomaqueio começa bem antes do livro dedicado especificamente ao seu estudo, o livro VI, no qual além da prudência Aristóteles trata de outras quatro virtudes intelectuais. Em *EN* III, 2-3, ao tratar da escolha deliberada e, sobretudo, da razão deliberativa, a qual busca meios para realizar fins, o Estagirita coloca os alicerces de sua doutrina da prudência. A razão deliberativa, no entanto, que em III era tomada quanto ao gênero, em VI é tomada quanto à espécie. Se em III era um tipo de razão praticamente amoral, por buscar meios para realizar quaisquer fins, e mais apropriada ao domínio da pura técnica do que ao domínio do que é prático, sobretudo se olhamos para os exemplos dados por Aristóteles, os quais apresentam deliberadores técnicos (o médico, o retórico, o navegador…), em VI, tomada enquanto espécie, é um tipo de razão que mais do que a eficiência busca a bondade moral, *i.e.*, busca realizar eficientemente fins bons, fins em vista da felicidade, segundo vemos quando do tratamento da boa deliberação (VI, 9), e a correção moral, pois é ela mesma a reta razão (1144b27).

Uma vez que já tratamos no capítulo precedente da escolha e da deliberação, já iniciamos, portanto, o tratamento da própria prudência, a qual podemos preliminarmente definir como sendo uma espécie de razão que é sobretudo deliberativa, visto ser a característica primeira do prudente a capacidade de deliberar (1140a25ss). Será, no entanto, não apenas uma capacidade de deliberar, mas uma capacidade de deliberar bem. Não se resumirá, todavia, a prudência em proceder deliberações, mas também em perceber o termo último na ordem da análise deliberativa e os particulares e fatos últimos, e em prescrever, a regra que deve ser aplicada diante das circunstâncias da ação. Para tratar da prudência, dividimos a matéria deste capítulo da seguinte forma. Primeiramente, trataremos da introdução ao estudo das virtudes intelectuais: a reta razão; a divisão da alma racional; a verdade prática; e a enumeração das virtudes intelectuais. Na sequência, trataremos especificamente da prudência e das demais virtudes intelectuais contrastando-a às da parte teorética da alma (ao saber teórico, ao conhecimento científico e à razão intuitiva) e à da parte produtiva dela (à arte). E, num último momento, falaremos da boa deliberação e mostraremos as características marcantes da razão prudencial.

3.1 Introdução ao estudo das virtudes intelectuais: a reta razão, a divisão da alma racional, a verdade prática e a enumeração das virtudes

Aristóteles inicia o livro VI da *EN* preocupado em mostrar a conexão existente entre a doutrina da prudência, terceira grande unidade temática que compõe a espinha dorsal do tratado, e a doutrina da virtude, segunda unidade temática do tratado. E o faz retomando o contexto do livro sobre a virtude moral: dizendo que ela, ou melhor, sua mediedade, é delimitada pela razão do prudente (cf. 1106b36-1107a2). Os termos utilizados pelo Estagirita são, no entanto, outros. Nem ele retoma em específico a definição de virtude, momento onde aparece explicitamente a conexão entre a segunda e a terceira unidade temática do tratado, mas uma passagem do início do livro II na qual assume provisoriamente a tese de estirpe platônica sobre a virtude consistir em agir *secundum rationem rectam*, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, e não também *cum ratione recta*, μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, como emendará em VI, 13, 1144b27, e nem ele inicia o livro falando da prudência, mas do que à primeira vista parece ser um critério à delimitação do meio termo virtuoso, a reta razão, ὀρθὸς λόγος:

> Uma vez que já dissemos que devemos escolher [αἱρεῖσθαι] o meio-termo [μέσον] e não o excesso [ὑπερβολὴν] ou a deficiência [ἔλλειψιν], e que o meio-termo [μέσον] é determinado como a reta razão [ὀρθὸς λέγει] prescreve, vamos delimitar agora o que ela prescreve. Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todas as outras coisas, existe um alvo [σκοπός] ao qual visa a pessoa que tem razão, ora intensificando, ora relaxando, e existe uma espécie de padrão que determina as mediedades [μεσοτήτων], as quais nós dizemos que estão entre o excesso [ὑπερβολῆς] e a deficiência [ἐλλείψεως] porque elas estão de acordo com a reta razão [κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον]. Dizer isso é admitidamente verdadeiro, mas não é nada claro, pois em outras buscas dirigidas pelo conhecimento científico [ἐπιστήμη] é igualmente verdadeiro que não devemos nos esforçar e nem relaxar nem muito e nem muito pouco, mas em grau mediano e como prescreve a reta razão [ὀρθὸς λόγος]. No entanto, se alguém soubesse apenas isso, não saberia nada […]. Em relação às disposições da alma o que nós necessitamos não é meramente ter dito isto e ter dito algo verdadeiro; nós necessitamos também determinar o que é a reta razão [ὀρθὸς λόγος], *i.e.*, qual é sua definição (1138b18-30.32-34)[27].

[27] *EN* VI, 1, 1138b18-30.32-34: "Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπός πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶς μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ᾽ ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐδὲν ἄν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ […] διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ᾽ εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος".

O que Aristóteles quer designar pela expressão ὀρθὸς λόγος? Seria uma espécie de critério à determinação da virtude? Seguramente que sim. Um critério para o prudente determiná-la? Não. Com efeito, a reta razão é o critério para se encontrar a virtude, mas não o critério para o prudente encontrá-la. Se porventura o fosse, além de tratar da prudência, Aristóteles teria de tratar desse possível critério a ser utilizado pelo prudente ou apresentar algo como um meta-princípio ético para seu julgamento, um catálogo de regras específicas de condutas ou exemplos específicos de ações virtuosas, sobretudo se levamos em conta a segunda metade da passagem em que é afirmado que saber que se deve agir de acordo com a mediedade não é nada claro (1138b25s) e que tal saber de nada vale a quem o detém (1138b29s). Nada disso, no entanto, Aristóteles faz nem no livro VI e nem no resto do tratado (cf. PAKALUK, 2005, p. 210).

O que mesmo, no entanto, é a reta razão? Brevemente podemos dizer que é a própria prudência, conforme aparece no comentário de Aspásio (40, 8-9, *apud* NATALI, 1999, p. 461) e no comentário anônimo (129, 21-30, *apud* NATALI, 1999, p. 461), ou, como prefere apontar Aubenque (1963, p. 50), o próprio prudente, o qual é entendido pelo comentador como *l'homme-mesure*, o homem-medida, ou *l'homme-critère*, o homem-critério, dada a retidão de seu julgamento. Que seja, contudo, a própria prudência ou o prudente só ficará claro ao final do livro VI quando após afirmar que à virtude não basta agir somente *secundum rationem rectam*, mas também *cum ratione recta* Aristóteles aponta que a prudência é a reta razão:

> De certo modo, todas as pessoas parecem adivinhar que este tipo de disposição [ἕξις], a saber, a que está de acordo com a prudência [κατὰ τὴν φρόνησις], é a virtude [ἀρετή]. Mas nós devemos ir um pouco mais longe do que isso: a virtude não é apenas [μόνον] a disposição conforme à reta razão [κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον], mas a disposição que envolve a presença da reta razão [μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου]. E é a prudência que é a reta razão nesta área (1144b24-28)[28].

O exame, portanto, da reta razão, anunciado em II, 2 e no início do livro que estamos começando a investigar, não é senão o exame da própria prudência. A expressão ὀρθὸς λόγος não se refere a regras específicas de conduta ou a coisas do tipo, mas à "faculdade racional prática da razão ou seu ato", conforme anota Natali (1999, p. 502), ou ainda, como aponta Irwin semelhantemente à Natali, "à atividade do raciocínio ou seu produto ou a ambas as coisas" (1999, p. 346). Esclarecida a terminologia que abre livro VI e

---

[28] *EN* VI, 13, 1144b24-28: "ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν".

entendido que neste proêmio aristotélico temos claramente o estabelecimento da conexão entre virtude e prudência, podemos finalmente iniciar o estudo propriamente dito do livro VI.

O estudo acerca das virtudes intelectuais, ἀρετὰς τῆς διανοίας, começa da mesma forma como foi iniciado o estudo da virtude moral: com a divisão da alma humana, desta vez, é claro, com a divisão da parte racional da alma, a qual, tal como a irracional, também se divide em duas: uma que estuda ou contempla (θεωροῦμεν) as coisas cujos primeiros princípios (ἀρχαί) não podem ser de outro modo e outra que estuda as coisas cujos primeiros princípios podem ser diferentemente, os ἐνδεχόμενα (1139a6-8).

Para chegar, no entanto, a essa divisão da alma, Aristóteles tem em mente, conforme Pakaluk (2005, p. 218), o seguinte raciocínio:

1. As coisas que existem podem ser divididas em: (a) aquelas cujos princípios não podem ser de outro modo e (b) aquelas cujos princípios podem ser de outro modo.

2. Esta diferença é uma diferença de espécie.

3. Entender ou estudar algo envolve semelhança e afinidade entre quem entende e o que é entendido.

4. Uma vez que existem duas espécies de coisas existentes, existem duas espécies de semelhança e afinidade para elas.

5. O trabalho característico da parte racional da alma é entender (estudar) o que existe.

6. Assim, isto é feito através de duas espécies de semelhança e afinidade.

7. Mas pode haver essas duas espécies de semelhança e afinidade apenas se existirem duas partes que difiram em espécie.

8. *Ergo*, a parte racional da alma tem ela própria duas partes: a que estuda (θεωροῦμεν) as coisas cujos primeiros princípios (ἀρχαί) não podem ser de outro modo e a que estuda as coisas cujos primeiros princípios podem ser de outro modo, os ἐνδεχόμενα.

Em linhas gerais, por coisas cujos princípios não podem ser diferentemente podemos entender tudo o que é estudado pelas ciências teoréticas, sejam apodícticas, como as da matemática (aritmética, geometria…), sejam dialéticas, como as da física (cosmologia, meteorologia, zoologia…) e da metafísica (teologia, ontologia…), as quais tratam das coisas imutáveis e eternas do conhecimento e da natureza, *i.e.*, das coisas que existem sempre ou necessariamente *simpliciter*, não, no entanto, como substâncias eternas, como eram para Platão os objetos da matemática, mas enquanto nexos entre os objetos e suas propriedades,

como, *e.g.*, o nexo existente entre o triângulo e a propriedade de ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos, e também sempre ou necessariamente com qualificação, ou ainda, geralmente, como os eventos do mundo sublunar que tem como causa a natureza, *e.g.*, na maior parte das vezes, humanos geram humanos, mas não é impossível que possa um homem vir a gerar um monstro.

Já por coisas cujos primeiros princípios podem ser de outro modo podemos entender todas as quais, segundo vimos (*supra* 2.4.1), são passíveis de deliberação, quais sejam: as coisas que ocorrem nas mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), mas nas quais é obscuro como resultarão, e aquelas nas quais é indefinido (ἀδιόριστον) como resultarão. As ciências que estudam estas últimas coisas, conforme vimos *en passant* no capítulo precedente, são as ciências práticas: a ética e a política. E as que estudam o que ocorrem geralmente sendo, contudo, obscuro o resultado são as ciências produtivas ou técnicas: a medicina, a navegação, a retórica, a poesia…

À parte da alma que trata do que não pode ser de maneira diversa, Aristóteles dá o nome de científica, ἐπιστημονικόν, e à outra o nome de calculativa, λογιστικόν, ou deliberativa, βουλευτικόν, visto serem o mesmo calcular, λογίζεσθαι, e deliberar, βουλεύεσθαι (1139a11-14). Cada uma dessas partes no estudo da matéria que lhes é própria visa à verdade (1139b12). É comum a uma e outra parte buscar a verdade, e não uma prerrogativa das ciências teoréticas. O encontro da verdade, entretanto, só é possível através de disposições ἕξεις, adquiridas pelo ensino (cf. 1103a14-17), que permitem, a quem as possui, alcançá-la em grau supremo. Tais disposições são as próprias virtudes intelectuais, as quais vamos nomeá-las e delas tratar daqui a pouco, visto que resta ainda um tema pendente do proêmio aristotélico à investigação acerca das virtudes do intelecto a ser tratado: a verdade, especificamente a prática, ἀλήθεια πρακτική, pois encontrá-la significa encontrar os fundamentos racionais da escolha, προαίρεσις, significa realizar a escolha que é causa eficiente da εὐπραξία, ou, o que é quase a mesma coisa, da εὐδαιμονία, significa, em última análise, tratar da ação e de sua causa, a escolha, segundo Broadie (1991, p. 224), não em termos do que é bom, correto ou apropriado, pois estes termos também se aplicam à infra-estrutura não-racional da escolha, *i.e.*, aplicam-se a tudo o que é virtuoso ou justo sem ser consequência de uma escolha fundada em razões e, logo, sem ser virtuoso em sentido próprio, mas em sentido natural.

Sendo duas as partes da alma racional, dois também serão os modos para encontrar a verdade. O da parte científica a encontra através de afirmações e negações sobre as coisas do mundo; se o que é dito ou negado corresponde, respectivamente, a um

dado estado de coisas ou a sua negação, temos a verdade, se não, não a temos. É um sentido correspondencial, ou simplesmente semântico, de verdade: é dizer o que é do que é e o que não é do que não, como já referimo-nos antes (*supra* 2.3.2), é buscar, segundo Berti (1998, p. 116), o conhecimento de como as coisas são, e também a causa de como são, deixando-as como estão e aspirando senão apenas saber porque estão de tal forma.

Diversamente do modo da parte científica, a qual busca a verdade tendo-a como fim para si mesma, o modo da parte calculativa ou deliberativa busca a verdade não como um fim em si, mas como um meio em vista de, de uma ação, situada no presente, *i.e.*, não algo já existente, mas algo que deve ser feito (BERTI, 1998, p. 116). Não obstante, também diferentemente da científica, a parte calculativa busca a verdade instaurando um novo estado de coisas e procurando conhecer o porquê do seu modo de ser em vista de transformá-lo.

Enquanto chegamos à verdade teórica pela correspondência do que asserimos com um estado de coisas, chegamos à prática pela combinação de volição e cognição, combinação a qual é condição à transformação, via ação, de um estado de coisas. Tal combinação, todavia, não é de qualquer tipo de desejo e de razão. À verdade prática, o raciocínio deve ser verdadeiro, λόγον ἀληθῆ, e o desejo deve ser reto, ὄρεξιν ὀρθήν (1139a24). E nem poderia ser diferente, visto que a causa da ação, a escolha, προαίρεσις, consiste justamente, como vimos (*supra* 2.3.3) em um estado volitivo combinado a um estado cognitivo.

À verdade prática não basta asserirmos que algo é devido, é preciso também desejarmos realizar o devido, pois, como aponta o Estagirita, o desejo, ὄρεξις, em sua versão já racionalizada, enquanto desejo eficaz, persegue o que a razão, λόγος, determina ou prescreve (1113a11s). Exemplificando a noção de verdade prática, Pakaluk (2005, p. 220) aponta que não a realiza o soldado que pensa corretamente que deve praticar um ato de coragem, mas, por temer fazê-lo, não o deseja e, obviamente, não o faz (visto que o raciocínio, διάνοια, sem desejo, *i.e.*, sem um fim em vista, não origina ação nenhuma – 1139a35s), e nem o soldado que, nada temendo, deseja realizar um ato corajoso asserindo, contudo, ser inapropriado fazê-lo, uma vez que não há, em nenhum dos casos, concordância alguma entre o que a razão afirma e o que o desejo quer.

Segundo Pakaluk (2005, p. 220), a noção aristotélica de verdade prática, embora pareça pouco usual, não difere muito de nossa forma geral de pensar e falar. Se alguém diz, *e.g.*, que algo é bom (ou devido), mas nada faz para promovê-lo quando tem uma chance, *i.e.*, se é adepto da famigerada máxima “faça o que digo, mas não o que faço”, nós

suspeitamos que esta pessoa não quer dizer o que na verdade diz, ou seja, suspeitamos da veracidade do que é asserido. E não só isso, suspeitamos do próprio caráter de uma tal pessoa, visto que ela denota ter o perfil de alguém que não assume o que faz, de ser alguém hipócrita e incoerente.

Contudo, dizer que a verdade prática consiste na combinação de volição e cognição é algo ainda demasiado vago. Para entendermos o que mesmo é a ἀλήθεια πρακτική, devemos precisar melhor o que Aristóteles quer dizer por ὄρεξιν ὀρθήν e, sobretudo, por λόγον ἀληθῆ. A compreensão do que seja um desejo reto, deliberado (eficaz) ou não (ineficaz), é isenta de grandes dificuldades: reto é o desejo que visa a um objeto moralmente bom ou virtuoso, ou ainda: nobre, digno, aceitável… (cf. BERTI, 1998, p. 145). Não é reto, *e.g.*, porque seu objeto não é moralmente bom, o desejo desmedido pelos prazeres do corpo (cf. III, 10-12) e tampouco o desejo de lograr um quinhão maior do que o devido (cf. V), mas é reto o desejo de gozar na medida e hora certas e com quem e porque se deve os prazeres corporais, e também o desejo de receber somente o que é devido. Reto ou virtuoso é, portanto, todo o desejo que tem como objeto último a felicidade, não individual ou egoísta, mas coletiva.

O que seja, no entanto, um λόγον ἀληθῆ é uma questão um pouco complexa. Berti entende que a expressão designa um raciocínio o qual indica os meios realmente necessários em vista da consecução do fim estabelecido (1998, p. 145), mas dizer isso não é dizer tudo que parece designar a expressão λόγον ἀληθῆ, visto que pensar praticamente não se resume a encontrar meios para fins, mas também em descobrir que ação particular é requerida como meio necessário em vista do fim previamente estabelecido quando estamos prestes a agir diante das circunstâncias.

Em primeiro lugar, para entendermos o que designa a expressão λόγον ἀληθῆ precisamos ter claro que o adjetivo ἀληθές está qualificando λόγος, raciocínio ou razão, não, no entanto, qualquer raciocínio, mas o que é produto da parte deliberativa ou calculativa da alma: o RP. E é importante que isso fique claro para que não tomemos a verdade prática como uma possível concordância de uma afirmação teórica verdadeira com um desejo reto (ou seja, como se fosse um conhecimento teorético ou científico que justificasse a ação), afinal, o raciocínio que o Estagirita fala é o que tem um fim em vista (1139a35s), *i.e.*, é o raciocínio que prescreve uma ação visando à mudança de um estado de coisas, *e.g.*, “na situação S, devo fazer a ação específica X, que é moralmente boa, porque X é um meio para o fim Y, que é um objeto moralmente bom o qual desejo”, e não o que apenas dá-nos a

conhecer algo, mesmo que seja sobre conduta, sem alterar a realidade, *e.g.*, “a virtude é um bem” ou “ser corajoso é bom”.

Quando Aristóteles fala em raciocínio verdadeiro na passagem sobre a verdade prática se refere ao raciocínio e sua respectiva verdade enquanto espécie, não os está tratando como um produto de toda alma racional, enquanto gênero, e menos ainda como resultado da operação da parte teorética da alma, enquanto a espécie que lhe é diametralmente oposta, mas especificamente como um resultado da parte da alma racional que estuda o que tanto pode ocorrer assim como não-assim. (cf. BROADIE, 1991, p. 223).

Entendido que a verdade do raciocínio que está presente no fenômeno da ação nada tem a ver com a teorética, temos agora que precisar o que é a verdade no RP, independentemente, é claro, de sua concordância com o reto desejo. A verdade que qualifica a razão em seu uso prático parece na passagem sobre a verdade prática designar o mesmo que na lógica significa a expressão “validade formal”. Não estamos diante de um conceito de verdade que se formula pela correspondência do que é asserido com o que é de fato, ou ainda, de um conceito semântico de verdade, pois estamos tratando de um tipo de razão que formula juízos (prescritivos) que não são verificáveis como os emitidos pela razão teórica (os descritivos), mas diante de um conceito de verdade que se define pela satisfação de algumas condições, ou melhor, de um conceito que se define à medida que o raciocínio apresenta determinados termos formais, de modo que é verdadeiro o RP que se engendra, em primeiro lugar, levando em conta que deve realizar não qualquer fim, mas um que seja moralmente bom, em segundo lugar, descobrindo um meio também igualmente bom para ser posto em prática, e nunca um meio reprovável, ainda que em vista de um fim bom, como seria, *e.g.*, roubar para ajudar a quem precisa, e, finalmente, considerando que a ação sempre ocorre em um contexto e que, portanto, não posso ajuizar o que é virtuoso ser feito sem mais, mas na situação S em que me encontro, e tampouco fazê-lo sem especificar uma ação, ou seja, concluindo, *e.g.*, que devo agir virtuosamente quando aguardo no semáforo, mas que não devo dar moedas a quem aparece esmolando por tais e tais razões as quais sou capaz de dar por ter deliberado previamente sobre o assunto e ter descoberto através de minha análise que dar esmolas não é o melhor meio de ajudar as pessoas.

Quando não apresenta todos os termos formais que deve apresentar o RP não se torna verdadeiro. *E.g.*, não é verdadeiro o raciocínio o qual por melhor engendrado que esteja prescinde de levar em conta as ineliminíveis circunstâncias da ação. Ora, uma ação não ocorre nem fora do tempo e nem fora do espaço. Assim, se não se leva em conta o termo formal “circunstancialidade da ação” não se chega à verdade no RP. Com efeito,

quando prescindimos da apreciação situacional nada temos senão regras morais e resoluções, fundadas em prévias deliberações, demasiado opacas e, por isso, inúteis, para nos ajudar a agir. Quando, no entanto, levamos em conta as circunstâncias, revisando nossas regras e resoluções morais, percebemos que ação específica é devida no momento (cf. IRWIN, 1996, p. 66). Retomando o exemplo sobre dar esmolas, concluo que devo aplicar o princípio "não devo dar esmola" e abstenho-me de praticar uma ação, visto que concluí, em deliberações anteriores, que dar esmola é um meio que não condiz com ser caridoso, ou seja, é um meio reprovável para se realizar um fim bom.

O termo formal "circunstancialidade da ação" é, todavia, apenas um dos termos que compõem a estrutura formal do RP. Há ainda outros dois, já bem conhecidos: "fim" e "meio", os quais, diferentemente do que a pouco falamos, não se referem ao engendramento de ações individuais, mas ao engendramento, via deliberação, das regras e resoluções morais as quais virão a ser revisadas e oportunamente aplicas quando as circunstâncias exigirem.

"Fim" e "meio" são termos sem os quais nenhum RP é capaz de operar e de chegar à verdade. Ele opera, conforme vimos no capítulo anterior, buscando justificar a escolha de um meio X por causa de um fim Y, o qual é um objeto de desejo (*supra* 2.4). Não podemos, porém, tomar os termos "fim" e "meio" sem qualificá-los, pois tanto um quanto o outro precisam ser moralmente bons, dignos, nobres… Do contrário, o raciocínio é técnico, mas não prático ou, propriamente, moral. A forma "Devo fazer X, porque X é um meio para realizar Y, que é um objeto o qual desejo" não é propriamente a forma válida do RP. Além de não conter o imprescindível termo "circunstancialidade da ação", que permite identificar uma ação específica a ser executada, a forma é imprópria porque não leva em conta que tanto Y quanto X devem ser moralmente aceitáveis, ou seja, devem ser, respectivamente, um objeto de desejo moralmente bom e um meio também igualmente bom para ser realizado na consecução do fim desejado[29].

Sendo os termos do RP "fim", "meio" e "circunstancialidade da ação" podemos dizer que sua verdade é afirmada quando sua forma é a seguinte: "Na situação S, devo fazer a ação específica X, que é moralmente boa, porque X é um meio para o fim Y, que é um objeto moralmente bom o qual desejo". E de posse, pois, de um raciocínio bem ordenado, *i.e.*, de um raciocínio que apresenta os termos formais devidos, e orientado para o bem, *i.e.*,

[29] Poderíamos acrescentar aqui que além de o meio escolhido em vista do fim bom ter de ser bom ou devido, as razões que justificam a escolha do meio devem ser igualmente boas, devidas ou corretas, e, em acréscimo, que o raciocínio que busca meios em vista de fins deve se dar no tempo correto, não podendo ser nem demasiado breve e nem demasiado longo, sob pena de o deliberador não atingir a excelência na deliberação, a εὐ βουλία. Sobre essas exigências que se acrescentam a que o fim seja bom ou correto e que o meio seja bom ou correto falaremos mais apropriadamente quando tratarmos do conceito de εὐ βουλία, no final do capítulo.

visando a realizar um meio moralmente bom em vista de um fim também moralmente bom, e de um desejo de realizar o que foi prescrito pelo RP, é que chegamos ao conceito de ἀ λήθεια πρακτική.

Os conceitos de ἀ λήθεια πρακτική e, sobretudo, de λόγον ἀ ληθῆ , só serão melhor elucidados quando entrarmos no estudo do SP e apontarmos que ele é melhor entendido no interior da ética aristotélica como o último momento do operar do RP, e não meramente como uma apresentação inferencial do ato de pesar razões. Dentro do tratado nicomaqueio e dos tratados *DA* e *MA*, onde aparecem SP, o Estagirita dá alguns exemplos de apresentações inferenciais do proceder deliberativo que sugerem que o SP possa se tratar de uma mera formalização do ato de deliberar (é o caso do silogismo das carnes leves, *EN* VI, 7, e dos silogismos do manto e da casa, *MA* 7). No entanto, os exemplos apresentados por Aristóteles não se tratam de SP, os quais, segundo entendemos, desempenham no *corpus aristotelicum* o papel de servir como modelo do movimento humano. Não fosse o SP coordenado na sequência do proceder deliberativo do agente moral, ficaria desconexo no interior do tratado nicomaqueio o que chamamos ser o termo formal do RP "circunstancialidade da ação" – termo formal do raciocínio que o Estagirita apresenta não só em VI, de forma bastante explícita, mas também, embora menos explicitamente, em II quando aponta que o alvo da virtude não é objetivo, mas relativo a nós, *i.e.*, às circunstâncias em que nos encontramos (cf. *supra* cap. 2.2) – visto que a deliberação em si não se estende até o momento da efetividade da ação não só porque ela não versa sobre o que é objeto de percepção sensível (cf. 1112b34-1113a2), tipo de percepção que é requerida quando da iminência da ação, como porque a única percepção que ela opera nada tem a ver com a do instante da ação, mas com o que Reeve (1992, p. 68) chama de "percepção prática", com aquele tipo de percepção designada por Aristóteles como sendo a que nada tem a ver com o reconhecimento das qualidades peculiares a um determinado sentido, mas com aquele tipo de percepção através da qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo (1142a25-30), ou seja, semelhante à percepção geométrica, que reconhece particulares que não estão dados na experiência, mas que são apenas espécies ou tipos de universais, da mesma forma que, *e.g.*, são apenas espécies de universais afirmações como "a carne de frango é leve" e "a água pesada é má" (cf.: COOPER, 1975, p. 30-41; REEVE, 1992, p. 65-73). De fato, quando percebemos o último termo na ordem da análise deliberativa não chegamos senão a uma instância de um universal, que não deixa de ser demasiado geral. Se saber que "carnes leves são saudáveis", que é uma afirmação universal, não produz a saúde, tampouco a produz

efetivamente a afirmação particular que diz “a carne de frango é leve”, pois na verdade tal afirmação só oferece uma especificação de um tipo de carne que é leve. Para fazê-lo precisamos ter um pouco de experiência, mas não precisamos fazê-la diante das circunstâncias. Neste momento, o que fazemos é instanciarmos uma vez mais o universal “carnes leves” reconhecendo uma tal instanciação aqui e agora: “*isto* é carne de frango”.

Retomando, para chegarmos à verdade prática, ou mesmo à teórica, não basta apenas ordenarmos nosso RP de modo a levar em conta determinados termos formais e tampouco orientar nosso raciocínio teórico a diligentemente produzir asserções verossímeis com a realidade. À verdade, prática ou teórica, é preciso que possuamos algumas disposições adquiridas pelo ensino, διδασκαλία – e que, por isso, requerem-nos experiência, ἐμπειρία, e tempo, χρόνος (cf. 1103a14-17) –, é preciso que tenhamos as chamadas ἀρετὰς τῆς διανοίας, virtudes intelectuais. Através delas realizamos a função característica ou própria de cada uma das partes da alma racional: o encontro da verdade. Em resumo, o argumento que está conectando o tratamento da verdade prática e da verdade enquanto gênero, como produto de toda alma racional, com o tratamento propriamente dito das virtudes intelectuais é, segundo Broadie, o seguinte: para entendermos a excelência ou a virtude de X, devemos entender a função ou o trabalho característico de X, onde X, designa intelecto ou razão (2002, p. 361). O trabalho do intelecto é buscar a verdade e sua virtude é a disposição que é condição para que o intelecto leve a bom termo sua busca pela verdade.

Da parte da alma que contempla ou estuda as coisas cujos princípios não podem ser diferentemente, três são as virtudes que trabalham na tarefa de encontrar a verdade: a ἐπιστήμη, conhecimento científico, o νοῦς, razão intuitiva, e a σοφία, saber teórico. Já da parte da alma racional que estuda as coisas cujos princípios podem ser de modo diverso, duas são as virtudes: a φρόνησις, prudência, e a τέχνη, arte (cf. 1139b16s). E finalmente chegamos à enumeração das virtudes intelectuais que serão trabalhadas por Aristóteles ao longo do livro VI. Até o momento passamos apenas por preliminares ao estudo do livro VI, vimos que a reta razão é a prudência, que alma racional se divide em duas partes, entendemos o que é a verdade prática e chegamos a lista das virtudes intelectuais. A partir de agora passaremos ao estudo da prudência contrastando-a às virtudes da parte científica da alma racional e também à virtude da produção.

3.2 A prudência e as virtudes da parte científica: os universais do conhecimento teórico e os particulares do conhecimento prático

O contraste entre a prudência e as virtudes da parte científica ou teorética da alma é apresentado por Aristóteles seguindo sempre a diferença, apontada já no início do livro VI, entre coisas cujos primeiros princípios não podem ser diferentemente e coisas cujos primeiros princípios podem ser de forma diversa (cf. 1139a6-8). Segundo Reeve, por coisas cujos princípios não podem ser de modo diverso Aristóteles quer designar os chamados universais, καθόλου, e por coisas cujos princípios podem ser diferentemente, os chamados particulares, καθ' ἕ καστα (1992, p. 73). Assim sendo, se a parte teorética da alma investiga o que não pode ser de outro modo, ela estuda apenas os universais, e se a parte prática ou calculativa da alma investiga o que pode ser diferentemente, ela então estuda apenas os particulares. A divisão, no entanto, não é tão redutora: as virtudes da parte teorética versam, de fato, apenas sobre os universais, mas as da parte calculativa versam não só sobre os particulares como sobre os universais, pois como o Estagirita deixa bem explícito:

> Tampouco a prudência [φρόνησις] se ocupa apenas com os universais [καθόλου]; deve também obter o conhecimento dos particulares [καθ' ἕ καστα], pois ela é prática [πρακτική], e a ação [πρᾶξις] versa sobre os particulares [καθ' ἕ καστα] (1141b14-16)[30].

As três virtudes da parte teorética da alma aparecem relacionando-se com os universais como segue: a ἐ πιστήμη procedendo demonstrações a partir deles (cf. VI, 3, 1139b18-36); o νοῦ ς apreendendo-os (cf. VI, 6, 1140b31-1141a8); e a σοφία tanto demonstrando a partir deles como os apreendendo, visto Aristóteles entendê-la como uma unidade entre ἐ πιστήμη e νοῦ ς (cf. VI, 7, 1141a9-20).

A virtude do conhecimento científico trata-se de uma ἕ ξις ἀ ποδεικτική, disposição demonstrativa, *i.e.*, uma disposição que torna quem a possui capaz de realizar deduções a partir de premissas verdadeiras, primárias e imediatas (cf. *APo* I, 2, 71b20-22), ou ainda, a partir de princípios universais e necessários previamente conhecidos através de um processo de indução, ἐ παγωγή (1139b31-34), o qual é realizado por meio da razão intuitiva (cf. REEVE, 2006, p. 200). Através da virtude da ἐ πιστήμη somos efetivamente capazes de conhecer algo, de produzir conhecimento, de compreender algo (cf. *APo* I, 2, 71b16-19),

---

[30] *EN* VI, 7, 1141b14-16: "οὐ δ' ἐ στιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀ λλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕ καστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕ καστα".

como, *e.g.*, por que ou se carnes de aves são saudáveis, da seguinte forma: 1. Toda carne leve é saudável; 2. Toda carne de ave é leve; 3. *Ergo*, toda carne de ave é saudável. (REEVE, 2006, p. 199).

Já a razão intuitiva é a virtude da parte teorética da alma racional responsável pela apreensão daquilo que não é passível de conhecimento científico e que, ao mesmo tempo, principia todo o conhecimento científico: os ἀρχαί, primeiros princípios, os princípios universais, necessários e indemonstráveis. Tais princípios são apreendidos pela razão intuitiva via processo de indução, ἐπαγωγή, um tipo de procedimento racional que é bem diverso do dedutivo, que procede do universal para o particular, ou simplesmente de "cima para baixo" (top down), partindo dos ἀρχαί em vez de ir em direção a eles, pois procede do particular para o universal, em ascensão, de baixo para cima (bottom up), uma vez que é um processo racional que conduz aos ἀρχαί, que vai em direção a eles (cf.: *APr* I, 2, 71b21s; *Top.* VI, 4, 141b3ss; *Met.* VII, 3, 1029b3-5; *EN* I, 2, 1095a30ss; HÖFFE, 2008, p. 47s).

Neste procedimento racional diverso do dedutivo, a apreensão dos princípios ou universais se dá via um processo realizado pela alma que envolve percepção e um tipo peculiar de razão, a qual não é nem científica e menos ainda demonstrativa, no qual parte-se da percepção (αἴσθησις) de objetos particulares em direção a conceitos universais, ou seja, de um processo que parte de uma percepção particular de coisas ou objetos que se nos apresentam em direção a uma explicação, universal, já de certa forma sistematizada, mas ainda assim meramente primeira, do que percebemos via sentidos. Segundo Reeve, o processo de indução se desenvolve da seguinte forma:

> A indução começa com (1) a percepção dos particulares. Em alguns animais, tal percepção origina a (2) fixação de conteúdos percebidos ou memória [μνήμη]. Quando muitos conteúdos percebidos são fixados, os animais com razão intuitiva (3) "chegam a uma explicação a partir da memória de tais coisas" (*APo* II, 19, 100a1-3). Esta explicação […] é a experiência [ἐμπειρία] (100a3-6). Então,"pela primeira vez existe um universal na alma" (100a16). Finalmente, (4) é através da experiência que o conhecimento científico surge: "quando a partir de muitas noções obtidas pela experiência uma suposição universal sobre objetos similares é produzida" (*Met.* A, 1, 981a1-8) (2006, p. 200).

Trocando em miúdos, o νοῦς é um tipo de razão que converte as informações que recebemos via sensação em explicação racional, ou ainda, em princípios ou universais. O conhecimento, *e.g.*, de que um triângulo é uma figura geométrica cuja soma interna de seus ângulos é igual a dois retos só é apreendido mediante a percepção de tal figura. Seguramente só entendemos isso a partir do momento em que vemos o triângulo desenhado. Ver, no entanto, com os próprios olhos um triângulo desenhado não é ainda

suficiente para acessarmos ao universal acerca dele. Antes de um princípio universal se gerar na alma o que percebemos via sentidos é retido ou guardado por ela, é o momento em que temos a memória do objeto percebido. Ter, porém, a memória de um cheiro, uma imagem ou um som não é ainda ter um universal do objeto percebido, é parte do caminho para se a ele chegar, mas não é tê-lo. Para chegarmos a um universal é preciso chegarmos as etapas 3 e 4 da indução apontadas por Reeve. Para tanto é requerido finalmente o νοῦς, o qual opera como uma razão que oferece uma explicação das coisas que temos na memória.

Segundo Berti, o termo indução pode ser tomado como "introdução". Bem entendido, introdução ao conhecimento *stricto sensu*, que é o próprio conhecimento científico ou dedutivo (1998, p. 15; 128). Para Berti, apreendemos os universais da matemática "por meio um professor […], o qual se serve de exemplos particulares (*e.g.*, de figuras desenhadas) para fazer entender as apreensões da existência e as definições universais (das figuras imateriais)" (1998, p. 128). Perceber as figuras geométricas, armazená-las na alma e explicá-las é em resumo o que faz o processo de indução, que tem como instante fundamental o da conversão do que é fenômeno em princípio racional, instante em que é requerido o νοῦς propriamente dito.

Ainda tratando da razão intuitiva devemos apontar duas coisas importantes sobre ela: algo sobre a tradução do termo νοῦς como intuição e algo sobre a dupla operação do νοῦς na alma racional (cf. 1143a35ss), apreendendo tanto os indemonstráveis do conhecimento teórico quanto os do conhecimento prático, que nada mais são do que as premissas maiores dos SP e a concepção de bem ou de felicidade que temos, concepção que é o fim (τέλος) e o ponto de partida (ἀρχή) de todas as nossas deliberações morais.

Conforme vimos, o processo de indução não é um processo imediato. Intuir não é apreender algo imediatamente. Como fizemos questão de acentuar, intuir é fruto de um processo que segue etapas bem delimitadas, vimos isso quando citamos Reeve (2006, p. 200): primeiro temos a sensação de um objeto (i), depois sua fixação na memória (ii), depois sua experiência (iii), e, finalmente, uma explicação universal (iv). Berti faz questão de sublinhar este aspecto mediato da razão intuitiva. Segundo o comentador italiano, "o νοῦς aristotélico foi frequentemente confundido com uma espécie de intuição, *i.e.*, com um conhecimento imediato, não-discursivo" (1998, p. 14), no entanto, não é disso que o νοῦς se trata, mas de um tipo peculiar de razão que faz com que a alma chegue a universais como "resultado de um processo de investigação" (2002, p. 15). Obviamente que podemos apreender princípios imediatamente, ou seja, através de um professor, mas a apreensão

mesma dos princípios que são ensinados pelo professor e apreendidos de forma imediata pelos alunos se deu no tempo através de um processo que envolveu a passagem mediata de uma etapa para outra. Destarte, traduzir νοῦς por intuição só é possível se tomarmos o termo intuição diversamente do modo como as pessoas em geral o tomam, como seja, como algo imediato e pouco ou nem um pouco racional, visto que para o Estagirita o vocábulo νοῦς designa algo que é de cunho mediato e que é racional, ainda que o vocábulo designe um tipo de razão que é pré-científica.

Embora estejamos tratando das virtudes intelectuais da parte teorética da alma não podemos deixar de apontar que o νοῦς desempenha uma dupla operação na apreensão dos ἀρχαί. O νοῦς não apreende apenas os princípios do conhecimento teorético, mas também os do conhecimento prático. A literatura aristotélica em geral costuma tratar o νοῦς como um tipo de razão somente teorética ou pré-científica, dado o νοῦς ser a racionalidade requerida antes de qualquer demonstração da ciência. Vimos, no entanto, no capítulo precedente que de alguma forma a razão em seu uso prático deve apreender um fim, para que então tenha início a análise deliberativa. Dizer que o fim é posto pelo desejo não significa dizer que o fim não é apreendido pela razão. A razão não desempenha uma função ancilar em relação ao desejo, não é uma faculdade que visa a saciar nossos desejos. E nem mesmo quando persegue objetos de nosso desejo ela o faz sem antes os apreendê-los, pois, como vimos, mesmo a apreensão de objetos de desejo é proposicional, ou seja, é via λόγος, e não meramente via αἴσθησις, como nos animais, que apreendem um objeto de desejo a título de persegui-lo ou evitá-lo, e não, como no homem, a título de um bem ou de um mal (*supra* 2.4.2).

A apreensão dos ἀρχαί do conhecimento prático, que são os fins visados ou a concepção de bem que temos, também se dá através do νοῦς, mas através de um νοῦς que podemos chamar de prático, a fim de diferenciá-lo do (teórico) que apreende os ἀρχαί para o conhecimento científico. No conhecimento prático, entretanto, além de haver os fins visados, que são os ἀρχαί para o início da análise deliberativa, há também as regras ou resoluções morais que guiam a ação que deve ser feita aqui e agora, estas regras são os ἀρχαί que originam a ação propriamente dita. Trocando em miúdos, elas são as premissas maiores do SP.

Resumidamente, na apreensão dos fins e de uma concepção de bem, o que está em jogo é o hábito, ἔθος. Forjamos uma concepção de bem via hábito, pois a virtude e também o vício se geram pela repetição dos atos bons ou maus que realizamos. Não temos como objeto de desejo sermos corajosos ou temperantes senão porque fomos educados a

agirmos de determinada forma diante das situações de perigo e de gozo dos prazeres. O hábito, contudo, seria uma forma de indução? Não propriamente. O hábito é uma forma de apreender princípios, diversa da indução. Indução é um modo de apreender princípios, o hábito é outro. Isto é deixado claro por Aristóteles bem no início do tratado nicomaqueio quando aponta que "dos princípios [τῶν ἀρχῶν], alguns são apreendidos por indução [ἐπαγωγῇ], outros por percepção (αἰσθήσει), outros por um tipo de hábito [ἐθισμῷ], e outros por outras maneiras" (1098b3s).

Mas como mesmo se dá a apreensão dos outros ἀρχαί do conhecimento prático, das premissas maiores do silogismo da ação? A apreensão das regras e resoluções morais que nos guiam sobre o que fazer aqui e agora se dá da mesma forma que a apreensão dos princípios que são as premissas maiores dos silogismos científicos, ou seja, via indução. Primeiramente temos a percepção dos particulares, do mesmo modo como ocorre no conhecimento teórico, e só em um segundo momento é que acessamos a um universal. Esse processo indutivo realizado pelo νοῦς prático é apresentado pelo Estagirita em analogia com o realizado pelo νοῦς teórico quando do tratamento das capacidades intelectuais que auxiliam a prudência na discriminação dos particulares, em VI, 11:

> Tudo o que é praticado [πρακτά] pertence aos particulares [καθ' ἕκαστα] e ao que vem a ser último [ἐσχάτων]: e não só o prudente [φρόνιμον] deve reconhecê-los, como também o discernimento [σύνεσις] e o julgamento [γνώμη] versam sobre as coisas praticadas, e estas são as coisas últimas [ἔσχατα]. O νοῦς, por sua vez, também se ocupa com o que vem a ser último, em ambas as direções. Pois tanto dos primeiros termos [πρώτων ὅρων] como dos últimos há νοῦς, e não explicação racional [λόγος]. Nas demonstrações [ἀποδείξεις], o νοῦς é dos termos imutáveis [ἀκινήτων ὅρων] e primeiros [πρώτων]. Nos raciocínios práticos, o νοῦς é do que é último [ἐσχάτου] e do que admite ser diferentemente [ἐνδεχομένου], é da outra premissa [ἑτέρας προτάσεως: da premissa menor]. E o que é último e admite ser diferentemente são os pontos de partida [ἀρχαί] para o fim, uma vez que os universais [καθόλου] são realizados a partir dos particulares [καθ' ἕκαστα]. Portanto, nós devemos ter a percepção [αἴσθησιν] desses particulares, e tal percepção é o νοῦς (1143a32-b5)[31].

Seguindo a explicação de Irwin (1996), sobre o modo como o prudente se utiliza dos princípios gerais frente às circunstâncias em que se encontra, podemos explicar o processo indutivo no conhecimento prático da seguinte forma: um agente moral traz consigo quando está prestes a agir uma série de princípios e resoluções morais sobre como deve se

[31] *EN* VI, 11, 1143a32-b5: "ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ'ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.".

comportar em relação a ser ou não corajoso, temperante, irado…, tais princípios e resoluções são fruto de deliberações prévias do agente; quando da iminência da ação, o que ele faz é revisar os princípios que traz consigo e aplicar o que é devido no momento (IRWIN, 1996, p. 66); tal revisão, no entanto, só é desencadeada quando o agente se encontra diante das circunstâncias da ação; neste momento, só o que é requerido do agente é a percepção das circunstâncias em que se encontra; se ele está em uma situação de perigo, certamente acessará a um universal que determina como deve agir quanto à coragem, se em uma situação de gozo de prazeres, um universal que determina como agir quanto à temperança…; diante da situação estamos diante da premissa menor do SP, e a partir dela acessamos à premissa maior, pois chegamos aos universais pelos particulares, uma vez que todo conhecimento, prático ou teórico, principia não pelo que é anterior por natureza ou conhecido em si, γνώριμον τη φύσει, mas pelo que é anterior ou conhecido para nós, γνώριμον ἡμῖν, no caso, sempre os particulares, seja através da percepção de uma figura geométrica desenhada na lousa ou da percepção das circunstâncias em que nos achamos.

Diferentemente, porém, da indução de natureza teórica, a prática não é tão mediata. Ao contrário, poderíamos inclusive dizer que é imediata, pois não é preciso que um universal se gere na alma, uma vez que todos eles já se encontram gerados e apenas à disposição para serem aplicados quando se fizer necessário. Dizer, contudo, que todos os universais já se encontram gerados na alma talvez seja um pouco excessivo. Muitas vezes as circunstâncias em que nos encontramos são tão dramáticas que a única forma de descobrirmos o que devemos fazer é recorrendo a análise deliberativa. Nos casos difíceis que nos são impostos, portanto, não há apreensão imediata do universal, pois nem mesmo há um universal, ele terá de ser gerado via deliberação. Fora os casos difíceis, a indução é imediata e quase que automática. Dada a situação, o νοῦς imediatamente apresenta-nos um princípio a ser seguido, e cada vez mais imediatamente apresenta-nos princípios à medida que mais é requerido, que mais é usado, que mais é treinado ou habitado. O uso do νοῦς dessa forma lembra muito o uso que as pessoas que fazem contas de cabeça fazem de sua razão. Da mesma forma que as pessoas que fazem cálculos matemáticos de cabeça um dia realizaram passo a passo cálculos semelhantes a esses, também o agente moral percebe rapidamente o que deve ser feito hoje como resultado de ter realizado de forma mediata ou mesmo lenta (quando da não existência de um universal) a identificação dos princípios que deveriam ser aplicados em outras situações.

Em linhas gerais, é dessa forma que ocorre o processo indutivo no conhecimento prático. O νοῦς está envolvido tanto como percepção das circunstâncias quanto como a

razão que a partir dos particulares chega a um universal a ser aplicado. Voltaremos a esta passagem mais tarde quando tratarmos do SP. Por enquanto estamos apenas dando por estabelecido que o RP se dá através de uma deliberação seguida da aplicação da resolução moral a que se chegou após a deliberação, mas ainda teremos que mostrar que há indícios de que o raciocínio de fato se dá desta forma. Por ora damo-nos por satisfeitos no tratamento do tema por estarmos preocupados agora apenas em mostrar que o νοῦς desempenha uma função tanto na parte teorética quanto na parte prática da alma racional.

A terceira e última virtude da parte teorética da alma racional é a σοφία, que pode ser traduzida tanto como sabedoria ou saber teórico quanto como sabedoria ou saber filosófico. A virtude da σοφία é definida pelo Estagirita como uma unidade entre as outras duas virtudes intelectuais da parte teorética, a ἐπιστήμη e o νοῦς, de tal forma que aquele que a possui, o sábio, σοφός, é capaz tanto de conhecer os princípios como de demonstrar a partir deles (1141a17-19, b2-4). A σοφία é a mais exata forma de conhecimento que há (1141a15-17) e constitui a virtude mais elevada da parte teorética da alma racional: seus objetos são as realidades mais elevadas, extraordinárias, difíceis e divinas (1141a19s, b2-4, 6-8), de maneira que ela pode ser identificada com a "filosofia primeira" ou metafísica, que é, no sistema aristotélico, a ciência primeira, a ciência do ser enquanto ser (cf. *Met.* VI, I, 1026a13-32), distinta da filosofia ou ciência "segunda", que abarca todas as demais ciências, sejam teoréticas ou práticas (cf. BERTI, 1998, p. 145).

Identificadas as virtudes da parte científica da alma racional e o modo como elas se relacionam com os universais podemos finalmente pôr em relevo o contraste entre elas e a prudência: esta se ocupa com os particulares, que são as coisas que podem ser diferentemente, mas admite, no entanto, uma certa relação com os universais, já aquelas, as virtudes da parte científica, se ocupam exclusivamente com os universais, com o que não admite ser de forma diversa. Esta diferenciação é instrutiva para entendermos o estatuto da razão prudencial. A tarefa primeira da prudência é ocupar-se com os particulares, pois a ação versa sobre eles, sobre o que é passível de mudança, sobre o que ocorre tanto assim como não-assim. E por isso é que ela está fora do domínio da ciência. Agir bem não é prerrogativa do sábio ou erudito – nem Tales de Mileto e nem Anaxágoras são modelos de bons agentes, pois, ao dedicarem-se ao que era difícil, extraordinário, elevado e divino, ignoraram o que era vantajoso e concernente ao bem humano (1141b3-8) –, e menos ainda do jovem – que pode até vir a tornar-se sábio através do estudo, porém não prudente, pois para sê-lo é preciso ter a experiência que só o tempo traz (1142a11-20) –, mas do homem experiente e vivido, do homem que conhece os fatos da vida (os dramas, as decisões a

serem tomadas…) não porque leu sobre eles em algum livro ou porque alguém os instruiu sobre eles, mas porque os presenciou ou os vivenciou ao longo dos anos de sua vida. Conhecer os fatos da vida, os particulares, não é algo que se apreende simplesmente pelo estudo, não é algo que tem como objeto coisas conhecíveis através de livros ou preleções, tal como, *e.g.*, os objetos abstratos da matemática, mas é algo que nos exige um reconhecimento do que é realmente importante para determinar a ação, um reconhecimento do que é último, ἔσχατον, do último termo na ordem da análise deliberativa, conhecível através de um tipo de percepção diversa da meramente sensível, e do que é último no caso concreto, da premissa menor, a qual conhecemos através da percepção propriamente sensível. Nessa medida, agir moralmente é algo que, como veremos daqui a pouco, se encontra muito mais próximo da arte ou técnica do que da ciência, pois aquela tanto mais é requerida quanto mais o assunto é passível de mudança, quanto mais particulares e menos universais estão envolvidos.

No livro VI, por três vezes o Estagirita deixa bastante clara a linha divisória entre as virtudes da parte científica da alma racional, ἐπιστήμη, νοῦς e σοφία, e a prudência reforçando que esta versa sobre os particulares enquanto aquelas sobre os universais. Vejamos essas passagens, bem como os dois tipos de particulares com os quais a prudência se relaciona.

A primeira passagem aparece ao final do cap. 7, dedicado ao tratamento da σοφία e de suas diferenças em relação à prudência. Após deixar suficientemente claro que enquanto o objeto daquela são as coisas elevadas, extraordinárias, difíceis e divinas e o desta as coisas humanas, as coisas passíveis de deliberação (1141b3-9), Aristóteles apresenta-nos a passagem do chamado silogismo das carnes leves. Nesta passagem o Estagirita contrasta a prudência com a σοφία como segue:

> Tampouco a prudência [φρόνησις] se ocupa apenas com os universais [καθόλου] – [como a σοφία]; deve também obter o conhecimento dos particulares [καθ' ἕκαστα], pois ela é prática [πρακτική], e a ação [πρᾶξις] versa sobre os particulares [καθ' ἕκαστα]. É por isso que por vezes algumas pessoas que não têm conhecimento, mas têm experiência, são melhores na ação do que as que detém conhecimento. Pois se alguém sabe que carnes leves são digestíveis e [portanto] saudáveis, mas ignora que espécies de carnes são leves, essa pessoa não produz a saúde; alguém que sabe que as carnes de ave são leves é melhor na produção da saúde (1141b14-21)[32].

[32] *EN* VI, 7, 1141b14-21: "οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ σοφία καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρ�ξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον".

O mero conhecimento do universal não é capaz de produzir nem saúde e nem ação nenhuma. A ação, em um sentido relevante, não se gera a partir de universais, mas de particulares. Não é capaz de produzir saúde, de acordo com o exemplo, quem sabe apenas que "carnes leves são saudáveis", mas o pode ser, no entanto, quem sabe que "a carne de ave é leve", conhecimento já mais particularizado e devedor, certamente, de experiências vividas pelo agente. Mesmo assim, no entanto, é possível que nem mesmo aquele que sabe que a carne de ave é leve seja capaz de produzir a saúde; saber isso ainda é um tanto geral ou um universal (cf. COOPER, 1975, p. 31)[33]. O chamado silogismo das carnes leves não vem a ser propriamente um SP – pois sua conclusão não é uma ação ou um movimento posto em curso (como são as conclusões dos silogismos realmente práticos – cf.: os silogismos: da água pesada, *EN* VI, 8; da comida seca e do doce, *EN* VII, 3; da caminhada e da bebida, *MA* 7), é apenas uma resolução para agir –, mas uma simples representação inferencial de duas deliberações realizadas em vista da produção da saúde, as quais não especificam o que deve ser feito aqui e agora (como os SP), mas apenas dão orientações sobre como agir quando for o momento oportuno:

1. Desejo a saúde;
2. Comer carnes leves é um meio para produzir a saúde;
3. Logo, devo comer carnes leves.

1'. Desejo comer carnes leves;
2'. A carne de ave é leve;
3'. Logo, devo comer carne de ave.

O que é enunciado em 3' não vem a ser o particular de uma ação aqui e agora, ou, para usar um termo de Irwin (1999, p. 341), um particular espaço-temporal, que é objeto de percepção, mas um particular que é um tipo ou uma espécie de um universal (cf.: IRWIN, 1999, p. 341; COOPER, 1975, p. 30-33). A prudência versa sobre estes dois tipos de

[33] "Essas duas afirmações ["carnes leves são saudáveis" e "a carne de ave é leve"] são igualmente gerais; nenhuma delas contém quaisquer termos singulares […]. As duas afirmações são neste sentido ambas universais em seus escopos". E a mesma opinião sobre o caráter geral inclusive da afirmação "a carne de ave é leve" é também expressa por Reeve (1992, p. 69s), quando aponta que quem tem tal conhecimento está em uma situação melhor, por assim dizer, do que quem sabe apenas que "carnes leves são saudáveis", mas não em relação a quem sabe que "esta carne aqui é leve ou saudável", visto que este último tipo de conhecimento é bem mais particular do que o que diz "a carne de ave é leve"; e, portanto, é em comparação a uma afirmação que expressa um conhecimento mais particular que a afirmação "a carne de ave é leve" é geral ou universal.

particulares (como será especificado a seguir). 3 e 3' tratam-se de resoluções para agir, de guias à ação, de guias que são particulares porque instanciam, particularizam e detalham o fim que temos em vista. No entanto, não deixam de ser também universais, não só porque se tratam de guias à ação quanto porque nem um e nem outro é capaz de *per se* produzir a saúde. Com efeito, da mesma forma que não produz a saúde quem sabe que "carnes leves são saudáveis", também não a produz quem sabe que "a carne de ave é leve". Aristóteles, porém, não chega a propriamente afirmar que o conhecimento de que "a carne de ave é leve" não produz a saúde. Ao contrário, o modo como é contraposto o conhecimento de que "carnes leves são saudáveis" com o conhecimento de que "a carne de ave é leve" sugere que este último seja capaz de produzir o que o outro não é, a saúde. Porventura estaria Aristóteles querendo dizer exatamente isso? Não propriamente. O sentido que parece estar por detrás dessa passagem é de que a prudência versa mais sobre o que é particular do que sobre o que é universal e que quem está mais apto a produzir a saúde é quem sabe que a "carne de ave é leve", visto que este conhecimento está mais instanciado em relação ao conhecimento de que "carnes leves são saudáveis". Tanto este conhecimento quanto o de que "a carne de ave é leve" são universais, respectivamente, como fim em uma deliberação e como premissa maior do SP. Estes mesmos conhecimentos, de outra parte, são particulares em relação, respectivamente, ao fim desejado da saúde e ao fim desejado de alimentar-se comendo carnes leves. Em uma escala, é mais prudente aquele que tem o conhecimento mais particularizado, mais individualizado, e menos prudente o agente que menos conhecimento particularizado possui.

A fim, no entanto, de efetivamente produzir a saúde, o indivíduo que sabe que "a carne de ave é leve" precisa instanciar mais uma vez este conhecimento. Alguém pode perfeitamente tê-lo, mas ignorar quais são as carnes de frango ou mesmo não saber diferenciá-las, *e.g.*, das dos suínos. Não produz a saúde na fila do *buffet* quem sabe que a carne de ave é leve e saudável, mas quem sabe que a carne que está nesta cuba é de ave. Chegar ao conhecimento de que esta carne específica é de ave é chegar ao limite do conhecimento dos particulares. Neste momento, não temos um particular possível de ser instanciado, ou ainda, um particular produzido através do cálculo mental e possível de funcionar como universal ou fim em uma outra deliberação. Neste instante, estamos diante de um particular que é bem diverso dos que são apenas instâncias, espécies ou tipos de universais, estamos diante do particular espaço-temporal, o qual, diversamente dos outros, não é produzido via deliberação, mas acessado por nós via percepção.

Na passagem sobre as carnes leves não está em questão este último tipo de particular, mas apenas o primeiro. Comparado com o conhecimento particular de que "a carne que está nesta cuba é de ave", o conhecimento de que "a carne de ave é leve" é menos útil. Conhecer este outro tipo de particular é outra tarefa desempenhada pela prudência. E por isso é que ela versa mais sobre os particulares do que sobre os universais. Não fosse assim, não nos capacitaria a encontrarmos o bem que é desejado por todos nós, a felicidade, não só na teoria, quando instanciamos conhecimentos universais, como também na prática, quando encontramos os particulares diante de nós.

Irwin, em uma instrutiva nota sobre os particulares, esclarece com muita propriedade os dois sentidos em que são usadas por Aristóteles as expressões καθ' ἕ καστον e καθ' ἕ καστα no tratado nicomaqueio. Segundo Irwin (1999, p. 341), os particulares incluem tanto objetos individuais, como, *e.g.*, este homem ou esta árvore, quanto ações particulares, como, *e.g.*, o assassinato. Particulares enquanto objetos individuais são os particulares espaço-temporais, acessíveis tão-só via percepção. Particulares enquanto ações são tipos ou espécies de universais, são espécies de um gênero. Condutas ou resoluções para agir e também as virtudes consistem neste último tipo de particular. De acordo com Irwin, "quando descrevemos um particular nós formamos uma descrição mais específica e detalhada, em adição a nossa descrição de universal" (1999, p. 341). Não são particulares apenas os que se nos apresentam na experiência, como, *e.g.*, o pão de que fala o Estagirita em *EN* III, 3, 1112b34-1113a2, e os quais são objeto de mera percepção, mas também "os particulares de que fala Aristóteles quando se refere a descrições mais específicas e determinadas" (IRWIN, 1999, p. 341).

Para Irwin, à exceção dos livros VI e VII, nos quais as expressões καθ' ἕ καστον e καθ' ἕ καστα aparecem ora designando particulares espaço-temporais e ora particulares que especificam gêneros, é recorrente no tratado nicomaqueio a tomada por Aristóteles dos particulares como espécies de universais ou descrições específicas ou determinadas, e não como objetos individuais da experiência. A acepção recorrente de καθ' ἕ καστον e καθ' ἕ καστα aparece, *e.g.*, em II, 7, 1107a29 ("não devemos apenas estabelecer esta explicação geral, mas também aplicá-la aos casos particulares"), em III, 1, 1110b6 ("as ações são particulares"), em V, 7, 1135a7 ("o justo e o legal relacionam com os universais e com os particulares correspondentes") e inclusive, é claro, na própria passagem do chamado silogismo das carnes leves, VI, 7, 1141b14-21, na qual é realçada a preocupação da φρόνησις com o particulares a fim de diferenciá-la da virtude que se ocupa com os universais, a σοφία.

Outra passagem que põe em relevo a preocupação da prudência com os particulares é a que aponta ser tanto impossível a um jovem ser φρόνιμος quanto ser necessário para sê-lo estar atento que se pode errar tanto por se ignorar os universais quanto os particulares:

> […] embora os jovens [γίνονται] possam se tornar geômetras [γεωμετρικοὶ] e matemáticos [μαθηματικοὶ] e virem a ser sábios [σοφοὶ] nessas matérias, acredita-se que não exista um jovem prudente [φρόνιμος]. A razão é que a prudência ocupa-se os particulares [καθ' ἕκαστα], que se tornam conhecidos através da experiência [ἐμπειρία], mas um jovem não é experiente [ἔμπειρος], pois leva tempo [χρόνου] para se produzir a experiência. […] Além disso, o erro [ἁμαρτία] ao deliberar pode concernir tanto ao universal [καθόλου] quanto ao particular [καθ' ἕκαστον]; *e.g.*, [podemos errar] tanto supondo que toda água pesada é má, quanto supondo que esta [τοδὶ] água é pesada (1142a11-23)[34].

Esta passagem à primeira vista lembra muito a do silogismo das carnes leves. O Estagirita retoma a ideia da necessidade do conhecimento não só do universal, mas também dos particulares, desta feita, porém, vinculando o conhecimento dos particulares ao conhecimento próprio do ἔμπειρος, do homem experiente. Sendo assim, o conhecimento dos particulares é inacessível aos jovens, visto que eles não têm o que é requerido para conhecê-los: os anos de vida, que trazem consigo a experiência. Até aqui a passagem é clara. Mas a que particulares mesmo está Aristóteles se referindo nesta passagem? Será aos mesmos da passagem do silogismo das carnes leves? Poderia ser se a passagem não tivesse o desdobramento que tem com a apresentação do silogismo da água pesada.

Com efeito, a ἐμπειρία, que podemos entender como sendo condição para se ser prudente, não se restringe a nenhum dos dois tipos de particulares apontados por Irwin. É requerida experiência tanto para instanciarmos uma espécie de ação como meio para um fim quanto para reconhecermos as circunstâncias que se nos apresentam aqui e agora. O final da passagem, todavia, aponta-nos que devemos tomar os particulares desta última forma, como particulares espaço-temporais (cf. IRWIN, 1999, p. 247)[35] – ao menos especificamente nesta segunda parte da passagem. E isto porque o conhecimento dos particulares que o Estagirita tem em mente não é genérico como o conhecimento de que "a carne de ave é leve", mas específico, porque se trata "*desta* água que está presente aqui", e capaz de gerar

---

[34] *EN* VI, 8, 1142a11-23: "καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν […] ἔπι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον".

[35] "Nesta frase [penúltima frase da passagem], parece que os particulares que Aristóteles tem em mente são os casos particulares em vez dos tipos determinados [como no caso de 1141b15: silogismo das carnes leves]". E o provaria, segundo concebe Irwin, o uso da frase "*esta* água aqui".

uma ação neste exato lugar e momento. Diversamente, portanto, da passagem do chamado silogismo das carnes leves, a do silogismo da água pesada é um exemplo de um autêntico SP, uma vez que, de acordo com a teoria mesma do SP (em *EN*, em *DA* e *MA*), a partir do reconhecimento das circunstâncias particulares temos um movimento posto em curso, e não uma mera resolução para agir. – No capítulo seguinte, explicaremos em mais detalhes esta característica dos SP e tentaremos mostrar que seu papel no interior do *corpus aristotelicum* consiste em explicar o movimento humano, e não meramente em apresentar sob forma inferencial o ato de pesar razões.

Finalmente, a terceira passagem que fala sobre a relação da prudência com os particulares além de reforçar esta característica apresenta duas outras ideias fundamentais à compreensão do estatuto da prudência: que ela se diferencia marcadamente tanto da ἐπιστήμη quanto do νοῦς (teórico); e que ela se caracteriza não só por ser deliberativa, mas também por ser perceptiva (perceptiva, bem entendido, em sentido "inteligível", e não sensível). Diferentemente da última passagem que vimos, esta trata dos particulares que são meios para um fim, que são espécies de universais, uma vez que o momento do RP que está em questão aqui é o deliberativo, o de busca por uma resolução moral que é um meio para realizar o fim visado. Não obstante, também diversamente da última passagem, esta não trata do que é particular através da expressão καθ' ἕκαστον, mas da expressão ἔσχατον, que literalmente designa o que é último. Vejamos a passagem e a seguir a analisemos seguindo a interpretação de Reeve:

> É evidente que a prudência não é conhecimento científico [ἐπιστήμη]; pois ela concerne ao que é último [ἐσχάτου], pois isto é o que é praticável [πρακτόν]. Ela [também] opõe-se [ἀντίκειται] à razão intuitiva [νοῦς], pois a razão intuitiva se ocupa com os [primeiros] termos [ὅρων], dos quais não há explicação racional [λόγος], enquanto a prudência se ocupa com o que é último [ἐσχάτου], que não é objeto de conhecimento científico, mas de percepção [αἴσθησις], não [no entanto] percepção de qualidades peculiares aos sentidos, mas percepção como aquela pela qual compreendemos que o último elemento em uma análise matemática é um triângulo; pois aqui também haverá um limite. E este é mais um caso de percepção do que de prudência, mas um tipo de percepção diferente daquela pela qual percebemos qualidades peculiares aos sentidos (1142a23-30)[36].

Depois de apontar que a prudência opõe-se a uma só vez ao conhecimento científico e à razão intuitiva [teorética], devido ao fato de aquela versar sobre os particulares

[36] *EN* VI, 8, 1142a23-30: "ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος".

e estas sobre os universais, a preocupação do Estagirita reside em marcar de que modo se dá esta relação com os particulares, com o que é último. De fato, esta relação já foi estabelecida, sobretudo nas duas últimas passagens que vimos, mas ainda não foi explicada. Recém Aristóteles está lançando mão do conceito de αἴσθησις, e recém o está coordenando com a φρόνησις e com o reconhecimento dos particulares, sejam καθ' ἕκαστα, sejam ἐσχατα. Precisamente neste momento do livro VI, Aristóteles fornece uma explicação acerca do modo como se dá a relação da prudência com os particulares, valendo-se de uma noção de percepção que é "não-sensível" – "prática", como denomina Reeve (1992, p. 67-73) ou mesmo uma espécie de "quase-percepção, segundo Cooper (1975, p. 41) – e retomando a analogia entre o método analítico de construção geométrica e o método da deliberação.

É através da percepção que a prudência tem acesso aos particulares. Aos que são espécies ou tipos de universais através de uma percepção que é "não-sensível". E aos que são espaço-temporais através da percepção propriamente dita, a sensível, a qual consiste no próprio νοῦς prático. Na passagem que estamos analisando está em questão o primeiro tipo de percepção. Retomando o que dissera em *EN* III sobre a similaridade entre os métodos de construção geométrica e deliberativo (*supra* 2.4.2), Aristóteles aponta que a percepção através da qual a prudência acessa aos particulares assemelha-se à percepção geométrica.

Segundo Reeve, geômetra e prudente têm problemas a solucionar (1992, p. 69). Aquele, como construir uma figura geométrica complexa, um hexágono, suponhamos. Este, como agir bem, como realizar a εὐπραξία ou εὐδαιμονία. Um e outro encontram a solução para os seus problemas através de uma investigação. A solução do problema do geômetra é encontrada quando ele percebe ou visualiza quantos e que tipo de triângulos são requeridos à construção de um hexágono; quando ele percebe isso ele tem o conhecimento do que é particular. Esboçando a figura no papel ou visualizando-a mentalmente, o geômetra perceberá que são requeridos seis triângulos equiláteros, conhecimento particular, para se chegar ao universal polígono de seis lados.

Já a solução do problema do prudente é encontrada quando ele percebe um tipo de ação que está em seu poder fazer e que, é claro, realiza a εὐδαιμονία. Deliberando sobre o que deve ser feito, chegará o momento em que o prudente terá como que em esboço que o ato, *e.g.*, de "comer carne de ave" é um ato que conta à realização de universais como a saúde e a εὐδαιμονία.

Não chegamos ao triângulo equilátero e ao ato de comer carne de ave através da ciência, mas através do que Aristóteles denomina de tipo especial de percepção. Um tipo de percepção a qual chegamos a partir de universais, a qual não tem nada a ver com aquela que versa sobre objetos sensíveis, a fenomênica, e, a qual é requerida, segundo sugere Reeve, sempre quando temos a tarefa de resolver um problema (1992, p. 69).

Destarte, quando finalmente descobre como irá construir sua figura geométrica complexa, o geômetra tem a percepção de uma figura particular que é uma instância da figura que foi suposta como dada no início da análise; a percepção da figura particular é a percepção geométrica. Igualmente, quando descobre como deverá agir, que conduta deve ser seguida, o prudente tem a percepção de uma ação particular que especifica um modo de realizar o fim que foi estabelecido no início da análise deliberativa; a percepção de uma ação particular é a percepção prática.

Mas, seria este tipo de percepção o próprio νοῦς prático (de que falamos antes)? Poderíamos até entender como sendo se não estivéssemos atentos ao fato de que o νοῦς é um tipo de razão que é requerida quando está em questão uma indução. Quando instanciamos um universal ou buscamos um meio para um fim não procedemos indutivamente, justamente porque estamos partindo de um universal e não indo em direção a ele. Só fazemos induções no conhecimento prático quando apreendemos o fim, ou uma concepção de bem, e quando chegamos à premissa maior do silogismo da ação, a qual só temos acesso via particulares (via premissa menor). No entanto, uma passagem adicional acerca dos particulares, *EN* VI, 11, 1143a35-b6, a qual vimos rapidamente antes, parece sugerir que o νοῦς prático seria tanto a percepção prática (não-sensível) quanto a percepção sensível. A passagem aparece quando o Estagirita trata do νοῦς prático e de outras duas capacidades intelectuais que auxiliam a prudência na discriminação dos particulares – discernimento (σύνεσις) e julgamento (γνώμη). Nesta passagem, o Estagirita explica o νοῦς prático em analogia com o teórico. Ambos versam sobre o que é ultimo, ἔσχατον, mas em direções diferentes. Um, o teórico, apreendendo os termos imutáveis e primeiros, τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ – a premissa maior; o outro, o prático, apreendendo as coisas últimas e variáveis, τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου – a premissa menor. As coisas últimas, porém, a que Aristóteles se refere nesta passagem não são as mesmas a que se referia na última passagem que analisamos. Lá ἔσχατον referia-se a uma percepção de tipo não sensível, uma percepção não propriamente fenomênica ou de algo já dado, mas de algo que é apenas visualizado e que está por vir. Já nesta passagem que estamos comentando, ἔσχατον refere-se à percepção propriamente sensível ou fenomênica. O indício disso é que

Aristóteles está tratando de uma indução, e, como vimos, toda indução principia pelo que é propriamente sensível e, portanto, particular ou último em acepção fenomênica, e não em sentido inteligível.

Como se pode ver, não são apenas as expressões καθ' ἕ καστον e καθ' ἕ καστα que apresentam uma dupla acepção no interior do livro VI do tratado nicomaqueio. Também os vocábulos ἔ σχατον e ἔ σχατα apresentam dois sentidos diversos: um quando designa o que é último na ordem na análise deliberativa; e outro quando designa as coisas que são últimas quando da iminência da ação, coisas essas que nada mais são do que as próprias circunstâncias em que se dará a ação após o agente ter acessado, indutivamente (a partir da análise circunstancial) e, portanto, via νοῦ ς prático, ao princípio que determina o que é devido de ser feito.

Entre alguns comentadores de Aristóteles, a interpretação das expressões καθ' ἕ καστον/καθ' ἕ καστα e ἔ σχατον/ἔ σχατα foi um ponto que mereceu um tratamento detalhado. Cooper, entre os comentadores mais recentes, foi o primeiro a se debruçar sobre o sentido de tais expressões. Segundo Cooper, enquanto καθ' ἕ καστον designa um tipo de ação a ser realizada, ou ainda, uma espécie de ação que é parte de um gênero de ação (*e.g.*, espécie de ação: abster-se de prazeres vis; gênero de ação: temperança), ἔ σχατον designa uma ação individual a ser feita aqui e agora (1975, p. 28s, 41ss). Dependendo, no entanto, do contexto da passagem ἔ σχατον pode vir a significar algo que é um tipo ou uma espécie de ação, caso da passagem sobre a percepção do que é último na ordem na análise, e não no caso concreto (1975, p. 41ss). Para Cooper, porém, a mesma variação que admite a expressão ἔ σχατον não é admitida para a expressão καθ' ἕ καστον. Segundo o comentador, quando o Estagirita trata dos particulares está sempre se referindo a uma espécie de ação, inclusive na passagem do silogismo da água pesada. Nesta passagem, de acordo com Cooper, o conhecimento particular de que "esta água aqui presente é pesada" trata-se de um conhecimento que especifica um tipo de ação a ser feita, mas não, como entende Irwin (1999, p. 247) – a quem seguimos –, uma ação individual a ser realizada aqui e agora.

Também comentando o sentido da expressão καθ' ἕ καστα, Reeve, contra Cooper, aponta o seguinte:

> Aristóteles usualmente utiliza a expressão καθ' ἕ καστα para se referir a coisas particulares, mas também a utiliza para se referir a tipos (mais detalhadamente especificados de universais). Cooper (1975, p. 27-36), que cita exemplos de ambos os usos, argumenta vigorosamente que na *EN* καθ' ἕ καστα são tipos. Mas uma vez que esses καθ' ἕ καστα são ἐ νδεχόμενα (coisas que podem ser diferentemente),

> isto deve estar errado. Pois tipos, sendo universais, não admitem ser de outro modo (1992, p. 73).

Com efeito, as expressões καθ' ἕ καστον/καθ' ἕ καστα e ἕ σχατον/ἕ σχατα devem ser sempre analisadas dentro do contexto em que aparecem. Nenhuma delas apresenta uma acepção determinada nem no livro VI e nem no restante do tratado nicomaqueio e tampouco uma se contrapõe à outra, ao contrário, elas parecem inclusive ser sinônimas, sobretudo se olhamos a passagem em que o Estagirita trata do νοῦς prático. Ambas as expressões parecem ser usadas com o objetivo de marcar que a prudência e a ação propriamente dita versam sobre o que pode ser diferentemente (os ἐ νδεχόμενα), ou seja, sobre o que tanto é particular quanto último, em, no entanto, dois sentidos diversos: enquanto espécie ou tipo de uma ação, a qual é percebida de forma não-sensível, e enquanto uma ação individual, uma coisa que se me apresenta aqui e agora, a qual é percebida de forma sensível através do νοῦς prático.

Embora tenhamos aqui frisado que a prudência se relaciona com os particulares e que é esta relação com eles que a diferencia das outras virtudes intelectuais da parte científica da alma, não podemos, no entanto, deixar de apontar que a prudência também mantém uma certa relação com os universais. Uma relação muito tímida e bem diversa da que é mantida com eles por parte das virtudes que versam especificamente sobre eles. Um universal com o qual a prudência se relaciona é o fim. Ela carece de um fim para iniciar sua análise sobre o que deve ser feito. A prudência não conhece o fim, não produz seu conhecimento, pois ela não se identifica com o νοῦς, e tampouco faz demonstrações a partir do fim, pois ela não se trata de uma ἕ ξις ἀ ποδεικτική, visto que não se identifica com a ἐ πιστήμη, mas de uma ἕ ξις πρακτική. A prudência precisa do fim apenas para dar início a suas deliberações. O universal fim é só um ἀ ρχή, um princípio ou ponto de partida, à prudência, e nada mais.

Já outro universal com o qual a prudência se relaciona é o que serve como premissa maior do silogismo da ação: os princípios e as resoluções ou regras morais generalizantes. Diversamente do universal fim, esse universal é produzido pela prudência, uma vez que, segundo a interpretação de Cooper (1975) sobre a relação entre a deliberação e o SP (que mostraremos mais tarde), ele nada mais é do que a προαί ρεσις propriamente dita ou, como preferimos chamar, o último termo da análise deliberativa (o qual é percebido não sensivelmente, mas analogamente ao modo como percebemos que a figura particular

que temos em nossa frente é um triângulo, *i.e.*, de forma prática)[37]. O modo como é produzido, todavia, nada tem a ver com o modo como são produzidos os universais do conhecimento teórico. Não é através de indução, mas através do ato eminentemente prático de pesar razões rivais. Não fosse esse segundo tipo de universal, não disporíamos, segundo Reeve, de nada para nos orientar diante das circunstâncias: "a φρόνησις relaciona-se com os universais; pois ela deve ter acesso a eles a fim de levá-los a apropriadamente guiar as circunstâncias particulares" (1992, p. 73s). E essa posição de Reeve acerca deste tipo de universal é esclarecedora para entendermos que quando da iminência da ação o prudente não entra em cena apenas com sua virtude ou bondade moral e menos ainda com a tarefa de realizar uma deliberação acerca do que deve ser feito (até porque possivelmente não haja tempo para isso), mas, sobretudo, com os princípios morais que balizam sua conduta, os quais foram produzidos como resultado de deliberações realizadas anteriormente por ele, e os quais, diante da ação propriamente dita, serão, conforme anota Irwin (1996, p. 66), revisados pelo prudente e aplicados conforme a exigência das circunstâncias.

Posto isso, fica bastante claro que o modo como a prudência se relaciona com os universais ainda que imprescindível não chega a consistir no seu foco propriamente dito de operação. Conforme veremos, a prudência versa sobre as circunstâncias mesmas, sobre os particulares mesmos, mas, no entanto, tendo como guia para operar em meio ao domínio da contingência e da mutabilidade os chamados universais.

3.3 Prudência e arte

As coisas que admitem ser de outro modo, os ἐνδεχόμενα, não são estudados apenas pela φρόνησις, mas também pela virtude intelectual da τέχνη, técnica ou arte. Isto já havia sido fixado no início do livro VI – quando o Estagirita apontou que prudência e arte são as duas virtudes da parte calculativa, λογιστικόν, da alma racional, responsável pelo estudo do que é variável e contingente (1139a6ss) –, e agora é retomado no cap. 4, o qual é dedicado especificamente ao tratamento da τέχνη: "dentro do domínio do que pode ser de

[37] Diversamente de Cooper, não entendemos que a premissa maior do SP seja propriamente a προαίρεσις, preferimos dizer que a premissa maior trata do último termo na ordem na análise e que é apenas uma resolução para agir, mas não ainda a escolha propriamente dita. Entendemos que a escolha se dá quando da ação, e não quando do término da deliberação. Podemos perfeitamente deliberar sobre coisas futuras, como aponta Sherman (1989, p. 56-58), mas só realizamos nossas escolhas quando da iminência da ação.

outro modo [dos ἐνδεχομένου], existe tanto o que é produzido [ποιητόν] quanto o que é praticado [πρακτόν]" (1140a1s).

As coisas produzidas, os ποιητά, segundo Aristóteles, são as que são obra da τέχνη, visto que não há uma arte que não seja uma ἕξις μετὰ λόγου ποιητική, disposição racional para produzir, e nem uma ἕξις μετὰ λόγου ποιητική que não seja uma arte (1140a8s). Já coisas praticadas, os πρακτά, são as que são obra da φρόνησις, uma vez que a φρόνησις, como será ainda apontado em VI, 5 trata-se de uma ἕξις μετὰ λόγου πρακτική, disposição racional para agir (1140b5).

Por serem espécies do gênero das coisas que são contingentes ou variáveis, produção, ποίησις, e ação, πρᾶξις, estão muito próximas[38]. E por isso apontamos acima que a prudência assemelha-se muito mais à τέχνη do que às virtudes da parte científica, afinal, as coisas que são estudas por elas (as que não admitem ser de modo diverso) diferem quanto ao gênero das que são estudadas pela prudência, e não quanto à espécie. Por estudarem, portanto, coisas que pouco diferem, visto que entre elas se verifica apenas uma diferença em termos de espécie, os métodos de investigação da prudência e da arte em nada diferirão. Será o mesmo o método da técnica e o da prudência, ambas terão como método a deliberação, guardada, no entanto, apenas a diferença de que o fim visado pela prudência é diverso do visado pela técnica. Conforme aponta Aristóteles em VI, 5, esta busca um fim que é diverso de sua atividade, um fim extrínseco, um produto: um artefato, uma casa, a saúde. Já aquela visa a algo que reside em sua própria atividade, tem um fim intrínseco ou imanente. O fim da ação é a própria ação. Ao agirmos não visamos a algo que seja diverso do agir, mas senão ao próprio agir virtuoso, à própria εὐπραξία (1140b6s), que é condição de possibilidade da εὐδαιμονία.

Reeve, explicando essa diferença entre ação e produção aponta o seguinte:

> Quando X produz uma cadeira, seu fim (a cadeira) é diferente de sua produção dela. *E.g.*, a cadeira surge apenas quando a produção dela pára. Mas quando X realiza uma ação, seu fim incondicional é apenas agir bem, e isto não é diferente de sua realização da ação do mesmo modo como a cadeira é diferente de sua

[38] Um esclarecimento merece ser feito aqui: os πρακτά e os ποιητά incluem-se entre os ἐνδεχόμενα que dependem de nós, que dependem da atividade humana. Nem todos os ἐνδεχόμενα dependem de nós. Conforme vimos quando tratamos da deliberação, há coisas que ocorrem podendo ser de modo diverso que não são da alçada humana, *e.g.*, os atos decorrentes do acaso natural, αὐτόματον, e os oriundos da sorte ou fortuna, τύχη. Em *EN* VI, o Estagirita não retoma a expressão ἐφ' ἡμῖν, usada em *EN* III, mas na verdade quando trata da prudência e da arte está dando-a por suposta, embora não qualifique o sentido dos ἐνδεχόμενα de que está tratando. Esta qualificação do significado dos ἐνδεχόμενα é também feita por Besnier, em *A distinção entre* πρᾶξις *e* ποίησις. Segundo o comentador: "[…] os πρακτά e os ποιητά estão incluídos no domínio dos contingentes, [mas] eles não o esgotam. É mister afirmar, de resto, que nem um e nem outro destes dois termos se aplica senão às atividades propriamente humanas" (1996, p. 129).

> produção. *E.g.*, a ação pára a fim de existir quando a realização dela pára. Ações são por si próprias ou por causa de si mesmas; produções são por causa de ou por causa de seus produtos (1992, p. 74s).

Esta distinção, no entanto, entre φρόνησις/πρᾶξις e τέχνη/ποίησις da forma como é apontada em VI, 5 apresenta-nos a seguinte dificuldade: como conciliar a ideia já devidamente assentada por Aristóteles no início do tratado nicomaqueio de que todas as πράξεις, ποίησεις e προαίρεσεις realizam-se em vista de um fim (cf. 1094a1-3) – ideia que é reforçada quando do tratamento da προαίρεσις, em III, 2-3, visto que só escolhemos fazer X em vista de Y – com a ideia de que à diferença das ποίησεις as πράξεις não se realizam em vista de, e merecem ser escolhidas por si mesmas? Uma tentativa de resposta a esta dificuldade seria dizer que o fim que é tido em vista pela ação não é extrínseco como o da produção por duas razões. Primeira, o fim da ação, a εὐδαιμονία, define-se justamente como uma atividade da alma conforme à virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, a qual pode perfeitamente ser entendida como sendo a κυρία ἀρετή, logo, o fim da ação consiste no exercício de uma disposição virtuosa acompanhada pela prudência, mas se consiste precisamente nisso o fim da ação, então ele consiste na própria ação. Nessa esteira, o fim da ação seria a própria ação, e não só isso, a boa ação, a ação reta acompanhada de justificativa racional. Segunda razão, o fim da ação nunca é algo diverso da ação e a própria ação é escolhida por si mesma porque é sempre fruto de uma escolha interna do agente consoante sua disposição moral. Alguém que, *e.g.*, se abstém de comer demasiadamente durante uma refeição pode fazê-lo tanto em vista de, suponhamos, transparecer uma boa impressão, quanto conformemente à sua disposição temperante. Neste último caso a pessoa escolhe realizar a ação por si mesma, e realiza uma πρᾶξις, o ato de se abster de comer em excesso trata-se de uma ἐνέργεια, uma atividade completa, não se trata de um ato transitivo, mas de uma atividade que se completa em si mesma dada a imanência de seu fim que é estabelecido internamente pela disposição moral do agente, e não por motivos outros alheios à essa disposição. Já no primeiro caso, a pessoa escolhe a abstenção em vista de, e, portanto, sua ação não se trata uma ἐνέργεια, uma atividade completa, mas de uma κίνησις, um movimento em direção a algo, um ato transitivo. O ato de abster-se visa a algo que nada tem a ver com a disposição interna do agente, certamente o agente trata-se de um glutão incorrigível que está querendo com sua abstenção obter como resultado a boa estima dos que com ele comem. Seu ato, destarte, não guarda moralidade, não é fruto de uma disposição acompanhada de prudência, mas de apenas uma técnica de auto-controle da vontade de comer (e justamente por isso é que o personagem do ἐγκρατής, continente,

apresentado em *EN* VII não é virtuoso). Diferentemente das ποίησεις, portanto, as πράξεις são atividades suscetíveis de uma qualificação ética porque provém de uma disposição interna do agente (cf. BESNIER, 1996, p. 155).

Segundo Besnier, as πράξεις são atividades escolhidas por si mesmas justamente porque "não cabe procurar uma outra intenção além daquela que a toma como meio para uma ἕξις relativa a tal ou tal domínio do desejo" (1996, p. 155). O mesmo, porém, não ocorre com as ποίησεις. As ποίησεις não contam nem com uma disposição moral acompanhando a τέχνη e nem são fruto de uma προαίρεσις. E isso é de fundamental importância para entendermos a diferença entre πρᾶξις e ποίησις. Diferentemente da prudência que não opera sem a virtude moral[39], a técnica opera sozinha; e sob esse aspecto não há paralelismo entre elas. A técnica não possui uma disposição interna correlata para com ela operar quando da produção de algo; a prudência sim (quando, é claro, da realização de uma ação). Em consequência disso, as produções não são fruto de προαίρεσεις como as ações; e também aqui não há paralelismo entre ação e produção. Ora, não tendo uma disposição equivalente a que opera junto com a prudência, a τέχνη não procede a feitura de escolhas deliberadas como a prudência. A προαίρεσις realizada pela razão prudencial é acompanha pelo desejo de algo consoante a disposição interna da pessoa, afinal, como vimos, a προαίρεσις é um estado volitivo combinado a um estado cognitivo. Já a προαίρεσις realizada pela razão técnica, se é que se pode falar dessa forma, não tem a presença de um estado volitivo atuando ao lado do cognitivo. Obviamente que temos o desejo pela produção de algo. Afinal, se não o tivéssemos, não procederíamos as deliberações técnicas (não produziríamos a saúde, não construiríamos casas…). O próprio glutão incorrigível tem um desejo ao abster-se de comer demasiadamente (deseja causar uma boa impressão). Mas o desejo que temos ao produzir nunca é um desejo interiorizado, fruto de um hábito, de uma educação para desejar o que se deve, quando se deve e porque se deve. Nesse sentido, a ποίησις é fruto de um exercício puramente cognitivo. A τέχνη opera só, da mesma forma que a σοφία, o νοῦς e, sobretudo, a ἐπιστήμη (visto o Estagirita sempre qualifica as τέχναι, artes, como ἐπιστῆμαι, ciências), e constitui-se num saber, εἰδέναι, como aponta

[39] Pois não é possível ser realmente bom, ἀγαθὸν κυρίως (*i.e.*, bom conformemente à virtude própria, κυρία ἀρετή, e não apenas à virtude [moral] natural, ἀρετὴ [ἠθικὴ] φυσική) nem sem prudência, ἄνευ φρονήσεως, nem ser prudente sem virtude moral, ἄνευ ἠθικῆς ἀρετῆς (1144b30-32), visto que: i) a função, ἔργον, de um homem completa-se e/ou aperfeiçoa-se, ἀποτελεῖται quando está conforme à prudência e à virtude moral, pois esta determina a correção do objetivo, enquanto aquela a dos meios para se chegar a ele (1144a6-9; cf.: 1144a20; 1178a16); e ii) não há escolha correta, προαίρεσις ὀρθή, nem sem prudência, ἄνευ φρονήσεως, nem sem virtude, ἄνευ ἀρετῆς, dado que esta determina o fim, e aquela os meios para realizar o fim (1145a4-6).

Aristóteles em *EN* II, 4, 1105a35s, diferentemente da φρόνησις, que se constitui num ἐθισμός por versar sobre as virtudes.

O parentesco da τέχνη com as virtudes da parte teorética da alma racional e o fato de não proceder προαίρεσις como a φρόνησις fica muito claro na seguinte passagem do livro II do tratado nicomaqueio onde o Estagirita contrapõe as artes às virtudes, salientando que chegamos a estas de modo bem diverso como chegamos aos produtos das artes:

> […] não há similaridade [ὅμοιόν] no tocante às artes [τεχνῶν] e às virtudes [ἀρετῶν], pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado [como os produtos das artes], mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe [εἰδώς]; em seguida quando escolhe por deliberação [πραιρούμενος], e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas [πραιρούμενος δι' αυτά]; em terceiro, quando age [πράττῃ] portando-se de modo firme [βεβαίως] e inalterável [ἀμετακινήτως]. Relativamente ao possuir as outras, as artes, estas condições não são enumeradas, exceto o próprio saber; com relação, porém, ao possuir as virtudes, o saber [εἰδέναι] pouco ou nada conta […] (1105a26-b2)[40].

O bom estado de uma cadeira que é construída não diz respeito a condições subjetivas ou disposicionais do técnico que a produz, basta que ela tenha quatro pernas, um assento, um encosto e que suporte o peso de uma pessoa de até 120 quilos, suponhamos, e alguns impactos. Já o bom estado da ação ou da virtude não só requer que sejam satisfeitas as mesmas condições externas dos produtos das artes como algumas condições que dizem respeito ao agente. Das três condições que caracterizam o estado do agente, as duas últimas marcam claramente a diferença entre as ποίησεις e as πράξεις ou ἀρετάς. A arte não compreende escolha deliberada e nem requer uma disposição de caráter por parte do técnico. Não bastasse isso, que já seria suficiente para marcar a diferença entre τέχνη e φρόνησις, a τέχνη é um saber. Ela só guarda essa condição quando comparada à prudência, mas a guarda, no entanto, de modo muito diverso que a prudência, pois esta requer menos saber do que hábito, e a arte apenas saber, igualmente às virtudes da parte científica da alma racional.

Como se pode ver, arte e prudência assemelham-se porque versam sobre o mesmo tipo de coisa e tem, é claro, o mesmo método para investigar as coisas que podem ser

---

[40] *EN* II, 4, 1105a26-b2: "ἔπι οὐδ ὅμοιόν ἐστιν ἐπί τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν· τὰ μὲν γὰρ ὑπο τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς· ἀρκεῖ οὖν ταῦτά τως ἔχοντα γενέσται· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά τως ἔχῃ, δικαίως ἢ σοφρόνως πράπτεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων τῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν πραιρούμενος, καὶ πραιρούμενος δι' αυτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι· πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει […]".

diferentemente. Mas diferem fundamentalmente no modo como se relacionam com os seus objetos: uma tomando-os em vista de, outra tomando-os em si mesmos.

E antes de mais nada sobre prudência e técnica, vejamos que tipo de relação se estabelece entre essas virtudes na alma: se de subordinação ou se de igualdade. Da mesma forma que há uma hierarquia entre as virtudes da parte científica da alma racional, há uma hierarquia entre as duas virtudes da parte calculativa da alma. Prudência e arte não se encontram em posição de igualdade. A prudência é mais elevada que a arte, e a subordina. E isto pode ser explicado apenas recorrendo-se a hierarquia entre ciências e técnicas estabelecida por Aristóteles no início do tratado nicomaqueio. O fim a que visa a técnica não é um fim *simpliciter*, como o visado pela prudência, que é a εὐδαιμονί α ou εὐπραξία, mas um fim que é sempre escolhido em vista de. Nessa medida, o fim visado pela arte nunca é algo elevado, pois é sempre algo meramente instrumental. A prudência, portanto, subordina a arte investigando de que modo ela pode ser usada para promover a εὐδαιμονί α ou εὐπραξία (cf. REEVE, 1992, p. 75).

3.4 O estatuto da razão prudencial: a boa deliberação e seus traços marcantes

Embora tenha feito o tratamento *ex professo* da εὐβουλία somente em VI, 9, já em VI, 5 Aristóteles faz uso do conceito ainda não explicitado apontando que o φρόνιμος se caracteriza por bem deliberar, καλῶς βουλεύσασθαι, sobre o que é bom e conveniente para a vida boa em geral (1140a27s). O prudente é tomado pelo Estagirita como alguém que delibera bem, com virtude e excelência. Mas o que significa isso? Significa que a deliberação do prudente apresenta uma correção do raciocínio em relação ao fim que é tido em vista, ao meio que é indicado como capaz de realizar o fim, às razões que indicam determinado meio como digno de ser escolhido e ao tempo de análise. Mas antes de apontar, em VI, 9, que a εὐβουλία é uma espécie de correção do raciocínio, Aristóteles se questiona se ela pode consistir: 1) em algum tipo de conhecimento científico, ἐπιστήμη; 2) na habilidade em fazer conjeturas, εὐστοχία; 3) em alguma opinião, δόξα; ou 4) em nenhuma das alternativas anteriores, e, portanto, em uma outra espécie de coisa. Vejamos.

Não poderia a εὐβουλία consistir em (1) porque não se investiga as coisas que se conhece, e aquele que delibera investiga e calcula (1142a35b2). (2), por sua vez, não poderia sê-la porque envolve rapidez e não compreende raciocínio – é sem raciocínio ἄνευ λόγου –, ao passo que a εὐβουλία requer um certo tempo e não prescinde do raciocínio

(1142b3-7). Já (iii) não poderia consistir na εὐβουλία por duas razões. Primeira, embora exista uma correção na deliberação, que é a εὐβουλία, o mesmo não ocorre com a opinião, cuja correção é a verdade:

> Uma vez que o mau deliberador erra e o bom deliberador delibera corretamente, é evidente que a εὐβουλία é uma espécie de correção [ὀρθότης]. Mas ela não é a correção nem do conhecimento científico [ἐπιστήμης], nem da opinião [δόξης]. Pois não há correção no conhecimento científico (uma vez que não há erro nele); e a correção na opinião consiste na verdade [ἀλήθεια], [mas a correção na deliberação não] (1142b7-11)[41].

Segunda razão, há identificação entre opinião e asserção, φάσις, porém, entre deliberação e asserção não, pois a deliberação, por ser uma investigação, não é ainda uma asserção, mas uma indagação e uma busca, um cálculo sobre o bem envolvido na ação. E essa diferença da deliberação frente à opinião a aproxima do raciocínio ou pensamento, διάνοια:

> […] tudo sobre o que se tem opinião já está determinado [mas a deliberação é sobre o que ainda não está determinado]. Mas nem a εὐβουλία é algo que se dê sem razão [ἄνευ λόγου]; e resta então que a εὐβουλία seja a correção do raciocínio [διανοίας]. De fato, raciocínio ainda não é asserção [e isto é porque ele não é opinião]. E enquanto a opinião não é uma investigação [ζήτησις], mas uma espécie de asserção, aquele que delibera, tanto bem ou mal, investiga [ζητεῖ] algo e calcula [λογίζεται] (1142b11-15)[42].

A εὐβουλία, portanto, que não existe sem razão, consiste na correção do raciocínio, que não é ainda a asserção de algo, o que a opinião já é, mas a busca por uma asserção, o que concorda com a ideia de que a deliberação é uma investigação e um cálculo (cf. 1112b20s). E dessa forma Aristóteles elimina que possa a εὐβουλία vir a ser (3) e abre espaço para que ela, uma vez que não se trata de nenhuma das coisas enumeradas, venha a ser uma outra coisa (4): a correção do raciocínio. Entretanto, falta ainda explicar em que sentido se fala de correção na deliberação. Na segunda metade do capítulo o Estagirita oferece esta explicação. Aristóteles começa afirmando que há vários tipos de correção, ὀρθότης, e estabelece quatro condições para haja a εὐβουλία.

---

[41] *EN* VI, 9, 1142a7-11: "ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἁμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτε ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια.".

[42] *EN* VI, 9, 1142b11-15: "ἅμα δὲ καὶ ὥρισται ἤδη πᾶν οὗ δόξα ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε καὶ κακῶς βουλεύεται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται".

A primeira condição à εὐβουλία requer a correção quanto aos fins que ela busca realizar. Essa condição se impõe a partir do exemplo do homem mau, o φαῦλος (1142b18-20), e também do incontinente, ἀκρατής (do qual, no entanto, não falaremos, pois ele não se equipara a figura principal do exemplo que é a do homem mau, uma vez que ele nem realiza o fim tido em vista e nem seu fim é mau). Ora, se o homem mau é capaz de alcançar por meio de raciocínio o fim mau que tem em vista, sua deliberação não pode ser dita boa. Com efeito, embora possa ser dito que sua deliberação foi correta sob o ponto de vista da eficiência para realizar o fim proposto, *i.e.*, sob a capacidade de descobrir os meios para alcançar o fim mau tido em vista, sua deliberação não pode ser considerada boa porque resulta em um grande mal, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς. O Estagirita parece ver aqui um problema, assentado na própria linguagem: como pode uma deliberação que realiza um mal (κακόν), ser dita boa (εὖ)? É o que Aristóteles exprime ao concluir o tratamento da primeira condição à εὐβουλία: "Considera-se que é um bem [ἀγατόν] ter deliberado bem [εὖ βεβουλεῦσθαι], pois o tipo de correção na deliberação [ὀρθότης βουλῆς] que constitui a εὐβουλία é o tipo que realiza um bem" (1142b20-22).

A segunda e a terceira condição à εὐβουλία são interligadas e requerem, respectivamente, que sejam corretas as razões que justificam a feitura do fim e que, é claro, sejam igualmente corretos os meios que realizam os fins bons tidos em vista. De fato, à εὐβουλία não basta que o fim que se tem em vista seja bom, é necessário que se descubra a ação a ser realizada através de um raciocínio verdadeiro e que se alcance o fim desejado pelos meios corretos:

> Mas é também possível realizar um bem através de um silogismo falso [ψευδεῖ συλλογισμῷ], e realizar o que deve ser feito, mas não pelos meios corretos, sendo falso o termo médio [μέσον ὅρον]. Por conseguinte, não é boa a deliberação através da qual se atinge o que deve ser feito, mas não pelo caminho correto (1142b22-26)[43].

A passagem põe em relevo dois planos de correção em relação aos meios a serem empregados à realização do fim proposto. Por um lado, é preciso que se descubra a ação que realiza o fim através de um raciocínio verdadeiro, ou seja, mediante o encadeamento correto das razões que apontam que ela é a ação que melhor realiza o fim tido em vista. No caso de a deliberação indicar um curso de ação a ser feito por uma razão errada, o silogismo que implementa a escolha na prática será falso, não propriamente porque tem como termo

[43] *EN* VI, 9, 1142b22-26: "ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι· ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει".

médio uma ação indevida de ser feita, afinal, a passagem fala da realização de um fim bom por um silogismo falso, mas porque o termo médio indica uma ação devida por razões incorretas. O meio indicado pela deliberação como devido de ser feito, o qual em breve será o termo médio do SP, deve ser indicado pelas razões devidas, pois do contrário não poderá ser dita boa a deliberação que a ele chegou. Segundo Irwin, "o bom deliberador […] deve realizar a conclusão correta pelo método correto" (1999, p. 248). Alguém que, *e.g.*, conclui por deliberação que roubar é mau, mas não pelas razões corretas, suponhamos, porque quem rouba sempre é apanhado, não realiza a εὐβουλία.

Por outro lado, é preciso que o próprio meio de realizar o fim seja algo bom. Destarte, não basta realizar o fim bom a qualquer custo, mas apenas pelos meios corretos, *i.e.*, a moralidade do fim não garante a moralidade dos meios empregados, embora a possível imoralidade dos meios possa comprometer a moralidade do fim. Vê-se, pois, com isso que é impossível dissociar os meios dos fins e que ambos constituem de modo complementar a totalidade da ação.

A quarta e última condição à εὐβουλία concerne ao tempo de realização de uma deliberação. Com efeito, há um tempo correto ou apropriado para que ela ocorra. Aristóteles aponta que a deliberação deve ser o mais breve possível, pois se duas pessoas chegam às mesmas conclusões, uma tendo refletido sobre o assunto durante um dia inteiro, enquanto outra descobre em poucas horas o que deve fazer, parece acertado dizer que a segunda deliberação é melhor que a primeira.

E visto que bem deliberar é próprio do prudente, também a prudência, portanto, apresenta todas essas características que se constituem nas condições da εὐβουλία. A prudência procede a análise dos meios sempre em vista de um fim bom (ou do fim bom *simpliciter*), encontra o meio correto que realiza o fim bom estabelecido e o justifica pelas razões corretas, e faz tudo isso no tempo correto, não levando nem tempo demais e nem de menos para chegar a uma conclusão.

E tendo já tratado da εὐβουλία, trataremos agora brevemente das três características marcantes da prudência, (ii). Uma delas, a qual já vimos, é que ela é uma razão deliberativa, e a análise das condições à εὐβουλία serviu suficientemente para pormos em relevo essa característica primeira da prudência. No entanto, a prudência não é apenas uma razão deliberativa, mas também perceptiva e prescritiva. Vejamos.

Razão perceptiva – Em primeiro lugar devemos dizer que a prudência tem de ser perceptiva ou não ser sem percepção porque ela versa sobre os καθ' ἕ καστα, particulares, e

ἔσχατα, as coisas últimas, os quais, não são matéria de conhecimento científico, pois são ἐνδεχόμενα, coisas que admitem ser diferentemente, mas matéria de percepção, αἴσθησις.

Justificado seu caráter perceptivo, devemos agora apontar que a prudência percebe os καθ' ἕκαστα e os ἔσχατα de duas formas, consoante o modo como eles apresentam: se os καθ' ἕκαστα e os ἔσχατα especificam apenas ações de determinado tipo, mas não ações individuais, a prudência os percebe enquanto um tipo muito peculiar de percepção, a qual foi chamado por Reeve (1992, p. 67-73) de *practical perception*, percepção prática, e por Cooper (1975, p. 41) de *quasi-perception*, quase percepção, e que, nas palavras de Aristóteles, é análoga à percepção que tem o matemático de um triângulo quando está construindo uma figura geométrica complexa; já se os καθ' ἕκαστα e os ἔσχατα versam especificamente sobre o caso concreto em que se dá ação e, portanto, versam sobre ações individuais, a prudência os percebe de modo propriamente sensível, e não inteligível.

O primeiro tipo de percepção não precisaremos tratar, pois já o vimos quando analisamos, na seção anterior, a passagem VI, 11, 1142a23-23. Sobre o segundo tipo de percepção, entretanto, a propriamente sensível ou espaço-temporal, precisamos dar uma palavra. Este tipo de percepção não se compatibiliza com a prudência em seu exercício deliberativo, pois, como é assentado no livro III, a deliberação não versa sobre particulares sensíveis ou espaço-temporais, os quais são matéria de percepção. Portanto, a prudência quando tem a percepção dos καθ' ἕκαστα e os ἔσχατα espaço-temporais, ela não está em seu exercício deliberativo, mas no exercício de implementação da escolha a qual se chegou via deliberação, em um estágio de operação que podemos denominar pós-deliberativo ou simplesmente silogístico, visto que é o momento em que aplicamos ao caso particular a escolha ou resolução moral a que chegamos via deliberação. Neste estágio de implementação da escolha, a primeira impressão do caso é oferecida pelo νοῦς prático, o qual, como é dito em 1143b2, apreende a premissa menor. Ciente de que o caso tem tais e tais características, a prudência percebendo o caso procede uma revisão dos princípios até detectar o que se aplica apropriadamente às circunstâncias. Este exercício de revisão dos princípios não ocorre senão diante do caso concreto e não é possível sem a percepção das características salientes de cada caso. À revisão dos princípios não basta apenas o resumo oferecido pelo νοῦς de que o caso é tal e tal, é preciso que o prudente olhe para o caso procedendo a revisão, a fim de perceber realmente as características salientes do caso a fim de bem agir.

Razão prescritiva – Finalmente, a prudência é também uma razão prescritiva. Ela emite ordens, como aponta o Estagirita quando a compara ao discernimento, σύνεσις, uma

capacidade intelectual que a acompanhada na discriminação dos particulares: “a prudência [φρόνησις] é prescritiva [ἐπιτακτική], visto que o seu fim é o que se deve [δεῖ] ou não se deve fazer, enquanto o discernimento [σύνεσις] é apenas discriminativo [κριτική]” (1143a8-10). Mas como prudência exerce esta prescritividade? Ora, quando da implementação da escolha. O estágio prévio à implementação da escolha, o deliberativo, é eminentemente analítico, nele o exercício da razão prudencial se resume em proceder análises, comparações, etc., no entanto, o de implementação da escolha além de ser um estágio do RP em que a prudência exerce seu lado perceptivo é também um estágio em que ela exerce sua prescritividade. É quando da detecção da resolução moral que se aplica ao caso que a prudência exerce sua prescritividade, como que dizendo “neste caso, o princípio a ser obedecido é este”.

As características que tentamos aqui pôr em relevo são certamente menores quando comparadas à característica de a prudência ser uma razão deliberativa, entretanto, parece oportuno realçar estas outras duas características da prudência sobretudo porque elas versam sobre a implementação da escolha, sobre o instante em que o RP versa sobre a ação propriamente dita. Conforme veremos, a deliberação não é responsável pela implementação da escolha. Este estágio do RP é de responsabilidade de outro processo de raciocínio, o processo silogístico, o qual requer o exercício prudencial em sua versão perceptiva e prescritiva. Mas isso veremos melhor na sequência (cf. *infra* 4.3 e 4.4).

4 O silogismo prático: os estudos a seu respeito, sua apresentação no *corpus aristotelicum*, seu papel, sua relação com a deliberação e o mapa do raciocínio prático

Tendo sido apresentado o conceito de prudência no interior do tratado nicomaqueio, estamos finalmente em condições de dedicarmo-nos ao estudo do SP. Das questões em torno do tema do SP a mais fundamental versa sobre o papel do SP na ética aristotélica, ou ainda, sobre que lugar ocupa tal doutrina no *corpus aristotelicum*. A resposta a esta pergunta figura como parte da resposta à pergunta sobre como se dá o RP do prudente, tema o qual, segundo Cooper, é alvo de muita disputa e desentendimento entre os intérpretes da *EN*, sobretudo porque o Estagirita nunca discute o RP como tal, de forma específica, mas sempre de forma geral (1975, p. 01). Com efeito, tratando-se o SP de uma representação inferencial do ato de pesar razões rivais, ou de uma explicação do movimento animal em geral, ou, ainda, de um processo de aplicação de regras a casos que explica o movimento humano, a doutrina em torno dele diz respeito diretamente ao modo como se processa o RP.

Para tratarmos do SP neste capítulo começaremos tentando entender de onde provém o interesse por seu estudo. Mostraremos que com o comentador D. J. Allan as pesquisas sobre o SP ganham fôlego e que o interesse por estudá-lo justifica-se em vista de se compreender que relação há entre o RP expresso em termos silogísticos e o RP expresso em termos de uma análise deliberativa. Em um segundo momento, veremos em detalhes como se apresenta a doutrina do SP no *corpus aristotelicum*, tomando os três tratados onde aparecem SP e expondo separadamente cada uma de suas três partes (as duas premissas e a conclusão). Em um terceiro momento, passaremos em revista às teses sobre o papel do SP no *corpus aristotelicum*, expondo as linhas fundamentais de seus argumentos, apontando problemas e inconsistências, e indicando qual delas parece ser a mais apropriada para explicar o papel do SP. Devidamente identificado o seu papel, tentaremos, finalmente, explicar que relação parece haver entre o SP e a deliberação, e apresentaremos o que entendemos ser o mapa do RP em Aristóteles, respondendo assim a questão sobre como se dá o RP, desde seu início, quando da apreensão de uma concepção de bem, até o seu fim, quando da iminência da ação.

4.1 O interesse pelo estudo do silogismo prático

Há pouco mais de 50 anos o tema do SP mereceu especial atenção por parte de um comentador de Aristóteles. D. J. Allan, em dois trabalhos que marcaram sua geração, *The philosophy of Aristotle* (1952) e, sobretudo, *The practical syllogism* (1955), apontou que o SP desempenha um papel de destaque no RP. Aliás, para Allan, o SP constitui-se no próprio RP. Segundo o comentador, o SP não é apenas uma parte do RP, mas o é propriamente, e isto porque somente quando da apresentação do SP é que o Estagirita estaria apresentando um modelo de raciocínio continente de valor moral, e não apenas um modelo de raciocínio descomprometido com o valor moral da ação, como o seria o deliberativo, apresentado no livro III do tratado nicomaqueio.

Em mais detalhes, o argumento de Allan que confere elevado valor ao SP na ética aristotélica poderia ser resumido como segue:

1. As ποίησεις visam a um fim extrínseco a sua própria atividade. As πράξεις visam a um fim intrínseco a sua própria atividade, *i.e.*, o fim da ação é a própria ação, e não algo diverso dela, e justamente por isso é que as πράξεις, à diferença das ποίησεις, guardam valor moral.

2. Em *EN* III, o Estagirita apresenta um modelo de raciocínio acerca das coisas que são contingentes, o deliberativo (ou ainda, o fim-meios): nele o agente "parte da desejabilidade de algum Fim e chega à realização de uma ação como um meio" (1955, p. 331). Este modelo, dado seu funcionamento, o qual opera buscando realizar meios em vista de fins, é próprio das ποίησεις, que visam a fins extrínsecos, e não das πράξεις, que visam a fins intrínsecos. Destarte, o modelo deliberativo de raciocínio não figura propriamente como o modelo pensado pelo Estagirita para ser o modelo do RP, mas apenas do raciocínio técnico.

3. Em *EN* VI, Aristóteles "constata": que o modelo deliberativo não se aplica à ação; que em *EN* III tomou os raciocínios técnico e prático como sendo uma e mesma coisa; e, enfim, que a essência do RP não está contida em *EN* III. Esta constatação não é verbalizada pelo Estagirita, mas ocorre, de acordo com Allan, na medida em que é introduzido no tratado o chamado SP e em que se apresenta a ação moral antes como instância de uma regra do que como meio para um fim. O modelo silogístico ou regra-caso de raciocínio tem como

premissa ou juízo universal um princípio que enuncia algo que é devido de ser feito[44], à diferença da premissa do modelo fim-meios (o qual, por sua vez, também pode ser apresentado sob forma inferencial), que tem como premissa um enunciado que estabelece um fim a ser perseguido (cf. ALLAN, 1955, p. 336).

4. A constatação feita em VI segue-se de uma emenda. Esta (emenda) consiste em apresentar o RP consoante o modelo de seguir uma regra, o silogístico, e em apresentar a escolha moral como um processo racional de formulação de regras à ação e sua aplicação por intuição às circunstâncias, e não meramente como um processo de seleção de meios em vista de fins. A correção feita por Aristóteles e a substituição de um modelo problemático de raciocínio, o fim-meios ou deliberativo (porque não capaz de garantir a moralidade da escolha), por um mais atraente, o regra-caso (este sim comprometido com a moralidade da escolha), é vigorosamente defendida por Allan já em *The philosophy of Aristotle*, de 1952:

> Existe uma espécie de escolha em que uma ação é escolhida como meio para um Fim desejado; queremos, *e.g.*, alcançar um fim X, e descobrimos por comparação de ações possíveis que Y produzirá X e que Z produzirá Y, e que está em nosso poder realizar Z imediatamente. […]. Em sua primeira análise (*EN* III, 2) Aristóteles propõe restringir o termo escolha a um desejo que se segue a uma tal deliberação, e se o termo fosse usado o tempo todo neste sentido, ter-se-ia que dizer que a escolha seria eticamente insignificante, uma vez que o critério do caráter de um homem é a natureza dos Fins que são o seu objeto permanente ou desejo, e não a sua técnica na seleção de meios. Mas Aristóteles, de fato, amplia a noção de escolha em explicações posteriores, as quais obviamente pretendem compreender e substituir a primeira (*EN* VI, 1, 2, 12 e 13; VII, 7 e 8). O propósito dessas passagens é que compreendamos a escolha como todo um processo de formulação de regras à ação e sua aplicação à ação por intuição a circunstâncias especiais. Ora, preferir uma ação a outra porque é uma instância de um bom *princípio* o qual desejamos realizar o mais possível em nossas vidas não é a mesma coisa que selecionar uma ação porque pensamos que ela conduzirá a um *fim* bom. No primeiro caso, a ação, realizada a partir de um nobre motivo, tem um valor intrínseco; no último, o valor reside inteiramente no resultado obtido. Em *EN* VI-VII a escolha é apresentada e analisada quase inteiramente a partir do primeiro ponto de vista. E então deixa de ser razoável afirmar que a escolha de um homem é o teste mais seguro de seu caráter do que as suas ações. Pois é verdade que as regras ou princípios de ação que sustenta são o teste decisivo de seu caráter. A figura central nesta passagem é o prudente […] que é competente na formulação de regras de ação e na aplicação delas às situações tão variáveis da vida […]. O prudente, melhor do que ninguém, pode definir o fim para todas as sociedades humanas existentes, mas sua decisão quanto ao curso correto nas circunstâncias especiais não é certamente obtida através de um simples cálculo de meios (1952, p. 132; cf. 1955, p. 338).

---

[44] *E.g.*: "tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa" (*DA* III, 434a17s); "todo homem deve caminhar" (*MA* 7, 701a13); "toda água pesada é má" (*EN* VI, 1142a22s); "a comida seca faz bem a todos os homens" (*EN* VII, 3, 1147a5s); "todo doce deve ser provado" (*EN* VII, 3, 1147a29).

5. *Ergo*, do livro III para os livros VI e VII do tratado nicomaqueio houve uma evolução no pensamento de Aristóteles e a doutrina do SP trata-se da última palavra do Estagirita sobre o operar da razão em seu uso prático.

No entanto, segundo o próprio Allan, o modelo do SP não anula o deliberativo[45], mas o aprofunda na medida em que exige que a ação seja feita antes como fim em si mesma (ou como instância de algo que é devido de ser feito), do que como um mero meio para um fim. Com efeito, Allan esta ciente de que à virtude é requerida escolha, deliberação e seleção de meios e está igualmente ciente de que, para Aristóteles, "na esfera da conduta 'meios' e 'fim' não são separáveis" (1955, p. 338). Ao reivindicar um elevado valor à doutrina do SP, o comentador não está negando nada do que já estava devidamente assentado no tratado nicomaqueio até o livro VI, mas está salvaguardando a moralidade do RP (a qual não é garantida no modelo fim-meios) e chamando atenção para afirmações que parecem controversas no tratado em vista de lançar luz sobre elas. Uma das afirmações é de que nossas escolhas são em vista de (cf. III, 2-3), outra é de que as πράξεις, diferentemente das ποίησεις, devem ser escolhidas por si mesmas (cf. VI, 4-5), e outra, a qual já vimos em detalhes, é uma do livro II em que Aristóteles aponta as condições para se agir virtuosamente, condições essas que paradoxalmente exigem que a escolha seja feita por deliberação e que a ação escolhida o seja por si mesma. A solução às inconsistências destas afirmações, conforme Allan, é encontrada quando tomamos o conceito de escolha como sendo uma preferência desta ação àquela porque se trata de uma instância de um bom princípio, e não porque é um meio para um fim. E a tomada da escolha daquela forma só é possível, segundo o comentador, pela introdução no tratado nicomaqueio da doutrina do SP. Não fosse, portanto, essa doutrina nossas escolhas morais seriam sempre em vista de, e não por si mesmas, o que é claramente contrário ao que diz Aristóteles. Seguir um princípio bom seria, pois, no argumento de Allan, a única forma para se escolher uma ação por si mesma. E, nessa esteira, prudente seria aquele indivíduo capaz de coordenar suas escolhas deliberadas sempre consoante aos bons princípios da πόλις. A escolha do prudente conteria tanto valor intrínseco, porque jamais em dissonância com os bons princípios da comunidade política, quanto valor extrínseco, porque toda e qualquer escolha deliberada é sempre em vista de.

---

[45] Segundo Allan, "a análise da 'deliberação' em si mesma não é afetada por esta mudança [qual seja esta mudança: pela introdução do SP], pois o SP não traz consigo nenhuma nova explicação deste processo" (1955, p. 338).

Nessa esteira, embora pareça um pouco contra-intuitivo, os modelos fim-meios e regra-caso não seriam concorrentes no interior do tratado nicomaqueio, mas quase que complementares. Na verdade, o modelo regra-caso seria mais compreensivo que o fim-meios e, portanto, o abarcaria. Esta compreensividade do modelo regra-caso é alegada por R.-A. Gauthier, em seu monumental comentário a *EN* (1959), do qual é co-autor com J.-Y. Jolif, e em *La morale d'Aristote* (1958). Gauthier não vê nenhum problema em subsumirmos o raciocínio fim-meios ao regra-caso e aponta que entender o raciocínio regra-caso assimilando o fim-meios consiste no modo apropriado para compreendermos Aristóteles (1959, t. ii, p. 209s). O comentador francês inclusive se surpreende com o modo como Allan justapôs os dois modelos de raciocínio a partir da leitura do *MA* (cf.: 1959, t. ii, p. 209s; 1958, p. 42). Na concepção de Gauthier os dois modelos de raciocínio expressam aspectos complementares de um único processo de escolha: o modelo regra-caso (ou universal-particular), herdado de Platão pelo Estagirita, explica formalmente o valor da escolha e da ação, mas não sua motivação, *i.e.*, explica a ação do ponto de vista da causalidade formal, que apenas se conhece, mas não se exerce; e o modelo fim-meios, contributo genuinamente aristotélico, explica o aspecto volitivo, ou motor, da escolha e da ação, *i.e.*, explica a ação do ponto de vista da causalidade eficiente, que se exerce, tentando corrigir o intelectualismo da explicação de Platão[46], a qual não dava conta de explicar o caráter motor da decisão moral por não considerar o atrativo do fim e o desejo por este (1958, p. 42s).

No mesmo diapasão de Gauthier, C. Natali, em seu agudo estudo sobre o conceito de φρόνησις, *Saggezza di Aristotele* (1989), apontou que não há incompatibilidade entre os modelos fim-meios e regra-caso porque:

> […] a identificação de um fim no modelo (B) [fim-meios] é, em um certo sentido, a indicação de um universal, do qual os assim chamados "meios" são realizações particulares. E, vice-versa, no modelo (A) [regra-caso] a identificação de um caso particular do fim é equivalente a encontrar um modo de realizar o fim, expresso na premissa maior em forma universal através de δόξα + ὄρεξις, em relação a um único caso (2001, p. 72)[47].

Embora não veja incompatibilidade entre os dois tipos de modelos para o RP, o comentador italiano reconhece que os usos que o Estagirita faz dos modelos de raciocínio são diversos. Para Natali, o modelo regra-caso

---

[46] Cf.: "[…] a aplicação à ação do esquema meio-fim corresponde a um intenção tipicamente aristotélica: trata-se da reação contra o intelectualismo de Platão, excessivo a seus olhos" (Gauthier, 1958, p. 43).

[47] Todas as citações da obra *Saggezza di Aristotele* são feitas a partir de sua tradução para o inglês, cujo título é *The wisdom of Aristotle* (2001).

> […] é usado quando ele [Aristóteles] deseja expressar a "necessidade" ou, antes, a inevitabilidade que, dadas certas premissas, um certo tipo de ação deriva a partir delas; este modelo aparece nas explanações físico-psicológicas do movimento e da ação humana, e quando o tema da incontinência é discutido. [Já] o modelo (B) [fim-meios] está mais preocupado com a determinação dos "meios" e com o cálculo do resultado da ζήτησις do termo médio. Este modelo é usado como um ponto de partida quando exemplos úteis são dados para descrever a deliberação, a escolha e em geral as funções da φρόνησις. Este modelo está também presente naquelas passagens que se detêm principalmente na ação técnica, como no caso das ciências que não tem ἀκρίβεια e dão lugar à deliberação (2001, p. 72).

Outro contemporâneo de Allan, o comentador francês P. Aubenque, em *La prudence chez Aristote* (1963), repercutiu o trabalho de Allan em termos um pouco diferentes dos de Gauthier, sobretudo devido a querela que tinha com este sobre a prudência apreender fins ou meios, ou ser um tipo de razão menos ou mais modesta em seu escopo de atuação. Aubenque não concorda com o compreensivismo do modelo regra-caso por entender a prudência como um tipo de razão bastante modesta, *i.e.*, restrita ao tratamento dos meios, e sobretudo por ver no argumento de Allan uma grave inconsistência: não haveria o alegado alargamento da categoria de προαίρεσις do livro III para os livros VI e VII do tratado nicomaqueio, ou seja, a προαίρεσις não teria uma ampliação de seu escopo de atuação pelo fato de a prudência ser apresentada em VI como tratando também de universais; e isto, segundo Aubenque (1963, p. 141), por Allan estar descurando de olhar para a cronologia do tratado. Só haveria o suposto alargamento do conceito de escolha se os livros V, VI e VII da *EN* não fossem livros transpostos da antiga *EE*, de fundo reconhecidamente platônico e, portanto, não genuinamente aristotélico.

Destarte, para Aubenque, nem o alargamento do conceito de προαίρεσις e nem o compreensivismo do modelo regra-caso de raciocínio se justificariam dada a anterioridade cronológica dos livros VI e VII em relação ao livro III do tratado nicomaqueio. Não haveria intenção nenhuma por parte do Estagirita em ampliar a análise da escolha apresentada em III justamente por ter expresso em III seu pensamento último e mais original. Mas embora discorde do compreensivismo alegado por Gauthier, Aubenque concorda com a distinção estabelecida por este último de que enquanto o modelo regra-caso de raciocínio corresponde apenas à causalidade formal, o modelo fim-meios corresponde à causalidade eficiente (1963, p. 140). Do ponto de vista da eficiência da ação, nossas escolhas são resultado antes da descoberta do meio que conduz a realização do fim desejado do que da subsunção de um caso particular a uma regra universal (1963, p. 141). E, nessa esteira, a doutrina em torno do SP cumpre apenas o papel de apresentar sob forma inferencial o que foi decidido por deliberação.

Não obstante a razão aduzida por Aubenque contra Allan – a qual é pertinente dado o amplo reconhecimento da anterioridade da *EE* em relação à *EN* e sobre a transposição dos livros ter-se dado da *EE* à *EN*, e não o contrário – outras três razões poderiam ser aduzidas para suspeitarmos da tese de Allan acerca da introdução do SP no tratado nicomaqueio a fim de garantir que as escolhas morais passassem a se dar por si mesmas, e, logo, a serem continentes de valor moral, e não apenas em vista de. Primeira, não é preciso reivindicar a doutrina do SP para dirimir as aparentes inconsistências das afirmações de II, de III e de VI, pois vimos que outras razões podem ser aduzidas a fim de lançar luz sobre elas (*supra* 3.3). Segunda, o modelo de seguir uma regra não garante que uma ação seja escolhida por si mesma, afinal é plenamente possível, e talvez seja até mesmo muito comum, que pessoas escolham seguir bons princípios por fins outros, e não porque desejam segui-los por eles mesmos. Com efeito, segundo exemplifica J. Cooper, em *Reason and human good in Aristotle* (1975), em crítica a Allan, um comerciante que rigidamente adere a uma regra de honestidade somente porque este é um meio seguro para lucrar um regular e suficiente rendimento, certamente não vê qualquer coisa intrinsecamente boa em seus atos aparentemente justos; ao contrário, o comerciante adota esta regra apenas porque ela é um meio para certos fins que ele tem em vista, e nem a regra e nem as ações que ela impõe tem para ele qualquer valor outro do que o que ele confere na relação com os fins que tem em vista (1975, p. 03). E, finalmente, a terceira e última razão que leva-nos a suspeitar do motivo alegado por Allan à introdução do SP na *EN* é aduzida por D. Wiggins, em *Deliberation and practical reason* (1980). Segundo Wiggins, não só o esquema meios-para-um-fim não é incompatível com uma apresentação silogística, como Aristóteles usou um pelo outro sem parecer ter um como devendo substituir o outro em seu esquema de análise da ação (1980, p. 221-240). Ademais, nas passagens em que usa silogismos práticos o Estagirita nunca manifestou o sentimento de estar crucialmente alterando seu modo de examinar a questão prática (cf. ZINGANO, 2004, p. 100).

Destarte, Allan estaria errado em sua tese? É possível, pois uma série de razões (pertinentes) poderiam ser aduzidas contra ela. Não nos interessa diretamente aqui, no entanto, avaliar a validade do argumento de Allan, até porque é bem provável que seu argumento não resista a uma análise muito minuciosa, mas pôr em relevo o interesse pelo estudo do SP. Com a identificação da existência de dois modelos distintos para o RP, o fim-meios e o regra-caso, os estudos sobre o SP ganharam vigor e uma série de comentadores passaram a repercutir os trabalhos de Allan. E é justamente essa identificação de dois modelos diferentes para o RP que nos interessa aqui. É possível que o alargamento da

categoria de προαί ρεσις alegado por Allan não tenha ocorrido e mesmo que o modelo regra-caso não desempenhe um papel tão importante na ética aristotélica ao ponto de substituir o modelo fim-meios, mas é fato que no interior do tratado nicomaqueio o Estagirita trabalha ao mesmo tempo com dois modelos diferentes de RP, o deliberativo ou fim-meios – sobretudo em III, mas também em VI, quando caracteriza o φρό νιμος como εὖ βουλος, dada sua capacidade de bem deliberar, καλῶς βουλεύσασθαι (1140a25s), trata da εὐ βουλία (cap. 9) e aponta que a prudência versa sobre meios enquanto a virtude moral sobre os fins (1144a6-9; 1145a4-6) – e o silogístico ou regra-caso – em VI e VII, quando aponta que podemos errar tanto em relação ao universal quanto ao particular (1142a20-23), ao dizer que o νοῦ ς prático apreende a premissa particular ou menor (1143b2), quando explica o instante terminal do raciocínio do incontinente que embora saiba qual ação é devida é vencido pelo irromper de um apetite e de uma opinião que diz exatamente o oposto de sua resolução moral, e, portanto, erra ao agir (1147a25-b5)… –, e também é fato que estes dois modelos também aparecem na obra biológica *MA*, como apropriadamente observa Allan, ainda que por meios equivocados[48]:

> […] o SP pode tomar uma de duas formas, de acordo com o que é expresso na premissa maior, se uma regra ou um fim. […] Em alguns contextos, ações são subsumidas por intuição sob regras gerais e realizadas ou evitadas de acordo com elas […]. Em outros contextos diz-se ser uma característica distintiva dos SP o fato de eles partirem do anúncio de um fim […]. Uma ação particular é então realizada porque é um meio, ou o primeiro elo em uma cadeia de meios, que conduz ao fim. No *MA*, Aristóteles *começa* com um exemplo do primeiro tipo [modelo regra-caso], mas inclui em outros exemplos um do último tipo [modelo fim-meios] (1955, p. 336)[49].

O exemplo do primeiro tipo a que Allan se refere é o seguinte:

---

[48] Allan deduz a distinção entre os dois tipos de RP a partir de uma distinção estabelecida por Aristóteles no *MA* entre a "premissa do bem", que equivale à maior ou universal, e a "premissa do possível", equivalente à menor ou particular. Para Allan, no entanto, a distinção entre as premissas do bem e do possível diz respeito à distinção entre os raciocínios regra-caso e fim-meios. Este teria início com a premissa do possível e aquele com a premissa do bem (1955, p. 330s). Não há, no entanto, guarida textual para uma afirmação dessas. Entre os comentadores, vários dos que tratam do SP mencionam este equívoco cometido por Allan, Nussbaum (1978, p. 189), Hardie (1969, p. 248)…

[49] Entenda-se aqui a expressão SP em um sentido bastante laxo ou genérico, como, *e.g.*, RP, e não como sendo propriamente o modelo regra-caso. Com efeito, qualquer um dos dois modelos são passíveis de ser apresentados sob forma inferencial, e por isso é que Allan fala da existência de dois tipos de SP. Em um sentido estreito ou específico, no entanto, SP designa exclusivamente o modelo regra-caso de RP.

P1. Todo homem deve fazer caminhadas. (regra geral)

P2. Eu sou um homem. (constatação de algo via percepção)[50]

C. Logo, devo fazer uma caminhada imediatamente. (ação) – *MA* 7, 701a13s[51].

Já o exemplo do segundo tipo é este:

P1. Devo fazer algo bom. (anúncio de um fim)

P2. Uma casa é algo bom. (descoberta de um meio para um fim via deliberação)

C. Logo, devo fazer uma casa imediatamente. (ação, não neste exato instante, mas quando for oportuno realizá-la) – *MA* 7, 701a16s[52].

Posto isso, existem então dois modelos completamente distintos para o RP na ética aristotélica, e ter mostrado isso é o grande contributo que nos foi deixado por Allan. Destarte, o que nos interessa propriamente é entender que relação há entre estes dois tipos de RP. Esta é uma questão fundamental para ser respondida, visto que sua resposta figura como parte da resposta à pergunta sobre como se dá o RP. Mas a resposta à questão sobre que relação há entre os raciocínios fim-meios e regra-caso só será dada no final do próximo capítulo, visto que faltam elementos para se respondê-la agora. Precisamos ter uma melhor compreensão da doutrina do SP e devemos, sobretudo, ter bem claro qual o seu papel no *corpus aristotelicum*. Na sequência, forneceremos os elementos que faltam para respondermos a pergunta sobre que relação há entre os raciocínios fim-meios e regra-caso.

---

[50] Embora a constatação de P2 pareça um tanto sem sentido para ser feita por um ser humano, ela, segundo Gottlieb, se justifica porque Aristóteles está contrastando o comportamento humano ao de outros animais, uma vez que humano é o termo saliente (2006, p. 224). Conforme observa a comentadora tendo em mente a premissa maior do silogismo que aparece no *DA* III, 434a17s ("tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa"): "o tipo apropriado de comportamento corresponde ao tipo de criatura que se é" (2006, p. 224). Para Gottlieb, portanto, uma reconstrução mais plausível deste silogismo do *MA* deveria se referir à saúde do agente, como segue: "P1. Seres humanos saudáveis devem fazer caminhadas (nos momentos oportunos); P2. Eu sou um ser humano saudável (Este é o momento oportuno para uma caminhada); C. Logo, devo fazer uma caminhada (agora)" (2006, p. 224).

[51] Este exemplo é seguido imediatamente por outro muito semelhante, pois nada mais é do que a negação deste, e que também se enquadra no modelo regra-caso: P1. Nenhum homem deve fazer caminhada agora; P2. Eu sou um homem; C. Eu devo permanecer em repouso (*MA* 7, 701a14s).

[52] Este exemplo é seguido imediatamente por outro muito semelhante, também inválido no campo teórico e o qual igualmente se enquadra no modelo fim-meios: P1. Preciso de roupa; P2. Manto é roupa; C. Preciso de manto (*MA* 7, 701a17-20).

4.2 A doutrina do silogismo prático no *corpus aristotelicum*

Antes de expormos a doutrina do SP, precisamos fazer algumas observações preliminares. Primeira, por SP entendemos aqueles raciocínios denominados por Allan de regra-caso. Embora Aristóteles apresente o modelo fim-meios sob forma inferencial, dando exemplos de silogismos que se transpostos ao campo teórico seriam inválidos (cf.: ANSCOMBE, 1965, p. 152s; KENNY, 1966, p. 65-75), entendemos que a deliberação é irredutível a uma apresentação inferencial, por razões que enunciaremos mais tarde quando tratarmos do papel do SP. Assim sendo, tudo o que exporemos sobre a doutrina do SP concerne aos raciocínios que principiam com a enunciação de uma regra geral, ou de um bem que deve ser feito, o qual, na verdade, é equivalente a uma regra, e não com o anúncio de um fim a ser perseguido.

Segunda, existe uma dificuldade terminológica para tratarmos do tema do SP. Em geral, admite-se que o Estagirita nunca tenha falado explicitamente de um SP, e menos ainda usado a expressão SP (HARDIE, 1968, p. 228), e esta forma de pensar conduziu intérpretes de Aristóteles a afirmar que a expressão SP é fonte de confusão e que a teoria do SP trata-se de um dos áridos temas da ética aristotélica. Kenny, *e.g.*, critica quem pretende encontrar na expressão συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν, que aparece em *EN* VI, 12, 1144a31, uma referência explícita a uma estrutura lógica análoga à dos silogismos teoréticos (1979, p. 111s). Não muito diferentemente, Hardie observa que o uso do termo συλλογισμός na ética não designa mais do que um processo de raciocínio – não tendo, portanto, um sentido técnico propriamente dito – (1968, p. 243), opinião que é compartilhada por Natali (2001, p. 64). Já Nussbaum defende que quando Aristóteles se refere aos συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν os está pensando em analogia aos silogismos do campo teorético, e, segundo a comentadora, Aristóteles estaria fazendo uso do paralelo teorético-prático "não para construir uma ciência dedutiva da ética, mas para elucidar certas noções envolvidas na explanação da ação: o desejo de um fim, a compreensão de uma necessidade natural, o colocar-se a si próprio a agir" (1978, p. 184). E, nessa esteira, haveriam efetivamente, com todo o peso que o termo comporta, SP. De uma forma ou de outra, no entanto, a atribuição ao próprio Estagirita da expressão SP para explicar a ação é uma questão aberta. Todavia, isto não é obstáculo para que possamos reconhecer na obra aristotélica uma teoria do RP que corresponde a este nome.

Terceira, há uma série de dificuldades concernentes a presença da teoria do SP no *corpus aristotelicum*. De fato, não só não existe uma denominação explícita desta teoria,

como não é fácil percebê-la como uma teoria separada e independente, sobretudo devido ao modo fragmentado como Aristóteles a apresenta. Como já referimos esparsamente, a teoria do SP se encontra difusa em diferentes obras do Estagirita, além de na *EN* (em VI e VII), também no *MA* (no cap. 7) e no *DA* (em III, 11, 434a16-21), e onde se encontra aparece apenas como que em esboço. Ademais, como já notara Allan (1955, p. 325s), em cada uma destas obras a intenção de Aristóteles é distinta para recorrer ao uso da teoria do SP. No *MA* seu propósito é explicar o movimento dos animais, tanto racionais como irracionais, demonstrando os princípios gerais do movimento que foram descobertos na *Phys..* No *DA*, ao contrário, Aristóteles quer determinar qual a faculdade da alma que origina o movimento local. E na *EN* o que parece buscar o Estagirita é determinar o papel do desejo e da razão na ação, além de aplicar sua teoria para resolver algumas dificuldades concretas, como, *e.g.*, o problema da incontinência, ἀκρασία.

Quarta, há também uma dificuldade de ordem metodológica para compreendermos a teoria do SP: o estilo desigual do Estagirita ao tratar do tema. Duas são as fontes principais para se estudar o SP: uma é a teoria exposta e outra são os exemplos oferecidos por Aristóteles. O problema que ocorre, porém, é que por vezes o exemplo não coincide com a teoria, quando deveria coincidir, ou só coincide parcialmente com ela. Em resumo, encontramos no *corpus aristotelicum* muito mais exemplos de SP do que referências teóricas a eles. E, o que é pior, conforme notou A. Broadie (1974, p. 71), muitos desses exemplos parecem nem sempre corresponder adequadamente com a teoria.

Embora a alusão à teoria do SP em tão diferentes contextos e a falta de cuidado do Estagirita em coordenar os exemplos com a teoria pareçam ser obstáculos para tomarmo-la como um todo acabado e independente, entendemos que a teoria do SP trata-se antes de uma teoria apenas não devidamente explicitada, mas suposta e bem estabelecida, do que um mero recurso utilizado por Aristóteles para resolver problemas pontuais ou para explicitar os temas de que estava tratando em cada uma das obras onde aparecem SP. Com efeito, embora pareça um pouco confusa e de tratamento difícil, a doutrina do SP, conforme veremos, constitui-se em uma teoria bem acabada que explica o instante terminal do RP. Vejamos, na sequência, a apresentação da teoria como segue: i) estrutura do SP; ii) premissa universal; iii) premissa particular; e iv) conclusão.

4.2.1 Estrutura do silogismo prático

Brevemente, o SP pode ser definido como um raciocínio cuja conclusão é uma ação. Suas premissas são, tal como as do silogismo teórico, proposições, mas proposições, no entanto, concernentes à ação. Que o sejam, porém, não é uma característica exclusiva dos SP, pois também os teóricos podem se referir à ação. Deve residir, pois, em outro ponto a diferença fundamental entre os silogismos teóricos e práticos: na conclusão. Com efeito, enquanto esta nos teóricos é uma nova proposição ou um novo conhecimento, nos práticos ela é uma ação, uma πρᾶξις. O SP é, assim, uma das peças-chave na descrição da ação e sua presença é especialmente importante na *EN*, porque precisamente nele se encontra a explicação do instante terminal do RP e do início propriamente dito do agir moral.

Três passagens do *corpus aristotelicum* são fundamentais para compreendermos a estrutura do SP. Na passagem do *DA*, o Estagirita oferece uma explicação sobre a forma das premissas. E nas passagens do *MA* e da *EN*, Aristóteles explica que a conclusão do SP é uma ação (à diferença da conclusão do silogismo teorético, que é uma nova proposição), a qual se segue imediatamente das premissas. Vejamos as passagens:

> Uma premissa [ὑπόληψις] ou enunciado [λόγος] é universal [καθόλου], a outra trata do particular [καθ' ἕκαστα] (pois a primeira diz que tal tipo [C] de indivíduo deve fazer tal tipo [A] de coisa, e a segunda diz que isto agora é tal tipo [B] de coisa e eu sou tal tipo [D] de indivíduo (434a16-20)[53].

> Mas neste caso [no silogismo teorético] o fim é uma proposição especulativa [θεώρημα] […], enquanto aqui [no SP] a conclusão [συμπέρασμα] que resulta das duas premissas [δύο προτάσεων] é uma ação [πρᾶξις]. […] Agora que a ação é a conclusão é evidente (701a10-13.22s)[54].

> Uma opinião [δόξα] é universal [καθόλου]; a outra é sobre os particulares [καθ' ἕκαστά], os quais são controlados pela percepção [αἴσθησις]; e quando uma única opinião é formada a partir delas, a alma necessariamente afirma, em um caso, o que foi concluído, mas quando as opiniões são sobre coisas realizáveis, a alma age imediatamente. Se, *e.g.*, todo doce deve ser provado e isto, uma coisa particular, é doce, aquele que pode agir e não está impedido deve fazê-lo imediatamente (1147a25-31)[55].

---

[53] *DA* III, 11, 434a16-20: "ἐρεῖ δ' ἡ μὲν γὰρ καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε)".

[54] *MA* 7, 701a10-13.22s: "ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος […], ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις […].ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα […]".

[55] *EN* VII, 3, 1147a25-31: "ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπεραινθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς· οἷον, εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν".

Com base nas passagens, a estrutura do SP pode ser esquematizada como segue:

Premissa Universal:	Toda ação de tipo A é um dever (ou um bem) [para um tipo C de indivíduo].
Premissa Particular:	Esta ação B é uma ação de tipo A [e D é um indivíduo do tipo C].
Conclusão:	Ação B [realizada agora pelo indivíduo D].

Figura (σχῆμα) e modo (τρόποι) do silogismo: Primeira Figura; Modo AII (dArII); AaB & BiC → AiC[56].

Este mesmo silogismo pode também aparecer em uma versão negativa, variando, pois, quanto à qualidade.

Premissa Universal:	Nenhuma ação de tipo A é um dever (ou um bem) ou Toda ação de tipo A é proibida (ou é um mal) [para um tipo C de indivíduo].
Premissa Particular:	Esta ação B é uma ação de tipo A [e D é um indivíduo do tipo C].
Conclusão:	Omissão da Ação B [realizada agora pelo indivíduo D].

Figura (σχῆμα) e modo (τρόποι) do silogismo: Primeira Figura; Modo EIO (fErIO); AeB & BiC → AoC[57].

Antes de analisarmos em separado cada uma das partes do SP devemos fazer duas breves observações, uma sobre o modo como esquematizamos a estrutura silogística e outra de ordem terminológica. Primeira, optamos por colocar entre colchetes as especificações pessoais que aparecem na explicação do *DA*, por seu caráter não essencial e, portanto, prescindível para dar conta da estrutura propriamente dita do SP. Estas especificações nem sempre aparecem quando Aristóteles trata dos SP, mas sempre que aparecem – caso do *DA*, que tem o exemplo mais claro acerca da forma do SP, e do *MA*, que apresenta dois exemplos de silogismos que realçam antes as especificações pessoais do que a descoberta da ação a ser feita[58] – elas visam a restringir a extensão da premissa a

---

[56] Trata-se de um silogismo da Primeira Figura devido, é claro, a posição ocupada pelo termo médio (μέσον ὅρον): sujeito da premissa universal e predicado da particular (cf. HARDIE, 1968, p. 240). E trata-se de um silogismo do modo AII porque temos: uma proposição afirmativa universal na premissa universal, A; uma proposição afirmativa particular na particular, I; e uma proposição afirmativa particular na conclusão, I. Obviamente que a conclusão não se trata de uma nova proposição, mas de uma ação; no entanto, como veremos, nada oblitera que convivam juntas uma conclusão teórica, do tipo "Esta ação B é um dever", e outra prática, que é a ação propriamente dita. Estamos pensando o SP nos moldes do teórico e, por consequência, existirão algumas diferenças, sobretudo em relação à conclusão e em relação ao fato de o SP na verdade contar na premissa particular com uma afirmação indefinida ou singular, e não particular, o que nos leva, estando em questão o SP, a tratarmos uma afirmação indefinida ou singular *qua* particular.

[57] Trata-se de um silogismo da Primeira Figura tal como o anterior e devido à mesma razão. E trata-se de um silogismo do modo EIO porque temos: uma proposição negativa universal na premissa universal, E; uma proposição afirmativa particular na particular, I; e uma proposição negativa particular na conclusão, I (oportunamente daremos uma breve palavra a respeito das conclusões negativas ou omissões).

[58] Os exemplos são os seguintes: "P1. Todo homem deve fazer caminhadas; P2. Eu sou um homem; C. Logo, devo fazer uma caminhada imediatamente."; "P1. Nenhum homem deve fazer caminhada agora; P2. Eu sou um homem; C. Eu devo permanecer em repouso" (*MA* 7, 701a13-15). Bem entendido, no entanto, a especificação aqui oferecida nada tem de restritiva, pois se estende a todos os seres humanos.

certos agentes. Não havendo, porém, nenhuma especificação pessoal, subentende-se que a ação não se restringe a nenhum tipo de ser humano e, portanto, estende-se a todos.

Segunda, o Estagirita não se refere às premissas do SP exatamente do mesmo modo como se refere às do teórico. Aristóteles não usa os termos πρώτε, maior, e δευτέρα, menor, para denominá-las, mas os termos καθόλου, universal, à premissa correspondente a maior, e καθ' ἕ καστα ou κατὰ μέρος, particular, à correspondente a menor. Uma variante da denominação premissa universal é a denominação premissa do bem, πρότασις ἀ γατοῦ , e da particular, premissa do possível, πρότασις δυνατοῦ . Esta forma variante para denominar as premissas universal e particular aparece no *MA* 7, 701a23-23 e quer significar que o que é enunciado na universal é sempre algo de bom, algo que conta à εὐ δαιμονί α, e que o que é enunciado na particular trata-se do possível ou viável de ser feito aqui e agora não só como meio para um fim, mas, sobretudo, como instância da resolução moral que se adota como regra de conduta ao cabo de uma deliberação.

4.2.2 Premissa universal

A premissa universal é uma proposição que apresenta um sujeito universal que é valorado positiva ou negativamente. A premissa universal enuncia que um determinado tipo de ação deve ser realizado ou é digno de sê-lo, ou, de outra parte, que não deve ser realizado ou não é digno de sê-lo. Desta valoração deriva um caráter deôntico (imperativo ou proibitivo), o qual é manifesto, sobretudo, devido ao uso da palavra δεῖ (que designa dever ou obrigação) no *DA* quando da apresentação da premissa universal[59], e o qual não conflita em nada com o fato de a própria premissa também ser denominada de premissa do bem, visto que a busca do bem (ἀ γαθόν), ou mesmo do nobre (καλόν), passa pela realização do devido, e, portanto, δεῖ e ἀ γαθόν são termos quase sinônimos e podem ser perfeitamente substituídos um pelo outro, conforme sugere Natali: "este δεῖ pode facilmente ser substituído pela afirmação de que fazer determinada coisa é ἀ γαθόν, ou καλόν […]" (2001, p. 70).

Além do caráter deôntico, outra característica igualmente marcante da premissa universal é justamente sua universalidade. A universalidade é um requisito necessário para

[59] Seguimos aqui a opinião corrente dos comentadores sobre a premissa universal, qual seja, que ela trata-se de um imperativo e apresenta, pois, um caráter deôntico, o qual é sugerido sobretudo pelo uso da palavra δεῖ . Natali, no entanto, é reticente quanto a esse modo de interpretar a premissa universal. Para o comentador italiano, a palavra δεῖ foi usada provavelmente apenas para indicar um comportamento apropriado a ser realizado (2001, p. 69s).

que a premissa possa cumprir a função de maior no silogismo da ação. Com efeito, a premissa maior do silogismo deve ser universal, e não só em um sentido laxo, *i.e.*, de forma que o sujeito é tomado universal ou coletivamente, mas também em um sentido estrito: no sentido de que o predicado se diz da totalidade do sujeito, extensiva e intensivamente. Referido a uma proposição, o universal é definido, na *APo*, como um atributo que pertence a toda instância de seu objeto (I, 4, 73b26). Portanto, no SP, cujo conteúdo proposicional se refere à πρᾶξις, a premissa universal será aquela que atribui a todo um tipo de ação, a toda instância de seu objeto, conforme à passagem, uma valoração prática, um atributo. Vejamos rapidamente os dois elementos presentes nesta definição: o sujeito da premissa universal e o seu atributo, o predicado da proposição.

O sujeito da premissa universal do SP, ou ainda, o termo médio (pois podemos tomar os SP como sendo da primeira figura), trata-se sempre de um tipo de ação, quantificada universalmente. Em nenhum caso o termo sujeito será uma ação concreta ou singular (como, *e.g.*, "esta ação") ou uma classe de ações tomadas de forma particular (como, *e.g.*, "algumas ações de tal tipo"), mas sempre uma ação de tipo tal tomada como universal e abstrata em sua totalidade, uma vez que a predicação da ação concerne a toda a extensão do sujeito, e não a um elemento específico ou a alguns elementos particulares.

Não obstante, além das ações terem de ser universais e abstratas, elas por si mesmas, *i.e.*, essencialmente, devem concernir a um fim. Diferentemente de ações classificadas como "ações realizadas por mim", "ações realizadas ontem" ou "ações realizadas em tal local", as ações tomadas como termo médio do SP não concernem a um tipo acidental de ações, como as apontadas, mas a um tipo essencial de ações que têm como objeto um fim. E isto porque o que realmente diferencia uma ação de outra não é quem a realizou e tampouco quando e onde tal ação foi realizada. Estas não passam de características acidentais de uma ação. O que diferencia uma ação de outra é o objeto, o fim, ao qual ela se refere, e é esta referência a um fim, que diferencia a ação em termos de essência, e não de acidente, que possibilita tomar uma ação como universal e abstrata. Do contrário, ou seja, não se conseguindo estabelecer uma ação como universal, porque se trata de uma ação específica ou porque concerne a algo meramente acidental, torna-se impossível o estabelecimento da premissa maior do SP. Assim sendo, exemplos válidos de sujeitos à premissa universal do SP seriam os atos de abstenção de comida ou bebida, os de praticar caminhadas, os de ajudar o próximo e, inclusive, sob, no entanto, interdição absoluta, os atos de assassinar, trair e roubar.

Já o termo predicado da premissa universal do SP nada mais é do que a predicação que se atribui às ações que acabamos de tratar. Como já referimos, o predicado da premissa universal tem sempre um conteúdo valorativo, *i.e.*, o que se diz do tipo de ação em questão é que é digno, ou não (no caso de uma proibição), de ser realizado. Esta valoração, por sua vez, pode assumir duas formas diferentes: às vezes a premissa universal pode se apresentar como um juízo de dever, afirmando que determinado tipo de ação deve (ou não deve) ser realizado por tal tipo de ser humano ou por todos os seres humanos (caso não haja uma especificação pessoal), e outras vezes como um enunciado de um bem, afirmando que tal tipo de ação é boa ou adequada (ou então má ou inadequada) a tal tipo de ser humano ou a todos os seres humanos. Isto não quer dizer que existam dois diferentes tipos de silogismo como sugeriu Allan (1955, p. 336) confrontando os modelos fim-meios e regra-caso de RP; de fato existem dois modelos de raciocínio (e com eles nos ocuparemos mais adiante), mas não dois modelos diferentes de silogismo consoante à diferença entre uma premissa que enuncia um dever e outra que enuncia um bem. E isto se justifica por duas razões fundamentais. Primeira, um e outro tipo de enunciado concernem a uma mesma realidade. O caráter deôntico ou de regra da premissa universal não deve ser entendido como radicalmente distinto do juízo de bem, pois para o Estagirita dever-ser e ser indissociam-se e, inclusive, aquele deriva deste, como aponta Aubenque (no artigo *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*):

> O axiológico deriva sempre, portanto, do ontológico. Expresso em grego antigo: o νόμος verdadeiro é aquele que se funda na φύσις. E este seria o lugar para assinalar que, na oposição entre νόμος e φύσις nenhum grego tomou partido pelo νόμος contra a φύσις e sequer teve a intenção de tornar o νόμος independente dela ao ponto de poder encontrar justificação em si próprio (1978, p. 45-57, *apud* SALGADO, 2004, p. 61).

E, segunda razão, porque em nada a premissa universal do SP que enuncia um bem se aparenta à postulação do fim que é objeto de desejo no raciocínio fim-meios, uma vez que nem precisamos entender a premissa universal como continente de um desiderato, ainda que enuncie um bem, coisa que necessariamente ocorre na postulação do fim que dará início a deliberação, e nem a postulação do fim no raciocínio fim-meios preenche os requisitos que uma proposição deve preencher para cumprir o papel de maior em um silogismo, pois no raciocínio fim-meios o bem é tomado particularmente por uma pessoa determinada, e não por tal tipo de pessoa ou por todas as pessoas, e é tomado como atributo de nenhum sujeito. Com efeito, para haver uma identificação entre a premissa

universal do SP e a postulação de um fim seria necessário tanto que desejássemos o que a premissa universal enuncia, como sugere Allan (1955, p. 332), o que não necessariamente é preciso ocorrer para realizarmos uma dedução prática[60], quanto que a postulação do fim cumprisse os requisitos necessários para figurar como premissa maior no SP.

4.2.3 Premissa particular

A premissa particular do SP é um juízo particular que enuncia uma ação específica, imediatamente ao meu alcance, a qual se inclui na categoria de atos apresentada na premissa universal. Tal como esta, a premissa particular também pode vir acompanhada de sua própria especificação pessoal indicando determinado indivíduo como pertencente à classe de indivíduos que a especificação da premissa universal indica.

O sujeito da premissa particular, ou ainda, o termo menor do SP, é sempre uma ação específica, singular e concreta, a qual, por sua vez, é identificada pelo agente moral via αἴσθησις, percepção (propriamente sensível). Diferentemente da premissa universal que é acessada via processo indutivo pelo νοῦς prático a partir do reconhecimento dos particulares os quais, por seu turno, fazem com que o agente revise suas regras morais (resultantes de deliberações prévias) até chegar a regra devida para o momento, a premissa particular é estabelecida através da percepção das circunstâncias, como anota o Estagirita em uma passagem do livro VII do tratado nicomaqueio: "a outra [opinião] é sobre os particulares [καθ' ἕκαστά], os quais são controlados pela percepção [αἴσθησις]" (1147a25s). No entanto, este ponto não é pacífico, pois em uma passagem do livro VI Aristóteles aponta que é o νοῦς prático que apreende a outra premissa, ἑτέρας προτάσεως, a menor, e que ele se identifica com a αἴσθησις (1143b3-5). Ademais, no tratado *MA*, o Estagirita afirma que o reconhecimento dos particulares que permite o estabelecimento da premissa particular pode ser estabelecido pela αἴσθησις, pelo νοῦς ou pela chamada φαντασία, imaginação (701a29-32), que se trata de uma capacidade κριτικά, uma capacidade de fazer distinções

[60] Podemos justificar essa posição apresentando duas razões. Primeira, o desejo, ainda que de certa forma presente no enunciado da premissa universal, afinal esta trata-se da própria προαίρεσις, que é um desejo deliberado, não desempenha nenhum papel determinante no instante final do RP. Segunda, a passagem que aponta a presença do desejo na premissa universal, qual seja *EN* VI, 2, 1139a35s ("o pensamento (διανοίας) por si nada move, só pode fazê-lo o pensamento prático que visa a um fim qualquer"), reivindicada por quem defende esta tese, na verdade refere-se ao modelo deliberativo de raciocínio, que, sim, trabalha com o desejo, e não ao silogístico-prático. Nada, pois, torna necessário o desejo pelo que é enunciado na premissa universal. Se ela se trata da própria προαίρεσις ela já é um desejo, e não precisamos desejar o que já é fruto de um desejo. O instante do silogizar prático é o instante final de um raciocínio e de um movimento já postos em curso, e não o instante em que é preciso que o desejo venha a atuar. Este instante é o da deliberação, e não o da aplicação da resolução moral a qual cheguei após ter deliberado.

(cf. 700b19-22). O próprio *MA*, contudo, parece prover a solução para esta dúvida, pois nele o Estagirita fala da αἴσθησις, do νοῦς e da φαντασία como sendo qualquer uma dessas capacidades ou faculdades (sozinha) capaz de fazer o reconhecimento dos particulares e estabelecer a premissa particular. E isto pode ser verificado através da seguinte passagem:

> Pois se uma criatura está realmente usando percepção [αἰσθήσει] ou imaginação [φαντασία] ou razão intuitiva [νῷ] em direção a coisa por causa da qual [*i.e.*, em direção ao objeto que é tido em vista, o bem que é enunciado na premissa universal e que é causa teleológica da ação], ele faz imediatamente o que deseja. Pois a atividade do desejo toma o lugar de questionamento ou pensamento. "Tenho que beber", diz o desejo. "Aqui está a bebida", diz a percepção, a imaginação ou a razão intuitiva. E imediatamente ele bebe. Este é então o modo como os animais são impelidos a moverem-se e a agir: a razão imediata para o movimento é o desejo, e este se alcança ou através da percepção ou através imaginação ou através da razão intuitiva (701a29-36)[61].

De forma, portanto, simplificada e resumida podemos dizer que a premissa particular é estabelecida via percepção, pois é isso que é-nos dito por Aristóteles quando trata do SP no contexto ético. No entanto, explicando-se o estabelecimento da premissa particular de forma mais detida e completa, e, portanto, levando em conta também o contexto de explicação do movimento, devemos dizer que o reconhecimento do caso concreto pode ser realizado por meio ou da αἴσθησις, ou da φαντασία ou do νοῦς.

A ação descoberta via percepção pelo agente, (ação) a qual é sujeito da premissa particular, é sempre uma ação que se coloca para o agente como possível de ser realizada e, não só isso, deve ser uma ação tal que esteja inclusa em pelo menos alguma parte da extensão do termo médio do SP.

Já o termo predicado da premissa particular trata-se, evidentemente, do próprio termo médio do silogismo: é um tipo de ação digna (por ser devida ou boa) de ser realizada. E novamente aparece no SP a carga valorativa, desta feita, no entanto, valorando uma ação específica e concreta a qual se inclui na classe das ações que são dignas de serem feitas.

Quanto à especificação pessoal, esta também deve aparecer na premissa particular. Geralmente a especificação pessoal na premissa particular virá na primeira pessoa, pois sou eu quem me incluo na classe dos indivíduos que realizam tal tipo de ação ou, não havendo especificação na universal, sou eu quem me incluo entre todos os seres humanos, mas nada impede que ocorra, *e.g.*, em terceira pessoa se, porventura, estivermos

---

[61] *MA* 7, 701a29-36: "ὅταν ἐνεργήσῃ γὰρ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται, εὐθὺς ποιεῖ. ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμια λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει. οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῷα ὁρμῶσι, τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τῆς κινήσεος ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως".

descrevendo ou avaliando a ação de outra pessoa. Finalmente, a especificação pessoal pode vir tanto como um complemento após o sujeito e o predicado da premissa particular, como apresentamos no esquema acima, quanto através de uma outra premissa particular.

Antes de mais nada sobre a premissa particular, uma característica importante dela, notada por Cooper, deve ser apresentada: o fato de ela invariavelmente conter pronomes pessoais (correspondentes obviamente a especificação pessoal) e demonstrativos, como, *e.g.*, τόδε ou τοδί (este/a, isto). Segundo Cooper, "a premissa menor registra por meio de pronomes demonstrativos e pronomes pessoais o fato de que pessoas ou objetos dos tipos especificados na maior estão presentes" (1975, p. 26). Com efeito, uma vez que a ação versa sobre o que ocorre aqui e agora, ela tem de ser expressa pelo agente em termos que reconstituam o instante da ação. A verbalização quando do instante da ação não ocorre com o agente dizendo para si mesmo "a carne de frango é leve", pois ele está apenas enumerando uma das carnes que são leves (ao cabo de uma investigação sobre quais carnes são leves), mas quando ele diz "*esta* carne aqui é leve", pois ele está indicando que *esta* carne da vez é leve. *Esta* carne, não necessariamente é frango, pode ser mesmo a de rês, identificada como leve em meio a um banquete de carne de cordeiro. E por isso é que o pronome demonstrativo é importante, ele identifica esta carne aqui, que dadas as circunstâncias é leve. Talvez pareça um pouco excessivo, mas certamente essa característica dos SP é fundamental para identificarmos quais silogismos dos apresentados pelo Estagirita são realmente SP. O das carnes leves não é, o da água pesada é, os do doce e da comida seca, que aparecem em *EN* VII são, os da caminhada que aparecem no *MA* são e os do manto e da casa, também do *MA*, não o são. Mas isso aparecerá mais adiante.

4.2.4 Conclusão

Das partes que compõem a estrutura do SP, a conclusão é certamente uma das mais complexas. Apontamos no esquema da seção 4.2.1 que a conclusão do SP trata-se de uma ação, seguindo passagens do *MA* (7, 701a10-13.22s) e da *EN* (VII, 3, 1147a25-31) muito explícitas sobre este ponto, e que é fundamentalmente isso que o diferencia do silogismo teórico, o qual, ao contrário, tem como conclusão uma nova proposição. Contudo, este não é um ponto pacífico entre os comentadores de Aristóteles. Analisando a literatura acerca do SP identificamos, conforme Natali (2001, p. 93; cf. SALGADO, 2004, p. 69s), a existência de duas teses sobre a conclusão: i) a tese forte, que afirma ser a conclusão uma ação, e que tem como defensores um pequeno grupo de comentadores – Cooper,

Anscombe, Wiggins, Santas, Natali –, os quais, segundo Nussbaum (1978, p. 186), que se inclui neste grupo, são exceção à tendência de minimizar a literalidade do texto, quando este aponta que a conclusão é uma ação, e, portanto, tomar a conclusão apenas como uma proposição ou como uma intenção; e ii) a tese fraca, que afirma não ser a conclusão uma ação, mas ou ii.a) uma intenção de agir ou ii.b) uma proposição que descreve uma ação, afinal, como aponta Modrak, se o SP é um processo intelectual, sua conclusão terá de ser um ato do intelecto, a partir do qual, mais tarde, uma ação pode resultar (1976, p. 380, *apud* NATALI, 2001, p. 93, 212). Embora subscrevamos a tese forte, como já ficou claro desde quando enunciamos o esquema do SP, gostaríamos de apontar rapidamente como se articula a defesa da tese fraca, bem como sua justificativa. Em um segundo momento, tentaremos mostrar que a justificativa da tese fraca não se sustenta e que a melhor forma de compreendermos a conclusão do SP prático é tomando-a como uma ação, ainda que tal ação jamais venha desacompanhada de uma proposição que a descreva.

Uma parte dos comentadores que professam a tese fraca encontram apoio textual para defender que a conclusão não é uma ação, mas uma intenção de agir, na cláusula que o Estagirita estabelece de que a ação se segue das premissas se não há nada que impeça o agente de realizá-la – "se, *e.g.*, todo doce deve ser provado e isto, uma coisa particular, é doce, aquele que pode agir e não está impedido deve fazê-lo imediatamente" (*EN* VII, 3, 1147a29-31; cf. *MA* 7, 701a15s). Pois se algo pode impedir que a conclusão seja uma ação, então nem todos os silogismos têm como conclusão uma ação. Resta, pois, nestes casos, a mera intenção, não levado a cabo, o que quer dizer que o SP só alcança necessariamente a intenção, mas não a ação. Um SP, segundo esta versão da tese fraca, não conclui em uma ação determinada, mas em uma resolução, cuja ação consequente pode ser posteriormente abortada por intervenção interna ou externa. Assim sendo, uma adequada interpretação que considere que a conclusão é uma ação deverá dar conta da cláusula aristotélica que aponta que a ação só se segue às premissas no caso de não haver nenhum tipo de impedimento. De outra parte, no entanto, se quem defende a tese forte deve dar conta da cláusula aristotélica, quem defende a tese fraca deve explicar porque o Estagirita afirma por três vezes de forma bastante explícita no *MA* e na *EN* que a conclusão do SP é uma ação. Na verdade, as explicações de quem professa a tese fraca resumem-se em desviar da literalidade do texto, conforme aponta Nussbaum (1978, p. 186) criticando a estratégia de defesa da tese, e em apontar que Aristóteles está usando uma expressão meramente metafórica, como o faz Kenny (1979, p. 161) defendendo a tese.

Diferentemente da versão que considera a conclusão do SP uma mera intenção de agir, a outra versão da tese fraca entende que em vez de uma ação a conclusão do silogismo é uma proposição que descreve uma ação, cuja realização se deve a fatores externos do silogismo, como anotam Kenny (1966, p. 182; 1979, p. 143) e Mele (1981, p. 297, *apud* NATALI, 2001, p. 93, 212). Conforme esta versão da tese fraca, o SP contribuiria à produção da ação apenas no sentido de convidar ou entusiasmar o agente a realizá-la. O apoio textual invocado à defesa desta tese é uma afirmação problemática de um exemplo do *MA* em que o Estagirita aponta que a conclusão é uma proposição para afirmar, na sequência, que esta é uma ação: "e a conclusão [καὶ τὸ συμπέρασμα] 'devo fazer um manto' [τὸ ἱμάτιον ποιητέον] é uma ação [πρᾶξίς ἐστιν]" (701a19s). Mas é evidente que esta interpretação contraria a muitas outras passagens do *corpus*, pois Aristóteles não se refere a dois momentos conclusivos, a uma proposição e a uma ação, mas somente a um momento, a uma ação. Ademais, esta postura implicaria que não há diferença nenhuma entre o SP e o teórico, a não ser de conteúdo, o que, por conseguinte, implica uma dissolução do SP. E, finalmente, o silogismo do manto, assim como o da casa, não serve como base para fundamentar uma concepção de SP, pois não se trata de um SP, mas, antes, de uma mera apresentação inferencial do ato de pesar razões, da deliberação, e por isso é que sua conclusão não é propriamente uma ação, mas apenas uma resolução ou uma intenção de agir.

A justificativa de fundo, no entanto, à defesa de qualquer uma das duas versões da tese fraca reside fundamentalmente no problema da incontinência, ἀκρασία. Com efeito, se nossos raciocínios práticos concluíssem sempre nas ações correspondentes, a tese aristotélica não necessitaria alternativas. Os problemas, porém, surgem do fato de que nem sempre nossos raciocínios concluem em ações consequentes, uma vez que podem vir a surgir do fenômeno da incontinência. Neste sentido, a posição concernente à natureza do SP está diretamente relacionada com a posição concernente ao problema da incontinência.

Mas é precisamente esta dificuldade que o Estagirita trata de resolver com seu tratamento da incontinência. O fato de nossos raciocínios nem sempre concluírem em ações consequentes é parte do problema da incontinência, e não parte da solução (cf. SALGADO, 2004, p. 70). Se os SP concluíssem em uma mera resolução ou em uma proposição, e, portanto, fosse necessário outro fator que convertesse essa resolução ou proposição em ação, não teríamos feito mais do que deslocar o problema, mas em absoluto o haveríamos resolvido.

Mas embora sejamos simpáticos à tese forte, sobretudo por entendermos que o fenômeno da incontinência não figura como um obstáculo à tese e por concebermos que o fato de a conclusão ser uma ação é o que fundamentalmente diferencia o SP do teórico (pois do contrário aquele seria apenas uma espécie deste e Aristóteles não falaria em tipos diferentes de raciocínio como o faz no *MA* 7, 701a8-12), sua aceitação não é isenta de dificuldade. Uma delas é como o agente faz para saber se sua ação é boa ou má, uma vez que do conhecimento da premissa universal (que diz "ações do tipo A devem ser praticadas") e da particular (que diz "esta ação B é uma ação do tipo A") não se segue um outro conhecimento (que diga "esta ação B deve ser feita"), mas apenas uma ação ("ação B"). Destarte, nunca se tem como saber se esta ação concreta é boa ou má, posto que o agente não conhece (mas só executa) a própria conclusão de seu SP. Frente a isso, seria a ação a única conclusão do SP ou poderia a ação coexistir com uma conclusão teórica, com uma proposição que enunciasse a própria ação? E, caso esta última alternativa seja possível, que relação haveria entre as duas conclusões? Em resposta, podemos dizer que é possível a coexistência de uma conclusão de natureza teórica, uma proposição que enuncia uma ação específica como devida, e outra de natureza prática, a ação propriamente dita, dado que seria absurdo supor que o agente desconheceria a própria ação a qual realiza. Se um agente tem como premissas de seu raciocínio que "Todo homem deve ajudar seus amigos" e que "Ele é um homem e que Sócrates é seu amigo", porventura ele se colocaria imediatamente após ter estabelecido a premissa particular a ajudar Sócrates ignorando o que faz? Obviamente que não, pois antes de se pôr a ajudar seu amigo ele estabelece uma proposição que diz "Devo ajudar Sócrates". Mas se o agente do exemplo não conhecesse essa proposição deveríamos supor justamente que ele se poria a agir desconhecendo o que faz. E isso tudo leva-nos, pois, a supor que além da conclusão prática existe também uma conclusão de natureza teórica no SP.

Dois comentadores de Aristóteles, Natali e Nussbaum, apontam ao tratarem da conclusão do SP algo que se assemelha ao que estamos propondo aqui. Ambos, cada um a seu modo, apontam que o mais importante na conclusão do SP é, obviamente, a ação mesma, mas anotam que a ação a ser realizada pode perfeitamente ser verbalizada pelo agente, ou seja, pode ser descrita, enunciada ou mesmo anunciada pelo agente. Natali, *e.g.*, afirma que embora seja a ação o essencial da conclusão do SP, nada exclui a possibilidade de verbalização da ação, *i.e.*, do estabelecimento de uma proposição de natureza teórica enunciado-a:

> […] não é estranho afirmar que a conclusão do SP é uma ação, e não uma proposição. Isto de forma alguma exclui a possibilidade de que a ação possa ser verbalizada, como faz um homem faminto quando, abocanhando sua comida, murmura para si: "Agora eu vou comer você!". Mas a verbalização não é essencial; é a ação que é essencial (2001, p. 92).

Já Nussbaum aponta o seguinte: "De fato, um agente humano deve verbalizar sua conclusão; ele deve expressar seu desejo e também sua opinião em palavras. Mas isto não vai alterar de forma alguma nossa explicação de seu comportamento" (1978, p. 186).

Mas haverá guarida textual para defendermos a tese forte nos moldes a pouco descritos? Acreditamos que uma passagem do tratado nicomaqueio, a qual já vimos *en passant*, é capaz de vir a confirmar a suposição de que devemos entender a tese forte à parte do exclusivismo que ela aparentemente sugere, *i.e.*, de forma que a ação não seja exclusivamente uma ação, mas que seja uma ação acompanhada de uma proposição. A passagem é a seguinte:

> Uma opinião [δόξα] é universal [καθόλου]; a outra é sobre os particulares [καθ' ἕ καστά], os quais são controlados pela percepção [αἴ σθησις]; e quando uma única opinião é formada a partir delas, a alma necessariamente afirma, em um caso, o que foi concluído, mas quando as opiniões são sobre coisas realizáveis, a alma age imediatamente (1147a25-28).

Esta passagem pode ser entendida de duas formas. Uma é a seguinte: quando se combinam as duas premissas ou opiniões a alma afirma, em qualquer caso (prático ou teórico), a conclusão e, se forem premissas práticas, a alma também realiza a ação correspondente. Esta forma de entender a passagem aponta para um inclusivismo da tese forte e é sugerida particularmente pela tradução de Rackham da *EN*, que aponta explicitamente que em sendo o caso de premissas práticas, a alma imediatamente realiza o que foi afirmado na conclusão teórica (1934, p. 391)[62]. Outra forma de entender a passagem é esta: se as premissas ou opiniões que se combinam são teóricas, a conclusão afirmada pela alma é teórica, mas se as premissas são práticas, então a alma chega a uma conclusão prática, a ação propriamente dita, e, por isso, põe-se a realizar a ação imediatamente. Como se pode ver, diferentemente da outra forma de compreender a passagem, esta aponta para uma leitura exclusivista da tese forte e coloca-nos diante da dificuldade que já enunciamos antes: de que o agente se poria a agir desconhecendo sua própria ação.

---

[62] Eis a tradução oferecida por Rackham: "In a practical syllogism, the major premise is an opinion, while the minor premise deals with particular things, which are the province of perception. Now when the two premises are combined, just as in theoretic reasoning the mind is compelled to affirm the resulting conclusion, so in the case of practical premises you are forced at once to do it".

As duas formas de leitura da passagem são possíveis, mas, evidentemente, acreditamos, seguindo a interpretação oferecida por Hardie (1971, p. 92), que a forma mais acertada de entendê-la é a primeira, segundo a qual o SP apresenta além de sua específica conclusão prática, que é uma ação, também uma conclusão de natureza teórica.

De uma forma ou de outra, no entanto, a passagem não é inequívoca, e por isso gostaríamos de invocar mais uma passagem, desta vez do *MA*, em que o Estagirita sugere que existam duas espécies de conclusões. Esta, ao contrário da passagem da *EN*, parece-nos bem mais explícita e certamente é capaz de confirmar a suposição de que a conclusão do SP trata-se de uma proposição seguida de ação: "[…] é quase simultaneamente que a criatura pensa que deve se mover para frente e se move, a menos que algo a impeça" – "διὰ τοῦ το δ' ἅ μα ὡς εἰ πεῖ ν νοεῖ ὅ τι πορευτέον καὶ πορεύεται, ἂ ν μή τι ἐ μποδίζῃ ἕ τερον" (702a15-17). Com efeito, Aristóteles nesta passagem não só aponta que há duas conclusões, a teórica, que é o pensamento de se mover para frente, e a prática, que é o ato mesmo de se mover para frente não havendo impedimento algum, quanto explica muito bem de que modo uma conclusão se relaciona com a outra. Até o momento, apenas supúnhamos que a conclusão prática relacionava-se com a teórica seguindo-a e, certamente, de forma rápida e imediata, para não dizermos quase que simultânea, mas agora temos dito verbalmente que é precisamente da forma como era suposto que se dá a conclusão do SP. A conclusão do SP trata-se, portanto, efetivamente de uma ação, o que quer dizer que a tese forte sustenta-se em detrimento da fraca. Entretanto, que seja uma ação, não quer dizer que o seja sozinha, porque não haveria sentido algum em dizer que alguém age não sabendo o que faz, mas que seja uma ação precedida por uma conclusão de ordem teórica.

Mas antes de mais nada sobre a conclusão do SP, vejamos rapidamente uma questão última. Considerando que nem todas as premissas universais ordenam ações ou dizem que elas são boas, mas também estabelecem proibições ou dizem que determinadas categorias de ações são más, seria o caso então supormos que em vez de uma ação, alguns SP podem ter como conclusão uma omissão? Bem, os exemplos oferecidos pelo Estagirita permitem-nos concluir justamente o suposto. No *MA*, Aristóteles contrasta os exemplos do homem que faz uma caminhada e do que não a faz, e ambas as conclusões, inclusive esta última, que compreende uma omissão, são possíveis em SP. A premissa universal de um silogismo cuja conclusão seja uma omissão será sempre uma proibição ou uma afirmação de que algo é mau. Mas, de certa forma, toda omissão é uma ação, não sob o aspecto lógico, mas de fato, porque a condição humana da temporalidade implica que não se pode deixar de fazer algo, o que quer dizer, pois, que a não-ação é sempre alguma outra

ação. E no próprio exemplo do *MA* se vê isso. Nele o Estagirita não usa o termo negativo não-andar, mas o positivo repousar (ἡρεμεῖ). Destarte, sempre que considerarmos que a conclusão do SP é uma omissão, devemos entender que se trata na realidade de uma ação logicamente incompatível, pois a mera não-ação, estritamente falando, não pode ser realizada.

4.3 O papel da doutrina do silogismo prático

As interpretações sobre o papel do SP no *corpus aristotelicum* dividem-se basicamente em três vertentes, e esta divisão se deve, sobretudo, ao contexto o qual consideramos mais relevante para compreendê-lo. Uma delas, a qual é professada pela maioria dos comentadores de Aristóteles e a qual, por isso, constitui-se em um vertente interpretativa tradicional, defende que o SP trata-se de uma apresentação inferencial do ato de pesar razões (da deliberação) ou do RP como um todo. Esta vertente interpretativa foca seu olhar principalmente nas passagens em que o SP aparece no contexto ético incorporando elementos componentes da ação moral (colocação de um fim, deliberação, escolha…). Outra vertente interpretativa entende que o SP trata-se tão-somente de uma explicação do movimento animal em geral. Esta vertente volta-se para o contexto em que aparecem SP no *MA*, contexto em que o Estagirita explica como a alma move o corpo. E uma terceira vertente, defendida por alguns comentadores, os quais seguimos, entende que o SP trata-se de um processo de aplicação de regra a casos, o qual se constitui no instante terminal do RP e o qual explica o movimento humano, *i.e.*, a ação humana. Esta vertente foca seu olhar nos dois contextos onde ocorrem SP, o ético e o do movimento (humano).

Postas as vertentes interpretativas, qual delas será que melhor explica o papel do SP no *corpus aristotelicum*? Deter-nos-emos a partir de agora nos detalhes sobre o papel do SP a fim de tentarmos responder a questão que se impõe. E depois de termo-la respondido, finalmente tentaremos coordenar a modelo regra-caso de raciocínio com o fim-meios.

4.3.1 O silogismo prático como apresentação inferencial do raciocínio prático

Um expressivo número de comentadores contemporâneos compartilha a opinião de que o SP trata-se de uma explicação em termos formais do RP. Dentre os mais antigos, J. Burnet, *e.g.*, (em *The ethics of Aristotle*) diz que a análise do bem para o homem “embora

seja deliberativa, e não demonstrativa, procede através de termos médios e pode unicamente ser expressa adequadamente na forma de uma série de SP" (1900, p. xiii, *apud* HARDIE, 1968, p. 249). Já L. H. G. Greenwood (em *Nicomachean Ethics: Book VII*) aponta que "o raciocínio que conduz à προαί ρεσις é silogístico" (1909, p. 50). H. H. Joachim (em *The Nicomachean Ethics: a commentary*), por sua vez, fala da prudência como um "poder estabelecido de raciocinar ou deliberar o qual se expressa ele próprio em silogismos cujas conclusões são ações" (1951, p. 208, *apud* HARDIE, 1968, p. 230, 249).

Já dentre os comentadores contemporâneos mais recentes, da segunda metade do século para cá, T. Ando (em *Aristotle's theory of practical cognition*), *e.g.*, fala do SP "como a forma da deliberação" (1958, p. 274, *apud* HARDIE, 1968, p. 230s, 249s). R.-A. Gauthier (em *La morale d'Aristote*) aponta que enquanto o esquema deliberativo de raciocínio explica a ação sob o ponto de vista da causalidade eficiente, o silogístico explica a ação sob o ponto de vista da causalidade formal (1958, p. 42s). P. Aubenque (em *La prudence chez Aristote*), retomando a explicação de Gauthier, afirma que "o silogismo exprime em termos de causalidade formal o que a análise da deliberação e da escolha descrevem em termos de eficiência dos meios" (1963, p. 140). M. Nussbaum (no ensaio *Practical syllogisms and practical science*), com um olhar focado especialmente no tratado biológico *MA*, aponta que o uso do paralelo teórico-prático, representado pela figura do SP, tem por objetivo elucidar certas noções envolvidas na explanação da ação e, reiteradamente e de diferentes formas, afirma que o SP é uma peça do aparato formal que é invocado para explanar o RP e para explicar física e psicologicamente a ação e o movimento humanos (1978, p. 185, 187, 190, 201, 205, 207, 220). N. Dahl (em *Practical reason, Aristotle, and weakness of the will*) aponta algo sobre o papel do SP que o coloca na mesma linha da tese tradicional: "Eu proponho tomar o SP como sendo ao menos em parte um modelo para explicação da ação sobre a base do desejo" (1984, p. 27)[63]. E, finalmente, M. Zingano (no artigo *Deliberação e inferência prática em Aristóteles*), examinando um exemplo de deliberação apresentado no *MA*, acaba

[63] Para Dahl, "A premissa maior indica qual é o objeto de desejo. A premissa menor expõe aquelas características descobertas pela deliberação. E a premissa menor final expõe os resultados da percepção, algo necessário para qualquer tipo de ação a partir do desejo. A conclusão, vista sob as atuais circunstâncias como uma ação, é o que resulta ou é feito a partir do desejo" (1984, p. 27). A inclusão de uma premissa menor adicional é especialmente relevante na tomada do SP como uma formalização do RP ou como uma explicação da ação sobre a base do desejo, como prefere o comentador. De fato, se o SP é visto como uma explicação formal da eficiência da ação, deve ser levado em conta que esta só ocorre, só entra em movimento, quando o agente percebe que as circunstâncias são apropriadas à realização de seu desejo. Mas isto só é possível se além de saber o que deseja e como deseja ele tiver a percepção de que é o momento de realizar o que deseja. A explicação de Dahl à eficiência da ação pela inclusão de uma premissa menor adicional que reconstitui em termos formais a percepção que o agente tem das circunstâncias é uma das mais atraentes teses sobre o papel do SP ser apenas uma representação inferencial do RP.

de certa forma se alinhando aos defensores da tese tradicional quando declara que “O SP […] apresenta sob forma inferencial o que foi decidido por deliberação” (2004, p. 101).

Embora sejam muitos os comentadores de Aristóteles que defendem a tese tradicional, deter-nos-emos particularmente no comentário de C. Natali, que em sua aguda obra sobre a prudência, *Saggezza di Aristotele* (1989), dedica um extenso capítulo ao tratamento do SP, analisando detidamente sua função e cada uma de suas partes. Em seu estudo do SP, Natali elabora um substancial argumento sobre o papel do SP no *corpus aristotelicum*. O comentador compromete-se não só com a tese de que (i) o SP explica formalmente a deliberação, mas também, como Dahl e Nussbaum, com a tese de que (ii) o SP explica o movimento humano, a eficiência da ação humana, considerando que (iii) a deliberação explica a eficiência da ação humana. Isso quer dizer que o SP desempenha um duplo papel no *corpus aristotelicum*, mas esta afirmação só se confirma se (iii) for verdadeiro. Inicialmente exporemos o modo como Natali chega a (i) e, por meio de (iii), a (ii). Em um segundo momento, mostraremos: que (iii) não se sustenta, o que invalida (ii) na relação com (iii); e que (i), ainda que não seja impossível, não se constitui no essencial do papel do SP, mas (ii) sim, ainda que não por meio de (iii) e tampouco supondo a verdade (i). Passemos, pois, à análise da interpretação de Natali sobre o papel do SP.

Natali em seu livro sobre a prudência dedica um capítulo inteiro ao tratamento do SP, e neste uma seção para tratar especificamente do papel do SP. Segundo o comentador:

> […] o SP é uma concisa forma de exposição das principais características da concepção de Aristóteles de conhecimento prático. Os aspectos e características deste silogismo se harmonizam com as características gerais da φρόνησις e também com a importância do papel que Aristóteles reserva a fatores não-racionais e emocionais na determinação da ação. Aristóteles usa o vocabulário do silogismo e compara com o raciocínio teorético para expressar as principais características do RP. Os assim chamados SP não são uma parte especial do RP, mas eles são os próprios RP em si mesmos, reduzidos ao esquema do silogismo, com todas as mudanças e adaptações necessárias […] (2001, p. 95s).

Um primeiro ponto a notar que identifica o lado do comentador italiano no debate sobre o papel do SP é sua afirmação sobre as características do SP se harmonizarem com as da prudência. Ora, sendo a prudência um tipo de razão deliberativa, temos de concluir que o SP guarda, portanto, as mesmas características da deliberação, as quais poderíamos resumir nestas: colocação de um fim que é objeto de desejo, busca pelos meios para realizar o fim, percepção do meio que o realiza. Não as guardando, no entanto, é o caso suspeitarmos de que o SP não se trata de uma formalização do ato de pesar razões.

Um segundo ponto a notar da passagem é a afirmação de Natali de que os SP não são uma parte dos RP, mas os são em si mesmos. Natali está certamente reagindo às interpretações de Hardie e Cooper, as quais, guardadas as devidas diferenças, apontam que o SP trata-se de um processo de aplicação de regras ou resoluções morais (escolhas), chegadas via deliberação, aos casos. À deliberação, para Natali, não se segue nenhum outro processo racional. O RP resume-se ao ato de pesar razões. O SP trata-se de uma formalização deste ato. E, portanto, não se constitui em parte do RP, mas nele mesmo em sua versão formal. – E como se pode ver a questão volta à tese de que o SP formaliza a deliberação, tese a qual analisaremos adiante.

Mas qual a justificativa de Natali para se colocar contrariamente à tese de Hardie e à tese mal-sucedida (conforme o próprio comentador aponta) de Cooper e favoravelmente à tese (tradicional) tomada em tão grande conta pela maioria dos comentadores? Qual a justificativa para chegar a (i), que diz que o SP explica formalmente a deliberação? Para Natali a aceitação de (i) decorre da indissociabilidade que há entre deliberação e SP. Segundo o comentador, "dificilmente parece plausível separar completamente o SP da deliberação" (2001, p. 67), ou seja, SP e deliberação seriam indissociáveis porque explicariam uma e mesma coisa ao mesmo tempo: a ação humana, sob, no entanto, o ponto de vista de causalidades diferentes: a eficiente à deliberação e a formal ao SP. E provaria esta indissociabilidade entre SP e deliberação uma lista de cinco passagens oferecidas por Natali: *DA* III, 11, 434a10-12; *Mem.* 2, 453a7-14; *EE* II, 11, 1227b24s; *EN* VI, 9, 1142b22, 12, 1144a31-34. A lista, porém, analisada com atenção, não parece suficiente para justificar a posição do comentador. A passagem do *DA*, um pouco ampliada a fim ficar compreensível, aponta que a imaginação perceptiva (αἰσθητικὴ φαντασία), própria dos animais, não envolve opinião, porque esta envolve συλλογισμός, e συλλογισμός só quem realiza são os animais que têm uma imaginação deliberativa (βουλευτικὴ φαντασία), os humanos. Mas nada aqui, em um sentido relevante, sugere a conexão entre a deliberação e o SP ou entre a deliberação e algum sentido mais técnico da expressão συλλογισμός, visto que ela parece significar aqui, como em outros lugares onde o contexto não é estritamente lógico, não mais do que cálculo – *e.g.*, denominação de λογιστικόν à parte da alma racional que estuda os ἐνδεχόμενα (1139a11s). E o mesmo parece acontecer nas passagens do *Mem.*, onde o Estagirita aponta que a memória é como um tipo de συλλογισμός, e da *EE*, onde se afirma que a virtude estabelece o fim, e não os meios, porque o fim não é matéria nem de συλλογισμός e nem de λόγος. As passagens que poderiam ter algum peso para corroborar a suposição de Natali sobre a indissociabilidade entre SP e deliberação são as da *EN*. Mas

sobre elas falaremos apropriadamente mais adiante, uma vez que elas já estão contadas entre as passagens que não podem passar em branco a quem simpatiza com as teses de Cooper e Hardie, dado aparentemente corroborarem a opinião de que o SP explica em termos formais a deliberação ou o RP.

O ponto concernente às passagens, entretanto, é dúbio. Não serve, em um sentido relevante, nem para confirmar a posição adotada por Natali, nem para rejeitá-la, visto que inevitavelmente levaria a discussões semânticas intermináveis. Deixemos para arrematá-lo quando tratarmos das passagens da *EN* da lista de Natali, momento em que também mostraremos que (i) não é a melhor explicação para o papel do SP. Não obstante, tomemos por enquanto a justificativa para (i), por meio da lista oferecida por Natali, como válida e como igualmente válido (i), a fim de irmos adiante no argumento. Vejamos agora que o comentador assume (ii) por meio de (iii). A reconstituição que ofereceremos do tratamento de Natali das partes do SP e uma afirmação específica sua mostrarão isso.

Para Natali, a premissa universal estabelece um fim (2001, p. 69). *E.g.*: "Ajudar a quem precisa é um bem (o qual desejo fazer)" ou "Desejo ajudar a quem precisa". Este estabelecimento do fim é a reconstituição formal do que δόξα (opinião) e ὄρεξις (desejo) realizam conjuntamente na alma. A δόξα supõe que determinado estado de coisas ou comportamento é bom ou mau e a ὄρεξις assimila a suposição da δόξα desejando-a (2001, p. 68s). Já a premissa particular tem a função de expressar um elemento chamado καθ' ἕκαστα, particular, e δυνατόν, possível: πρῶτον αἴτιον, a primeira causa, que é o último termo na ordem da análise deliberativa e o primeiro termo na ordem da execução, em suma, uma ação que é meio para o fim (2001, p. 79). *E.g.*: "Doar sangue é meio para ajudar a quem precisa". O estabelecimento da premissa particular reconstitui em termos formais o instante em que o prudente em sua análise deliberativa percebe, analogamente ao modo como se percebe uma figura geométrica na matemática, que determinado curso de ação é um meio para um fim e escolhe realizá-lo (2001, p. 84s). Finalmente, a conclusão, para Natali, é uma ação, a qual pode vir ou não precedida por uma verbalização (2001, p. 92s). *E.g.*: "Ato de doar sangue", precedido ou não por verbalizações do tipo "Devo doar sangue", "Vou doar sangue", "Desejo doar sangue", "Doar sangue é um bem"…

E, a tomada da ação, que é um movimento humano, como conclusão do SP mostram que Natali assume (ii) por meio de (iii):

> Se é verdade que Aristóteles formula a teoria do SP a fim de dar uma representação formal do processo de pensamento que é inerente a ação e que a determina, as duas premissas deste silogismo devem ser a causa da ação que resulta a partir

> delas. Deve, portanto, ser possível identificar, entre as premissas do SP e a ação, uma ligação especial que conecta as "premissas práticas" ao movimento físico. […] já que para Aristóteles a conclusão do SP é uma ação […] (2001, p. 87).

Trocando em miúdos, Natali esta apontando algo que já Gauthier (1958) e Aubenque (1963) apontaram: que o SP responde pela causa formal da ação e que a deliberação seguida de escolha responde pela causa eficiente. E, poderíamos acrescentar, embora não apareça explícito na passagem, que um objeto qualquer de desejo responde pela causa final da ação. Aqui, porém, as coisas começam a se complicar. Parece inapropriado supor que a causa eficiente da ação resulta das duas premissas quando atentamos não só para o fato de que a deliberação não versa sobre particulares e fatos últimos propriamente sensíveis, quanto para o fato de Natali reiteradamente fazer afirmações do tipo: "a φρόνησις fornece a premissa menor, percebendo os estados de coisas à luz do princípio, e não simplesmente assumindo os dados sensíveis" (2001, p. 85); "a premissa menor é então fornecida por uma faculdade que vê os fatos particulares como casos, partes ou modos de realizar um fim, e não como meros dados sensíveis (2001, p. 85); "este ser o que eu necessito [referindo à premissa particular do silogismo do manto, que diz: 'necessito de manto"] não é um dado fornecido pela experiência do mesmo como modo estar branco de neve" (2001, p. 86); e, finalmente, para ficarmos apenas com algumas:

> Em nossa opinião, a informação "isto é bebida" neste exemplo [*MA* 7, 701a32-36] não funciona como premissa menor; ela não resulta de pesquisa e deliberação, mas é, antes, uma peça de informação sobre a situação, como a indicada em *EN* III, 3, 1113a1 ("*e.g.*, se isto é pão ou se foi assado como devia"). Esta informação não é fornecida pela φρόνησις, mas por uma outra faculdade, tal como sensação, imaginação ou razão intuitiva (2001, p. 86).

Na verdade, Natali faz todas essas afirmações por coerência ao texto aristotélico. Ele está ciente de que a deliberação não versa sobre os καθ' ἕ καστα e os ἔ σχατα e de que a percepção do fato último, o qual, no fundo, é o último termo na ordem da análise, não é uma percepção de tipo sensível, mas uma percepção como a geométrica ou uma percepção, como o próprio Natali sugere, com o olho no fim. Mas esse tipo de percepção, operada pela φρόνησις, não é a que está envolvida na eficiência da ação ou do movimento, que é a percepção propriamente sensível.

Conforme o *MA*, para que a alma ponha um corpo em movimento são requeridas três coisas: a) a coisa-por-causa-da-qual, *i.e.*, a causa final do movimento, que é um objeto de desejo; b) o desejo e a faculdade de desejo, que é a causa eficiente; e c) percepção, imaginação ou razão intuitiva. Em linhas gerais, o movimento animal em geral é explicado pelo Estagirita como segue.

Tendo especificado os três tipos de desejo (apetite, impulso e vontade) que existem nos animais e como eles (os desejos) são direcionados para (a), Aristóteles continua sua explicação sobre o movimento animal em geral dizendo que (a) é o primeiro motor que transmite movimento sem ser movido, e (b) transmite movimento enquanto é movido (700b35-701a1). De fato, tanto aqui no *MA* como no *DA* III, 10, 433a21, o Estagirita fala-nos que (b) é que produz movimento. No entanto, e isto é muito importante, o desejo produz este movimento quando o animal encontra-se por si em uma situação em que a realização do desejo está dentro do campo do possível: quando o desejo pode ser realizado por seu próprio movimento. E esta percepção de que se está em uma situação de possível realização do desejo é detectada por (c), e por isso é que (c) é da máxima importância como (a) e (b) na explicação do movimento animal em geral. Confirmando isso vemos ainda Aristóteles dizer que "o animal se move e progride por causa do desejo ou escolha [κινεῖ ται γὰ ρ πορεύεται τὸ ζῷον ὀ ρέ ξει ἢ προαιρέ σει], quando ocorre alguma alteração de acordo com a percepção ou com a imaginação [ἀ λλοιωθέ ντος τινὸς κατὰ τὴ ν αἴ σθησιν ἢ τὴ ν φαντασίαν" (701a4-6). E com essa afirmação Aristóteles acabou de oferecer, embora talvez em forma de esboço, a causa eficiente do movimento. Com efeito, o desejo por um objeto unido à percepção ou à imaginação deste objeto produz o movimento. – Como se pode ver, apresentamos em linhas gerais a explicação do movimento animal em geral, o qual é a base para explicar o movimento humano. Contudo, em muito pouco difere este daquele. O humano, em vez de os desejos compartilhados com os animais, têm como causa eficiente a προαί ρεσις (que é tipo peculiar de desejo). Oportunamente explicaremos o movimento especificamente humano. Por ora o propósito mesmo era mostrar a imprescindibilidade de (c) na produção do movimento.

E a partir da explicação oferecida pelo *MA*, de que o movimento e a eficiência da ação explicam-se pelo desejo por um objeto unido à percepção ou à imaginação deste objeto, vemos que há problemas no modo como Natali está concebendo o RP. Este, na melhor das hipóteses, fornece-nos uma escolha, mas tal como concebida, não produz movimento nenhum. A escolha, que é resultado de uma deliberação, é de fato a causa eficiente da ação, Aristóteles aponta isso claramente em *EN* VI, 2, 1139a31s, porém, se este desejo que é a escolha não perceber que as circunstâncias são propícias à realização de meu objeto de desejo, nenhum movimento será produzido. A explicação, portanto, de Natali de (ii) por meio de (iii) parece ser frustrada, pois (iii) é falso. A deliberação produz a causa eficiente da ação, produz uma escolha, pois, como o próprio Estagirita aponta, a causa da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista (*EN* VI, 2, 1139a32s), mas a eficiência

da ação só ocorre em um estágio posterior ao deliberativo, estágio no qual se instaura a escolha e se realiza um objeto de desejo, em sendo as circunstâncias apropriadas para tanto, a partir da análise circunstancial operada pelas faculdades da alma que versam sobre os particulares e as coisas últimas propriamente sensíveis, αἴσθησις, φαντασία ou νοῦς. Natali, no entanto, não estaria disposto a aceitar um estágio posterior ao deliberativo. De início o comentador apontou que o SP não se constitui em parte do RP, mas no RP em si mesmo sob forma inferencial. E o fez para deixar claro que estava tomando um caminho diverso do de Hardie e, sobretudo, do de Cooper, que concebem que o estágio posterior ao deliberativo é ocupado pelo SP. No entanto, nada impediria Natali de seguir a Dahl (1984, p. 26-29), que, ao que parece, elegantemente dá conta do momento da eficiência da ação acrescendo à sua concepção de SP uma segunda premissa menor, a qual reconstituiria o momento do reconhecimento de que as circunstâncias são propícias para instauração da escolha e realização do desejo.

Antes de mais nada sobre este ponto que estamos analisando, devemos anotar que embora (ii) não se explique por meio de (iii), (ii) só se invalida na relação com (iii), fora dela (ii) se sustenta perfeitamente e revela o que podemos chamar de papel essencial do SP. Na verdade, a relação de (ii) com (iii) só complica a explicação do papel do SP, e isto porque acabam se misturando o contexto que explica a ação sob o aspecto ético-racional e o contexto que explica a ação sob o aspecto motor, sob o ponto de vista de sua eficiência aqui e agora. Ética e racionalmente se justifica um movimento ou uma ação, mas não se os explica, e neste ponto é que parece residir o problema da tomada de (ii) na relação com (iii). Ética e razão emitem ordens e oferecem justificativas ao movimento, mas não descem à experiência do aqui e agora do movimento, o qual se explica em sua eficiência por razões que não são nem as da ética e nem as da razão. À medida que avançarmos, sustentaremos (ii), mas seguindo o contexto de explicação do movimento do *MA*.

Falta, contudo, mostrarmos que (i), embora não sendo impossível, não explica da melhor forma o papel do SP no *corpus aristotelicum*. Primeiro gostaríamos de mostrar que (i) não é uma tese impossível e que o próprio Aristóteles através de exemplos e passagens parece sugerir que se conceba (i) como explicação do papel do SP. Na sequência gostaríamos de oferecer algumas razões para abandonarmos (i) e entendermos o SP de outra forma.

Em primeiro lugar, (i) não seria impossível porque sendo a deliberação um procedimento racional de decisão e sendo a razão uma faculdade de inferências nada oblitera que o procedimento racional de decisão possa ser apresentado sob forma inferencial

(cf. ZINGANO, 2004, p. 100s). Em segundo lugar, (i) parece inclusive ser sugerido pelo Estagirita em algumas passagens: *EN* VI, 9, 1142b22-24, 12, 1144a31-33; *MA* 7, 701a16-20. Vejamo-nas:

> Mas é também possível realizar um bem através de um ψευδεῖ συλλογισμῷ, e realizar o que deve ser feito, mas não pelos meios corretos, sendo falso o termo médio [μέσον ὅρον]. Por conseguinte, não é boa a deliberação através da qual se atinge o que deve ser feito, mas não pelo caminho correto (1142b22-26).
>
> Os συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν começam assim: "uma vez que o fim, *i.e.*, o que é melhor, é tal e tal" […] (1144a31-33)[64].
>
> Eu devo fazer algo bom; uma casa é algo bom. Imediatamente ele faz uma casa. Eu preciso de uma roupa; manto é roupa. Eu preciso de um manto. O que eu preciso, eu devo fazer; eu preciso de um manto. Eu devo fazer um manto. E a conclusão "Eu devo fazer um manto" é uma ação (701a16-20)[65].

Aparentemente a primeira passagem sugere que Aristóteles está pensando o SP como uma reconstrução formal da deliberação. Isto é admitido inclusive por Cooper ao apontar que "o próprio Aristóteles aparentemente executa a inclusão de um SP dentro de um processo de deliberação" (1975, p. 45). A passagem de fato trata da conexão existente entre deliberação e SP, mas não deste como formalização daquela. Antes, mostrando a transição de um estágio para outro do RP. A passagem já foi interpretada de modo muito simples por Tomás de Aquino em seu comentário à *EN*. Tomás de Aquino estabeleceu uma correlação do termo médio do SP com os meios da deliberação e do fim desta com a conclusão daquele e apontou que mesmo em vista de um fim bom, a deliberação só é boa se o meio para realizar o fim bom for igualmente bom; nessa esteira, nunca o εὔβουλος pensaria em roubar para ajudar os pobres, visto que o termo médio de seu raciocínio seria falso (Livro VI, Lição 8, Questões 1230-1231). A passagem, no entanto, guarda uma complexidade. O mero estabelecimento de uma correlação entre o termo médio do SP com o meio em uma deliberação não parece ser a melhor forma de leitura da passagem, Aristóteles não está dando aqui um exemplo de realização do fim correto pelo meio errado (cf. HARDIE, 1968, p. 242). Além disso, parece que estamos diante de um dos raros momentos do tratado nicomaqueio em que o Estagirita utiliza termos técnicos da lógica. Seria, portanto, incomensurável uma relação entre um raciocínio dedutivo, o silogístico, e outro meramente

---

[64] *EN* VI, 12, 1144a31-33: "οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν […]".

[65] *MA* 7, 701a16-20: "ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ' ἀγαθόν· ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς. σκεπάσματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα·· ἱματίου δέομαι. οὗ δέομαι, ποιητέον ἱματίου δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἱμάτιον ποιητέον, πρᾶξίς ἐστιν".

hipotético, o deliberativo. Tentemos, pois, ver a passagem sem correlações entre um e outro tipo raciocínio, mas tentando identificar onde há a conexão entre eles.

Em primeiro lugar identifiquemos o que poderiam ser um silogismo e um termo médio falsos. Um silogismo poderia ser dito falso se validamente ele indica uma ação indevida a ser feita (*e.g.*: P1. Nenhum homem deve ajudar seus amigos; P2. Eu sou um homem e ele é meu amigo; C. Não devo ajudá-lo) ou se ele indica uma ação devida a ser feita, mas não pelas razões devidas, acidentalmente ou intencionalmente (*e.g.*: P1. Todo homem deve ajudar seus amigos; P2. Eu sou um homem e ele é meu amigo; C. Devo ajudá-lo). O caso referido na passagem, no entanto, é este último, pois é dito que através do SP se realiza um bem, uma ação devida de ser feita.

Resta saber o que seria um termo médio falso. Este também poderia ser falso sob dois aspectos: indicando uma conduta indevida como um bem ou indicando uma conduta devida por razões indevidas, acidentalmente ou intencionalmente. E novamente o caso referido na passagem é este último, dado que se a conduta indicada for indevida, a conclusão do silogismo também seria uma conduta indevida.

Se estamos certos, Aristóteles está se referindo a fazer um bem, através de um meio bom, mas não pelas razões devidas, as quais, em se tratando de ética, são da máxima importância, pois ninguém reconheceria que alguém age bem quando tem “segundas intenções” ou quando age bem acidentalmente. Mas que relação há na passagem entre o silogismo que realiza um bem por razões espúrias e a deliberação? Ora, o contexto da passagem é o do tratamento da εὐβουλία, a qual consiste não somente no cálculo em vista de um fim bom, mas, sobretudo, na descoberta do meio bom ou devido para realizar o fim bom. A essa condição, no entanto, podemos entender que se acrescenta uma outra: que o meio devido seja indicado pelas razões devidas. É a deliberação, portanto, que oferece a justificativa às nossas ações e a conexão que se pode estabelecer entre deliberação e SP é de que este põe em prática o que foi decidido via deliberação. Um SP pode perfeitamente realizar um bem pelas razões indevidas. Ele estará pondo em prática o resultado de uma deliberação e será falso na medida em que não realiza o devido pela razão devida. Quem responde, no entanto, pela correção das razões é a deliberação, pois é ela quem determina o termo médio do SP. Se ela o determinar pelas razões indevidas ele será falso e o SP consequentemente também.

Também Irwin, Hardie e Cooper parecem partilhar desse modo de interpretar a passagem. Os três desvinculam o SP de uma relação formal com a deliberação e apontam,

especialmente Cooper, para algo que sugere uma relação de continuidade entre um e outro tipo de raciocínio. Eis o que diz Irwin comentando a passagem:

> O bom deliberador […] deve realizar a conclusão correta pelo método correto. Se minha deliberação fala-me corretamente que eu não devo roubar agora, mas não me fala isso pelas razões corretas (se, *e.g.*, ela diz que eu não devo roubar simplesmente porque eu provavelmente serei encontrado, ou porque minha vítima é um amigo meu) ela não é uma boa deliberação (1999, p. 248).

Já Cooper e Hardie dão exemplos em que o SP é falso devido à falsidade acidental do termo médio: "Um homem recusa-se a beber água em razão de que ela está parada e, portanto, é má. É falso, no entanto, que a água está parada – mas não que ela é má, pois tem arsênico nela" (COOPER, 1975, p. 45). E o exemplo de Hardie é o seguinte:

> O termo médio seria falso se, *e.g.*, carne vermelha fosse prescrita por um treinador em razão de ser leve, ainda que de fato não seja leve. Já a conclusão poderia ser correta se o atleta fosse alérgico à galinha ou se fosse atleticamente pródigo como Mílon, que podia digerir qualquer coisa" (1968, p. 242).

Já a segunda passagem que mencionamos é menos complexa. Ela parece sugerir que Aristóteles está estendendo sua terminologia silogística para cobrir a deliberação. Entretanto, está é outra das passagens do tratado nicomaqueio em que o Estagirita utiliza o vocábulo συλλογισμός para designar nada mais do que cálculo ou raciocínio. E isto é apontado inclusive por Natali (2001, p. 64), que é quem reivindica essa passagem como provando a indissociabilidade entre o SP e a deliberação. Através da expressão συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν, Aristóteles parece estar apenas querendo dizer que os raciocínios ou os cálculos que versam sobre a ação, os quais são as nossas deliberações, começam com o estabelecimento de um fim. Nenhum sentido propriamente lógico parece estar presente na passagem. E mesmo que houvesse não haveria comensurabilidade alguma entre a deliberação e o SP. Em primeiro lugar porque o SP prático segue o padrão dedutivo, o que é deixado muito claro no *MA* quando Aristóteles equipara o SP ao silogismo teórico e aponta que "eles trabalham da mesma forma", ἔ οικε παραπλησίως συμβαίνειν (7, 701a8), enquanto a deliberação não passa de um raciocínio hipotético. Ora, diferentemente do dedutivo que guarda necessidade, uma vez que dadas as premissas, a circunstância apropriada e nenhum impedimento (*i.e.*, não sendo o agente incontinente) a ação se segue necessariamente, o raciocínio hipotético não guarda necessidade, afinal se alguém deseja fazer um bem ou precisa de uma roupa, não se segue que deva, respectivamente, fazer uma casa e fazer um manto, poderia perfeitamente doar alimentos a quem precisa e comprar um

suéter. E essa ausência de necessidade na deliberação se deve porque ela não guarda nenhuma das duas características apontadas por Anscombe que o SP guarda: a forma gerundiva e a universalidade da premissa maior (1965, p. 152s). E em segundo lugar porque a premissa universal do SP não é equivalente ao estabelecimento de um fim em uma deliberação. O enunciado de um fim é uma afirmação meramente particular a qual fazemos privadamente consoante nossa vontade. Uma afirmação particular como premissa maior de qualquer silogismo o torna inválido. Em termos lógicos, as deliberações seguiriam o esquema AiB & BiC → AiC, que é reconhecidamente inválido. Conclusões como "eu preciso de manto" não são conclusões dedutivas formalmente válidas, pois não se depreendem das premissas. Isso é apontado por Anscombe da seguinte forma: "[…] é difícil saber se Aristóteles refletiu que 'eu preciso de manto' não é uma conclusão dedutiva formalmente válida de 'Eu preciso de uma roupa e um manto é uma roupa'" (1965, p. 153). Obviamente que Aristóteles poderia não estar querendo aceitar no campo prático as regras que valem no campo teórico, mas como ficaria então neste caso uma série de apresentações inferenciais que se ajustam perfeitamente dentro das regras da lógica? Teria, porventura, Aristóteles as pensado não intencionalmente conforme as regras dos silogismos? Isso não seria impossível, mas certamente não seria o mais provável. Só entre os três tratados que contém SP encontramos seis exemplos de apresentações inferenciais que se ajustam ao modelo lógico[66] e mais uma explicação muito precisa sobre qual a forma das premissas, apresentada no *DA*, contra dois do *MA* que não seguem o padrão silogístico (que são os silogismos do manto e da casa). Não queremos, no entanto, ressaltando tal evidência acumulativa, demonstrar a equivocidade da tomada do SP como representação inferencial da deliberação, mas apenas mostrar que no *corpus aristotelicum* há um lugar muito específico para uma doutrina muito peculiar que explica parte do RP, que não é parte da deliberação, ainda que com ela não deixe de ter uma relação, e que segue as regras dos silogismos.

A última das três passagens citadas traz-nos os exemplos do *MA*. Lendo-os rapidamente eles podem até se parecer com os SP, mas a leitura um pouco mais atenta já detecta as diferenças. Além de serem os dois inválidos do ponto de vista lógico, nenhum deles apresenta elementos que façam supor que eles versem sobre a eficiência da ação, como versam os SP propriamente ditos (como explicaremos melhor a seguir). Não há sentido supor que uma efetiva ação se siga imediatamente por ocasião da descoberta de

[66] *EN*: SP da água pesada (VI, 8, 1142a20-23), SP da comida seca (VII, 3, 1147a5-7) e SP do doce (VI, 3, 1147a29-31). *MA*: os dois SP da caminhada (7, 701a13-15) e o SP da bebida (7, 701a32s).

que uma casa é um bem e de que um manto é uma roupa. Fazer uma casa e fazer um manto são resoluções de ações, são cursos de ação, descobertos pela análise de diferentes cursos de ação, que foram preferidos pela προαί ρεσις a outros cursos de ação, não são ações. As apresentações inferenciais em questão reconstituem típicas deliberações, as quais se distinguem dos SP porque não se seguem ações imediatamente quando da descoberta do meio que realiza o fim (último termo na ordem da análise) e porque não versam sobre a efetividade da ação aqui e agora, visto que a deliberação não versa nem sobre particulares e nem sobre as coisas últimas propriamente sensíveis. Mas se poderia aqui, no entanto, objetar dizendo que o último termo na ordem da análise é o primeiro na ordem da execução (cf. 1112b23s). Contudo, esta afirmação não constituiria objeção alguma, pois o último termo na ordem da análise é o que está prestes a se tornar προαί ρεσις, mas ela não é ação, é apenas uma resolução de ação. Nem por isso, todavia, a afirmação de que o último termo na ordem da análise é o primeiro na ordem da execução deixa se preservar, uma vez que a προαί ρεσις ainda que não seja ação é a causa eficiente da ação, e por isso o último termo será o primeiro a ser posto em prática, mas por um processo outro de raciocínio que não o deliberativo, o silogístico. Se, *e.g.*, questões sobre algumas condutas já são assuntos encerrados na vida do agente, não é preciso que ele volte a deliberar sobre tais assuntos, ele pode vir a revisá-los caso julgue que suas condutas estão ultrapassadas ou estão desagradando ou ferindo as pessoas, mas não sendo o caso e estando o agente com suas questões sobre condutas bem resolvidas, por assim dizer, ele não precisa deliberar sobre elas, a menos que alguém, sem bom senso, considerasse necessário, *e.g.*, ao indivíduo que está prestes a parar no semáforo deliberar sobre se deve ou não dar esmola às crianças que estão na esquina, mesmo já tendo deliberado sobre o assunto e concluído que dar esmolas no semáforo não é a melhor forma de ajudar a quem precisa. O indivíduo do exemplo produz um movimento, uma ação, mas não delibera por ocasião da ação. Obviamente que sua ação tem uma deliberação por detrás, pois a deliberação é peça fundamental na explicação de nossas condutas, mas não imediatamente a antecedendo.

Indubitavelmente, o texto aristotélico acena ao que defende a tese tradicional sobre o SP apresentar inferencialmente a deliberação e acena, sobretudo, para o que adicionalmente defende Natali sobre o SP também explicar a ação e o movimento humanos, especialmente quando vemos o Estagirita no *MA* dar exemplos de explícitas deliberações sob forma inferencial tendo a pouco dito que a conclusão de um SP é uma ação imediata. Entretanto, uma série de razões, as quais fomos aduzindo à medida que analisamos a tese

tradicional de Natali, aponta para uma outra compreensão do papel do SP, qual seja: de que ele não apresenta sob forma inferencial a deliberação, ainda que não seja impossível, à parte do padrão silogístico, apresentar deliberações sob forma inferencial, e de que há um *locus* específico e determinado no *corpus aristotelicum* para os SP, uma vez que há um grupo de apresentações inferenciais que seguem rigorosamente o padrão silogístico. Resta-nos, pois, saber se estas apresentações inferenciais explicam o movimento animal em geral ou o movimento humano. É isso que discutiremos na sequência.

4.3.2 O silogismo prático como explicação do movimento animal em geral

A tese de que o SP explica o movimento animal em geral foi apresentada recentemente por K. Corcilius no artigo *Two jobs for Aristotle's practical syllogism?* (2008). Corcilius visa a explicar o papel do SP alternativamente ao modo como a visão tradicional o compreende, a qual, como vimos, toma o SP como uma explicação em termos formais da deliberação e também, em se tratando de teses mais complexas como a de Natali, como uma explicação do movimento humano. A tese de Corcilius não vê em nenhum desses dois papéis uma possível e plausível explicação para o SP no *corpus aristotelicum*. Conforme o comentador, o SP serve apenas para explicar a causa do movimento animal.

Para chegar à tese de que o SP apenas explica o movimento animal em geral, Corcilius seleciona as passagens que considera que contém exemplos legítimos de SP. Somente os raciocínios que se ajustam ao vocabulário dedutivo são tomados como SP. Raciocínios que tem a forma de uma deliberação, e, portanto, são meramente hipotéticos, não contam como SP. Igualmente não contam os raciocínios sobre o movimento animal que não versam sobre o mecanismo de desencadeamento do movimento. Conforme Corcilius, encontramos espécies de SP apenas no *MA* e na *EN* (2008, p. 17).

De acordo com Corcilius, o SP ilustra "o mecanismo causal-eficiente envolvido no desencadeamento de episódios do movimento animal" (2008, p. 13). Segundo o comentador, para que o SP dê uma explicação do movimento animal, ele deve dar mais do que apenas uma causa teleológica; ele deve dar uma causa motora, uma causa eficiente, para o movimento animal. O SP especifica esta causa eficiente por analogia ao silogismo teórico: a premissa universal é análoga ao desejo por um objeto; a premissa particular é análoga à percepção de um objeto de desejo que potencialmente realiza um desejo; e a conclusão é análoga à ação ou movimento que um animal realiza. Tal como a conclusão de um silogismo teórico segue-se necessariamente das premissas, o movimento de um animal

segue-se necessariamente da coincidência entre um objeto de desejo e a percepção de um objeto que realiza este desejo (2008, p. 13). Um certo tipo de objeto de desejo de um animal e uma percepção de um objeto que realiza este desejo são em conjunto suficientes para o movimento.

Embora Corcilius considere muitos dos exemplos de silogismos do *corpus* como sendo casos do movimento animal em geral, ele toma especialmente dois exemplos de silogismos como sendo sobre o caso do movimento humano. Nos exemplos do silogismo do manto, do *MA*, e do doce, da *EN*, Corcilius entende que Aristóteles está explicando como a deliberação pode participar na causa do movimento. Segundo Corcilius, o Estagirita está mostrando como um tipo específico importante de movimento, a ação humana, pode se ajustar dentro de seu esquema comum do movimento animal.

Mas ainda que pareça explicar apropriadamente o mecanismo causal da eficiência da ação e do movimento, a tese de Corcilius parece apresentar alguns problemas. Um deles é que o comentador é levado a afirmar que o uso da fórmula do SP trata-se de uma infeliz escolha por parte do Estagirita, pois a fórmula é ambígua, uma vez que se presta tanto como uma peça da explanação teleológica do movimento e da ação quanto como um *sui generis* tipo de RP (cf. CORCILIUS, 2008, p. 13). Segundo Corcilius a linguagem aristotélica convida o leitor a entender o SP como um certo tipo de RP. Todavia, o SP não é um tipo de RP para o comentador, e a linguagem do Estagirita seria, portanto, enganosa. A tese de Corcilius leva em conta que a racionalidade desempenha uma parte no movimento humano, mas isto envolveria um componente racional adicional além do necessário para explicar o movimento em si mesmo. Conforme enfatiza o comentador:

> […] não existe nenhum problema em dizer que um agente pensa que fazer tal-e-tal [coisa] é o que melhor serve para seu fim e que esta é uma ocasião particular para fazer isto e que então ele faz isso; mas o que é importante é que, na interpretação sugerida aqui, em tais casos o movimento do animal não seria explicado através do pensamento, mas através do mecanismo causal-eficiente ilustrado pelo SP (2008, p. 16s).

Se a interpretação de Corcilius está correta, a linguagem de Aristóteles é certamente enganosa. O SP nada tem a ver, em um sentido relevante, com o RP, ele tão-somente explica a eficiência causal do movimento em geral e a discussão e os exemplos do cap. 7 do *MA* prontamente provariam isso. Contudo, essa interpretação parece um pouco excessiva. Não parece ser o caso nem juntar o SP ao RP, como Natali, e nem separá-lo do RP como está propondo Corcilius. À explicação do movimento animal em geral é razoável o

que o comentador propõe. Mas à explicação da ação humana, que é um caso do movimento animal, não resulta claro de que forma seria possível a ação humana sem o componente racional quando da iminência da ação. Diferentemente do animal que realiza um desejo, avançando em direção ao objeto de desejo ou fugindo do objeto que lhe provoca dor, o homem implementa uma escolha, a qual é um desejo, mas eivado de razão, o que quer dizer que ele não utiliza somente a percepção quando da ação, mas também razão quando previamente à revisão dos princípios que realiza em vista de encontrar o que apropriadamente se aplica ao caso – revisão que por si já é racional –, realiza um procedimento indutivo, indo dos particulares em direção aos universais.

Um segundo problema da interpretação de Corcilius sobre o papel do SP é que sua defesa de que o SP dá por si mesmo a causa do movimento animal requer dele considerar o termo νοῦς no início do cap. 7 do *MA* como um termo que poderia ser substituído tanto por αἴσθησις como por φαντασία. No entanto, quando o Estagirita inicia a discussão do SP no cap. 7 perguntando: "como ocorre que o νοῦς por vezes é acompanhado de ação [πῶς δὲ νοῦν ὁτέ μὲν πράττει] e por vezes não [ὁτέ δ' οὐ πράττει], e por vezes de movimento [καὶ κινεῖται] e por vezes não? [ὁτέ δ' οὐ κινεῖται;]" (701a7s) sua questão se refere apenas aos animais racionais, e não aos irracionais. Corcilius, porém, é forçado a entender esta pergunta não por sua mais direta interpretação literal, mas sim como uma pergunta sobre como o movimento por vezes resulta a partir de νοῦς, αἴσθησις e φαντασία, e por vezes não. O comentador defende a interpretação do νοῦς como um termo substituível pela referência da afirmação de Aristóteles no capítulo anterior do *MA* de que tanto φαντασία quanto αἴσθησις possuem o mesmo papel do νοῦς, uma vez que todos se ocupam em fazer distinções (700b19-21).

Aparentemente, o que Corcilius está propondo não é impossível. Aristóteles também emprega o termo νοῦς em um sentido inclusivo, *e.g.*, no *DA* III, 10. Entretanto, esta interpretação ampla de νοῦς só se sustentaria se a pergunta no início do cap. 7 do *MA* ainda fosse uma pergunta válida sob esta interpretação do termo νοῦς. Seria este o caso? Parece que não. Conforme Aristóteles, animais irracionais sempre agem de acordo com seus desejos quando os objetos desejados estão diante deles. Animais irracionais não estão sujeitos à incontinência, ao conflito entre desejo racional e desejo irracional. Eles, portanto, sempre agem de acordo com o desejo reconhecido pela αἴσθησις ou pela φαντασία como possível de ser realizado. Assim sendo, que sentido faria Aristóteles perguntar por que os animais em geral, racionais e irracionais, por vezes agem conforme seus desejos e por vezes não? Ora, nenhum. A questão feita pelo Estagirita se aplica apenas aos animais

racionais, aos humanos, que podem ter suas ações detidas na medida em que são sujeitos ao impedimento da incontinência. Isto, portanto, quer dizer que o SP aplica-se somente ao caso humano, para explicar a ação e o movimento humanos, e não o movimento animal em geral, que inclui o movimento dos animais irracionais.

Um último problema a ser apontado sobre a tese de Corcilius é que ela parece se focar demasiadamente no cap. 7 do *MA* como contendo por si a causa do movimento animal. O comentador certamente está correto ao apontar que o objeto do tratado inteiro é explicar o movimento animal em geral, dos animais irracionais e racionais. Contudo, Corcilius parece negligenciar a possibilidade de que esta explicação seja dada em outro lugar, e não pelo SP. Sua visão centra-se sobre o questionamento que aparece no início do cap. 7 como uma pergunta sobre a causa do movimento animal em geral, e porque Aristóteles fornece o SP como uma resposta a essa pergunta, parece que o SP é por si ou explica por si a causa do movimento animal. Olhando, no entanto, para o contexto amplo do tratado biológico, parece ser mais natural interpretar o questionamento que aparece no início do cap. 6 como uma pergunta sobre o movimento animal em geral: "resta examinar como a alma move o corpo, e qual é a origem do movimento em um animal" (700b9s). Segundo entendemos, Aristóteles dá um esboço de resposta à pergunta sobre o movimento animal em geral no interior do próprio cap. 6 do *MA*. A primeira metade do cap. 7, na qual aparecem os exemplos de SP, em vez de tratar sobre o movimento animal em geral trata especificamente sobre o caso humano, que apresenta diferenças em relação ao esboço do movimento animal que o Estagirita ofereceu no cap. 6. Após fazer alguns esclarecimentos sobre o caso humano no cap. 7, através da introdução do SP, é que Aristóteles retorna ao caso geral e oferece outros detalhes para completar sua explicação geral sobre o movimento.

O começo do *MA* anuncia que o tratado está preocupado em determinar a causa comum do movimento animal: "[…] agora nós devemos considerar em geral a razão comum para qualquer tipo de movimento (pois alguns animais movem-se voando, outros nadando, outros caminhando e outros através de outras formas semelhantes)" (698a4-7).

Somente, no entanto, depois de um longo aparte em que discutiu alguns princípios gerais do movimento é que o Estagirita retoma a pergunta principal do tratado no início do cap. 6: "resta examinar como a alma move o corpo, e qual é a origem do movimento em um animal" (700b9s). E, já em resposta, fala do aspecto teleológico do movimento animal: o limite e o objetivo do movimento animal é a coisa-por-causa-da-qual, τὸ οὗ ἕνεκα, a causa final do movimento (700b15s).

Com a causa final do movimento animal situada, Aristóteles vai discutir a causa eficiente do movimento animal. O motor do animal, diz o Estagirita, pode ser reduzido a razão intuitiva, νοῦς, e desejo, ὄρεξις. Imaginação, φαντασία, e percepção, αἴσθησις são tomadas como equivalente de νοῦς, pois desempenham o mesmo papel que ele: fazer distinções (700b19-21). Vontade ou querer (βούλησις), impulso (θυμός) e apetite (ἐπιθυμία) são todas formas de desejo, e a προαίρεσις é tanto raciocínio (διάνοια) quanto desejo (ὄρεξις) (700b22s). As várias formas de desejo surgem devido aos modos como cada uma das várias partes da alma relaciona-se com um objeto de desejo. Impulso e apetite são desejos que se originam na parte não-racional da alma. Vontade é o desejo que se origina na parte racional da alma. A vontade ou querer é por um fim e um fim é o ponto de partida da deliberação. Já a escolha, προαίρεσις, é o resultado de um raciocínio sobre um tipo de desejo (vontade). A vontade, então, é um caso especial entre os três tipos de desejo. Impulso e apetite são desejos direcionados a um objeto particular ou a um tipo de objeto, mas a vontade é um desejo direcionado para um fim, e, como tal, é necessário que a deliberação "traduza" isto dentro do domínio do prático, tornando o desejo por um fim em um desejo por um meio. O resultado dessa "tradução" é a escolha.

Especificados os três tipos de desejo que existem nos animais e explicado como eles são direcionados para uma coisa-por-causa-da-qual, Aristóteles aponta que o objeto de desejo é o primeiro motor que "transmite movimento sem ser movido, e o desejo e a faculdade de desejo transmitem movimento enquanto elas próprias são movidas" (700b35-701a1). E o desejo produz este movimento quando o animal encontra-se por si em uma situação em que a realização do desejo está dentro do campo do possível: quando o desejo pode ser realizado por seu próprio movimento. Aristóteles conclui o cap. 6 com esta resumida afirmação: "o animal se move e progride por causa do desejo ou escolha, quando ocorre alguma alteração de acordo com a percepção [αἴσθησιν] ou com a imaginação [φαντασίαν]" (701a4-6). Com efeito, Aristóteles parece estar precisamente neste instante do tratado oferecendo a causa eficiente do movimento animal. A explicação geral do movimento animal não incorpora o SP. A pergunta sobre como a alma move o corpo foi respondida sem ele, e de um modo extremante simples: o desejo por um objeto unido à percepção ou a imaginação deste objeto produz o movimento. A conclusão do cap. 6 é de que o objeto de desejo é a causa final do movimento animal, enquanto a faculdade de desejo é a causa eficiente do movimento animal. Detalhes ficam por ser esclarecidos nos cap. 7 e 8, mas a forma mais simples de sua resposta já foi dada.

Mas embora a pergunta geral tenha sido respondida, uma problema resta: “como ocorre que o νοῦς por vezes é acompanhado de ação e por vezes não, e por vezes de movimento e por vezes não?” (701a7s). Explicado no final do cap. 6 que o desejo produz movimento se a percepção ou a imaginação consideram que o objeto de desejo está presente, por que deveria ser o caso que em se tratando de animais racionais por vezes o desejo não produz movimento? Aristóteles deve responder a este possível contra-exemplo à causa eficiente do movimento animal que ele forneceu.

E o SP parece ser a resposta para este dilema. O SP fornece uma explicação sobre como pode um homem nem sempre agir quando nele conflitam desejos:

> Suponha-se, então, que alguém tem uma opinião universal que o proíbe provar, mas também existe uma opinião de que “tudo o que é doce é prazeroso” e de que “isto é doce”, e esta opinião está ativa; e acontece que o apetite está presente nele. A opinião, então, [que é formada a partir das duas prévias opiniões] diz-lhe para evitar o doce, mas o apetite o conduz ao doce, uma vez que é capaz de mover cada uma das partes do corpo. O resultado, então, é que de certa forma razão e opinião lhe fazem agir de modo incontinente. A [segunda] opinião é contrária à reta razão, mas apenas acidentalmente, não à própria correção. Pois o apetite, e não a opinião, é contrário à própria reta razão. Isto se segue porque as bestas não são incontinentes, porque elas não têm uma suposição universal, mas [apenas] imaginação e memória dos particulares (1147a31-b5)[67].

Um homem pode ter um desejo na forma irracional de apetite que está em conflito com um desejo racional na forma de vontade, e então pode agir ou continentemente (de acordo com a vontade e a escolha) ou incontinentemente (de acordo com o apetite). Este é o sentido em que a conclusão do raciocínio e a ação não são a mesma. Existe um espaço para interferência “quando algo priva ou impede”. Qualquer animal irracional, por outro lado, não pode agir incontinentemente, porque não está sujeito ao conflito de desejos.

O SP, então, responde ao problema do caso humano e oferece uma explicação sobre como a escolha humana torna-se ação. A premissa universal é a escolha, uma afirmação universal sobre o que o homem decidiu fazer em um tipo determinado de situação. A premissa particular é um reconhecimento, baseado na percepção ou imaginação ou razão intuitiva, de que as circunstâncias incluem-se no tipo de situação de que a escolha trata.

No caso humano, quando um desejo é gerado pela parte racional da alma, por uma vontade, uma deliberação é realizada, e esta deliberação chega a uma escolha. Uma tal

---

[67] *EN* VII, 3, 1147a31-b5: “ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι, ἢ δὲ, ὅτι πᾶν γλυκύ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκύ (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ), τύχῃ δ’ ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων· ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου τως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ’ αὑτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός – ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ οὐκ ἡ δόξα – τῷ ὀρθῷ λόγῳ· ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ’ ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην”.

escolha é o ponto de partida do SP. E então, o SP é uma espécie de RP, mas apenas em um sentido muito limitado: ele ilustra o momento em que animais humanos reconhecem que o objeto de sua percepção atual é uma instanciação de uma escolha que ele fez antes através de uma deliberação. Sempre que este reconhecimento é feito, o desejo na forma de vontade instanciado em uma escolha serve como causa eficiente do movimento. Se um agente humano subsume o caso sob sua escolha, então ele age de acordo com sua vontade e, é claro, escolha. Se, no entanto, ignora sua escolha e segue seu apetite, ele age contra o que decidiu por deliberação e de acordo com o desejo especificado por seu apetite. Isto ocorre porque a incontinência é possível no caso humano e porque o SP surge no contexto ético quando o Estagirita está discutindo a incontinência.

Após a introdução do SP no cap. 7 do *MA*, Aristóteles resume o percurso até então feito da seguinte forma:

> Este é, então, o modo como os animais são impelidos a se mover [κινεῖσται] e a agir [πράττειν]: e a razão seguinte para o movimento é o desejo, e este se produz através da percepção [αἰσθήσεως] e através da imaginação [φαντασίας] e da razão intuitiva [νοήσεως]. Com as criaturas que desejam agir, o agir é realizado por vezes a partir do apetite ou do impulso e por vezes a partir da vontade (701a33-b1)[68].

Nesta passagem, Aristóteles apenas esclareceu o que ocorre no caso humano, e agora ele voltou a resumir o caso geral pela incorporação de humanos dentro da explicação mais geral. Todos os animais movem-se por causa do desejo, e este movimento pode ocorrer com três tipos diferentes de desejo: apetite ou impulso, que são irracionais, ou vontade, que é racional. O desejo pode ser ativado ou pela percepção ou pela imaginação, ou, apenas no caso humano, por um SP, no qual o νοῦς permite ao agente humano reconhecer uma instância em que o desejo racional pode ser realizado através da ação. Assim sendo, o SP explica o movimento no caso especificamente humano, e não o movimento animal em geral como supunha Corcilius.

4.3.3 O silogismo prático como um processo de aplicação de regras a casos

A terceira e última tese existente sobre o papel do SP aponta que ele se trata de um processo de aplicação de regras a casos que se segue ao ato de pesar razões e explica a

---

[68] *MA* 7, 701a33-b1: "οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσται καὶ πράττειν τὰ ζῷα ὁρμῶσι, τῆς μὲν ἐσκάτης αἰτίας τῆς κινήσεως ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως. τῶν δ' ὀρεγομένων πράττειν τὰ μὲν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν τὰ δὲ δι(ὰ) [ὄρεξιν ἢ] βούλησιν τὰ μὲν ποιοῦσι τὰ δὲ πράττουσι".

ação e o movimento humanos. O expoente desta linha interpretativa é J. Cooper, que a formula em *Reason and human good in Aristotle* (1975). Antes de Cooper, no entanto, W. F. R. Hardie, em *Aristotle's ethical theory* (1968), apresenta uma reflexão sobre o papel do SP que antecipa as linhas fundamentais da tese que Cooper viria a apresentar anos mais tarde. Na sequência, apresentaremos um esboço da reflexão de Hardie sobre o papel do SP. Em seguida, mostraremos as linhas fundamentais da tese cooperiana e daremos as razões por que concordamos com ela.

De início é oportuno apontarmos que em *Aristotle's ethical theory* não encontramos uma tese propriamente dita sobre o SP, mas, antes, uma modesta reflexão sobre seu papel na ética aristotélica. O tom dessa reflexão é claramente de crítica ao modo (tradicional) como até então se estava interpretando o SP e de descontentamento com as interpretações existentes. Segundo Hardie, não há evidência textual que confirme a visão de que todo o processo de deliberação possa ser expresso mediante silogismos (1968, p. 228). Assumir um fim e considerar como e por que meios realizá-lo caracteriza o processo deliberativo, mas não o silogístico, que especifica na "premissa maior os meios que são apropriados e efetivos à realização do fim" (1968, p. 229). Para afirmar isso, Hardie se embasa, sobretudo, na explicação oferecida sobre a forma das premissas do SP no tratado *DA*, e a toma como critério para avaliar se determinado raciocínio é silogístico ou se determinado enunciado é mesmo uma premissa. Com base na explicação do *DA*, Hardie aponta, *e.g.*, que a passagem 1144a31-33 do tratado nicomaqueio, que diz "o fim é tal e tal" não é um exemplo de premissa maior para um SP. E isto porque a partir do *DA*, o que a premissa universal do SP estabelece não é um fim, mas um meio apropriado e efetivo a ser realizado.

Esta forma de compreender o SP traz uma verdadeira reviravolta no modo como até então se vinha interpretando o SP. Supor que a premissa maior ou universal estabelece um meio, e não um fim, é algo que parece surpreendente até mesmo depois que lemos o trabalho de Cooper. O *insight* de Hardie, porém, requereria que o comentador oferecesse uma série de explicações, pois com tal *insight* está sub-repticiamente afirmando que: (i) o SP não apresenta sob forma inferencial a deliberação; (ii) o tratado *DA* tem muito peso na determinação do papel do SP; e (iii) deve haver um processo racional diverso do deliberativo que explique como se realiza o meio que é estabelecido na premissa universal, este processo é o silogístico, e ele se explica de tal e tal forma. Hardie, contudo, não parece estar preocupado em explicar cada uma das afirmações que sub-repticiamente assume quando aponta que a premissa universal do SP estabelece um meio. Em vez de muitas explicações ou de uma teoria sobre o SP o que Hardie oferece ao leitor são vários pensamentos

embrionários que ajudam a identificar que papel é desempenhado pelo SP no *corpus aristotelicum*. Vejamos três destes pensamentos do comentador:

> […] Aristóteles conecta o SP à deliberação. Mas isto não quer dizer que ele pensa que o processo inteiro de deliberação poderia ser expresso, […] na forma de silogismos (1968, p. 244).
>
> Eu tenho argumentado que, a partir da evidência do texto, a premissa maior de um SP formula uma máxima de prudência, uma regra a ser seguida a fim de realizar um fim, tal como uma regra que recomenda uma dieta leve (1968, p. 231).
>
> A expressão SP é usada […] para um processo em que uma regra é aplicada a uma situação concreta […] a regra prescreve coisas que devem ser feitas em tipos específicos de situações; sua expressão verbal requer o uso de uma palavra avaliativa como "bom" ou "útil" ou de uma palavra prescritiva como "deve" ou "necessita" […]. O que é necessário para efetuar a devida aplicação de uma regra é a percepção do agente de que ele está em um tipo de situação na qual a regra se aplica (1968, p. 240).

A primeira das afirmações de Hardie é de que existe uma ligação entre deliberação e SP, a qual nada tem a ver com o que defende a tese tradicional. É particularmente importante sublinhar essa ligação porque Hardie poderia ter pensado o SP à parte da deliberação, como um processo de aplicação de regras que nada tivesse a ver com nossas deliberações. Ele, porém, não faz isso.

Na segunda afirmação, vemos Hardie dizer qual a origem da premissa universal. Sendo ela uma máxima prudencial, ela provém da deliberação. Hardie não está pensando em um dedutivismo com imperativos morais, como o caracterizado por Nussbaum (1978, p. 199), com regras universais, objetivamente válidas, independentes de um procedimento de decisão e verdadeiras independentemente dos casos, mas em um processo de aplicação de regras no qual as regras são diretrizes ou resumos de decisões já realizadas e as quais podem vir a ser revisadas, emendadas e mesmo abandonadas quando não mais se aplicarem aos casos ou provocarem consequências indesejadas. Com efeito, o processo que Hardie está pensando é parceiro da deliberação, complementa-a, pois é ela que elabora as regras, as máximas prudenciais, como faz questão de falar o comentador.

A terceira afirmação de Hardie especifica dois aspectos importantes do SP. Um, o qual já vimos, é o caráter valorativo da premissa universal, a qual diz se o termo médio é devido ou indevido ou bom ou mau. O outro é o estabelecimento da premissa particular. Esta não versa sobre particulares que são universais em relação a outros particulares, não versa sobre as coisas últimas como o termo último na ordem da análise deliberativa, e tampouco reconhece a presença de um valor em um caso particular – como sugeriu Ando, a quem

Hardie critica – ela, a premissa particular, “meramente estabelece um fato” (1968, p. 250), ela versa sobre os particulares que estão dados no caso concreto, e é a partir da percepção deles que o agente reconhece se é o caso aplicar determinada regra.

A reflexão de Cooper sobre o papel do SP é bem mais sistemática que a de Hardie, afinal Cooper tem o projeto de explicar o RP na íntegra, a partir de seus três estágios: o da apreensão do fim ou concepção de bem (estágio em que opera a razão intuitiva), o da deliberação sobre meios em vista de fins (estágio em que opera a razão prudencial propriamente dita) e o da aplicação da regra ou resolução moral (que é o último termo na ordem da análise deliberativa) ao caso (estágio em que operam a percepção, reconhecendo o caso, e a razão intuitiva, quando do processo indutivo).

O estudo do SP feito por Cooper é introduzido a partir da preocupação do comentador em explicar como é implementada a escolha a que chegou o agente moral via deliberação. Cooper já tratou longamente da deliberação no cap. I de *Reason and human good in Aristotle* e agora se coloca diante do problema sobre de que forma o que foi decidido por deliberação é posto em prática.

Segundo Cooper (1975, p. 23), embora geralmente se entenda que Aristóteles, em *EN* III, sustenta que nenhuma deliberação é completada até que o agente tenha encontrado alguma ação que possa realizar imediatamente, esta não é em absoluto a visão do Estagirita, e o provaria *EN* VI, que traz consigo uma explicação sobre a implementação da escolha a que se chegou através da deliberação.

Conforme Cooper, “Aristóteles apenas requer que a deliberação emita uma escolha para realizar uma ação de algum *tipo* específico definido” (1975, p. 23), não requer dela que implemente a escolha encontrando uma ação específica a ser realizada. Ao contrário, a questão da implementação da ação não diz respeito à deliberação. Para Cooper, “o trabalho da deliberação é acabado assim que uma ação de um tipo específico adequado é encontrada como meio para realizar, ou começar a realizar, o fim em vista” (1975, p. 23), e uma vez acabado este trabalho a tarefa de implementação da escolha tem de ser executada por alguém que não seja a deliberação. Cooper dirá que a explicação sobre a implementação da escolha aparece em *EN* VI e que quem realiza tal tarefa é o SP. Todavia, para chegar a dizer isso Cooper tem que mostrar que: (i) a deliberação apenas emite uma escolha, mas não a implementa – o que não é uma tese pacífica, sobretudo para quem defende a leitura tradicional; e (ii) quem implementa a escolha é o SP – o que é menos pacífico ainda. Cooper, no entanto, à medida do possível parece apropriadamente ir provando (i) a fim de abrir espaço para sustentar (ii), que explica o papel do SP.

Argumentando longamente para sustentar (i), Cooper mostra que passagens que aparentemente sugerem que a deliberação implementa uma ação, na verdade, não dizem respeito a uma ação individual e específica, mas a um tipo de ação. Cooper então analisa as passagens dos silogismos da água pesada (1142a20-23) e das carnes leves (1141b18-21) e mostra que os καθ' ἕ καστα a que elas se referem não passam de espécies de gêneros, mas não de singulares ou individuais dados nos casos concretos (1975, p. 28-32). Na sequência, a fim de deslindar a questão, Cooper analisa uma difícil passagem do livro VI, 1142a23-30, que aponta que a prudência versa sobre o que é último, ἔσχατον, que é objeto de percepção. Ora, isto sugeriria que o procedimento deliberativo implementa uma escolha. No entanto, Cooper (1975, p. 34ss) mostra que não, pois a percepção que é referida na passagem trata-se de um tipo muito específico de percepção (uma quase-percepção), não se trata de uma percepção propriamente sensível, mas da mesma percepção através da qual um matemático percebe que está diante de um triângulo. E Cooper então mostra que Aristóteles está usando aqui o termo ἔσχατον da mesma forma que o usou no livro III, quando falou sobre o último termo na ordem da análise deliberativa, o qual não é descoberto por percepção sensível, uma vez que a deliberação não versa sobre particulares, mas por um tipo de percepção análoga a do matemático que percebe que tem um triângulo em sua frente.

E com a análise desta passagem e das outras duas sobre os silogismos (os quais, na verdade, não o são, pois se tratam apenas de deliberações), Cooper parece alcançar seu objetivo de mostrar que o processo deliberativo não implementa as escolhas as quais chega. Entretanto, sabemos que, de uma forma ou de outra, escolhas são implementadas. Mas como? Bem, neste momento é que entra em cena o SP, (ii). Cooper esgota as possibilidades de a deliberação ser a causa das ações individuais e de ser ela a responsável pela implementação das escolhas e aposta no processo silogístico como sendo o processo capaz de implementar as escolhas as quais a deliberação chega. E é possível que neste ponto do pensamento de Cooper haja alguma influência de Hardie, sobretudo quando este aponta que a premissa universal do SP estabelece um meio, em vez de um fim, e quando toma o SP tão-só como um processo de aplicação de regras a casos, ou melhor – visto que Cooper acha equivocado falar de regras (1975, p. 56) – de implementação de escolhas, afinal as regras não são imperativos, e menos ainda princípios independentes de um procedimento, nas circunstâncias das ações.

Mas haverá evidência textual que confirme a suposição de que em não sendo a deliberação a responsável pela implementação das escolhas será então o SP o responsável

por tal tarefa? Cooper acredita que sim, e faz uma aposta alta na seguinte passagem do livro VI do tratado nicomaqueio:

> Tudo o que é praticado [πρακτά] pertence aos particulares [καθ' ἕ καστα] e ao que vem a ser último [ἐ σχάτων]: e não só o prudente [φρό νιμον] deve reconhecê-los, como também o discernimento [σύνεσις] e o julgamento [γνώμη] versam sobre as coisas praticadas, e estas são as coisas últimas [ἔ σχατα]. O νοῦ ς, por sua vez, também se ocupa com o que vem a ser último, em ambas as direções. Pois tanto dos primeiros termos [πρώτων ὅ ρων] como dos últimos há νοῦ ς, e não explicação racional [λόγος]. Nas demonstrações [ἀ ποδείξεις], o νοῦ ς é dos termos imutáveis [ἀ κινήτων ὅ ρων] e primeiros [πρώτων]. Nos raciocínios práticos, o νοῦ ς é do que é último [ἐ σχάτου] e do que admite ser diferentemente [ἐ νδεχομένου], é da outra premissa [ἑ τέρας προτάσεως: da premissa menor]. E o que é último e admite ser diferentemente são os pontos de partida [ἀ ρχαί] para o fim, uma vez que os universais [καθόλου] são realizados a partir dos particulares [καθ' ἕ καστα]. Portanto, nós devemos ter a percepção [αἴ σθησιν] desses particulares, e tal percepção é o νοῦ ς (1143a32-b5).

A passagem é difícil, termos precisam ser aclarados para sua compreensão completa: καθ' ἕ καστα e ἔ σχατον principalmente, e um ponto em especial precisa ser explicado: que o SP prático não apresenta sob forma inferencial a deliberação, a fim de impedir que se possa supor que a premissa menor referida diga respeito ao processo de descoberta e escolha do meio que realiza um fim (como supõe, *e.g.*, Natali defendendo a tese tradicional).

Acerca deste ponto, Cooper, na verdade, já o deu por explicado quando apontou que um raciocínio que tem a forma "a fim de realizar C, B é necessário, e a fim de realizar B, A é necessário, então se realiza A" não é silogístico e nem pode ser reduzido à seguinte estrutura silogística: "B pertence a A, *isto* (apontando para alguma coisa individual) é A, então, B pertence a *isto* [ou isto deve ser feito]" (1975, p. 24s). E mesmo pareceria demasiado estranho supor que estaria envolvido o νοῦ ς na descoberta e escolha do meio que realiza um fim. Este ponto, portanto, não é mais problema.

Sobre os termos καθ' ἕ καστα e ἔ σχατον, este, segundo Cooper, pode ter dois sentidos, pode designar o que é último na ordem de uma análise, ou o que é último no caso concreto (1975, p. 33-41). Na passagem, ἔ σχατον é usado, obviamente, nesta segunda acepção. Já os καθ' ἕ καστα, embora Cooper tenha apontando antes que se tratam de espécies de gêneros, nesta passagem eles significam precisamente os particulares espaço-temporais, para usar um termo de Irwin, pois são usados quase como sinônimos de ἔ σχατα.

Com os devidos esclarecimentos, a passagem se torna para Cooper a evidência que faltava. Aristóteles explicita na passagem que está tratando do SP ao falar da outra premissa, a premissa menor, que é o ponto de partida para chegarmos aos universais via

indução, e deixa claro que a passagem nada tem ver com a deliberação, visto que narra uma indução e trata de νοῦς, os quais não figuram em um processo deliberativo. E estes dois pontos estão a favor de Cooper, pois a maioria das passagens, para não dizer todas, sobre o SP que aparecem no contexto ético são demasiado dúbias, pois se prestam tanto para dizer que o SP é uma apresentação formal da deliberação, quanto que é um procedimento de aplicação de regras a casos. Com a passagem reivindicada por Cooper, no entanto, é possível estabelecer já no contexto ético o que só era possível de ser estabelecido no contexto de explicação do movimento, nos tratados *DA* e *MA*: que o SP explica a causalidade eficiente da ação humana, a qual, por sua vez, se explica através da implementação de escolhas morais mediante o reconhecimento de que as circunstâncias são apropriadas à realização de um desejo, ou do fim que é tido em vista.

Tendo sido estabelecida a razoabilidade das afirmações (i) e (ii), vejamos agora alguns detalhes sobre a concepção cooperiana de SP. Uma contribuição particularmente importante do trabalho de Cooper é a distinção que estabelece entre ação específica e ação individual. Semanticamente não parece haver diferença, pois usamos tais adjetivos muitas vezes como sinônimos na fala corrente. Entretanto, na terminologia de Cooper eles diferem. Ação específica é uma ação de determinada espécie ou tipo. Ação individual é uma ação concreta que pode ser feita. Segundo Cooper, o resultado de nossas deliberações é sempre uma ação específica, uma ação de tipo tal. E, obviamente, as escolhas que fazemos, por mais longe que possamos ir deliberando, são sempre por espécies de ações, não por ações individuais. Estas figuram como conclusão dos SP, pois são eles que implementam na prática a escolha a que se chegou via deliberação, convertendo uma ação específica em ação individual. A premissa universal do SP é a escolha, ou, como preferimos, pois entendemos que as escolhas mesmo se dão por ocasião da ação, o último termo na ordem da análise, que é uma ação específica tomada como devida ou boa, e, não podemos esquecer, pois isto geralmente fica apagado no contexto ético, que é objeto de desejo, uma vez que se não fosse não produziria movimento. A premissa particular estabelece, a partir do reconhecimento da conveniência das circunstâncias (operado pelo νοῦς ou pela αἴσθησις ou φαντασία), que *isto* é uma ação individual do tipo enunciado na premissa universal e que fazer *isto* realiza um desejo. Finalmente, a conclusão é a realização de uma ação individual, é um movimento posto em curso.

Cooper, contudo, desagrada a alguns comentadores, como, *e.g.*, Sherman e Reeve. Sherman (1989, p. 73) acusa Cooper de ter empobrecido o papel do SP, por entender que ele não é uma peça da deliberação, e mesmo por ter dito, talvez de modo

excessivo, que ele não faz parte do RP. Entretanto, Cooper não parece violar o sentido do texto aristotélico quando fala que o SP não é parte da deliberação, pois, realmente, depois que a deliberação descobre o último meio, ela pára, e cumpre a outro processo racional (ou perceptivo-racional ou noético-racional), implementar a escolha, no caso o silogístico (1975, p. 33). É bem verdade, no entanto, que, excessivamente, Cooper menciona que o SP não faz parte do RP (1975, p. 51), pois não se trata de um processo racional, mas perceptivo, o que não deixa de fazer sentido, pois o estabelecimento da premissa particular, muitas vezes óbvia e de estabelecimento dispensável, seria desempenhado por capacidades não propriamente racionais como a αἴσθησις e a φαντασία e pelo νοῦς em uma operação meramente perceptiva. Todavia, devemos nos lembrar de que é o caso que nos leva à regra, e não o contrário, e por detrás disso há um processo indutivo, logo, racional. Portanto, não faz sentido dizer que o SP não faz parte do RP, pois não só percepção envolve o SP, mas também indução e mesmo uma rápida revisão das regras até chegar à apropriada, o que obviamente envolve razão.

Já o ponto de discordância entre Reeve e Cooper é de que para este a prudência só versa sobre os ἔσχατα que são espécies de gêneros, e não sobre os que estão dados nos casos concretos. Reeve concorda que em 1142a23-30 a ocorrência de ἔσχατον é no mesmo sentido do livro III (quando Aristóteles fala do último termo) e, portanto, designa uma espécie ou tipo de ação dentro de um gênero. No entanto, não concorda que a prudência verse somente sobre este tipo de ἔσχατον. Segundo Reeve:

> A deliberação pára quando o tipo alcançado é suficientemente específico para que a percepção possa reconhecer o seu sinal. Mas a φρόνησις não pára aqui. Ela deve reconhecer corretamente um sinal particular deste tipo e então produzir a ação apropriada. O que a φρόνησις "vê" não é um tipo […], mas um particular que é um sinal do tipo correto (1992, p. 69).

O ponto em questão é difícil e diz respeito aos limites de jurisdição da prudência, se circunscrita à análise deliberativa ou se também responsável pela implementação da ação. Aparentemente a primeira possibilidade é a correta, como pensa Cooper, no entanto, em *EN* VI, 12, por ocasião do tratamento das chamadas virtudes intelectuais menores, entre as quais se inclui o νοῦς prático, que indubitavelmente versa sobre os καθ' ἕκαστα e ἔσχατα espaço-temporais, pois estabelece a premissa particular, é dito que "todas essas faculdades [σύνεσις, γνώμη, φρόνησις e νοῦς] concernem às coisas últimas, *i.e.*, aos particulares" (1143a28s), o que dá guarida textual à segunda possibilidade, a qual para se sustentar só precisa de um contra-exemplo que diga que ela também versa sobre particulares e coisas

últimas espaço-temporais. O problema de tudo isso, porém, é explicar o que faria a prudência na tarefa de implementar a ação. Na concepção cooperiana de implementação da ação não há lugar à prudência, mas ela certamente deveria figurar em algum momento da implementação da ação. E por mais arriscado que talvez seja afirmar isto, considerando que além de deliberativa a prudência é prescritiva (1143a8-10), se há um instante em que a prudência opera na implementação da ação este instante certamente será quando o agente revisa seus princípios à luz das circunstâncias e determina o princípio que deve ser aplicado. Com efeito, o νοῦς apenas leva o agente à revisão, mas não faz a revisão dos princípios, quem o faz olhando para os καθ' ἕ καστα e os ἕ σχατα do caso concreto é prudência.

Embora tenhamos referido o papel do SP como sendo de aplicação de regras a casos e que mesmo Hardie tenha entendido o SP nestes termos, Cooper adverte que "a tendência de alguns intérpretes a falar como se a premissa maior do SP fosse sempre ou em geral uma *regra* é equivocada" (1975, p. 56). Uma premissa universal pode vir a ter uma forma muito semelhante a de uma regra, como, *e.g.*, "não mentir", no entanto, a premissa universal nunca passa de uma simples escolha. Ela não tem a validade irrestrita que regras com o sentido forte da palavra têm, tampouco vale independentemente das circunstâncias e mesmo pode falhar diante delas. Quando falamos, portanto, de regras, temos que as entender de uma forma muito peculiar. O SP não é um procedimento à implementação de um dedutivismo, mas à implementação daquelas escolhas que forjam o nosso caráter.

Antes de mais nada, gostaríamos de apontar duas vantagens que a tese de Cooper parece ter em comparação à tese tradicional. Uma primeira vantagem de tomar o SP como um estágio subsequente ao deliberativo é que isto termina com a querela sobre se a conclusão do SP é uma ação, uma intenção ou uma proposição. Com efeito, sendo o SP um procedimento de implementação de uma escolha e, conseguintemente, de explicação da causalidade eficiente do movimento humano, não há dúvida de que sua conclusão tem de ser uma ação, e nada mais, a menos que aja algum impedimento, que um apetite irresistível tome conta do agente e o dissuada de seguir sua escolha. Tomando-se o SP como uma apresentação inferencial da deliberação, ficava sempre a dúvida sobre se a ação se seguiria ou não à deliberação, e por isso é que se tentava retirar a literalidade do texto do *MA* sobre a conclusão ser uma ação. Mesmo assim se poderia objetar, como já referimos, que a afirmação aristotélica em *EN* III, 3 de que o último termo na ordem da análise é primeiro na ordem da execução sugere que uma ação deva se seguir imediatamente à deliberação. Isto, no entanto, é falso, pois nada do que Cooper propõe e do que dele seguimos aqui vai contra a afirmação de *EN* III, 3.

Uma segunda vantagem da tese cooperiana é que evitamos o absurdo de termos de aceitar que toda ação é precedida por uma deliberação realizada quando de sua iminência. Cooper mostra apropriadamente que nossas ações não requerem deliberações por sua ocasião. Todas elas requerem deliberações, obviamente, mas não por sua ocasião. É provável, entretanto, que por vezes diante de circunstâncias dramáticas ou nunca antes vistas e sobre assuntos que nunca paramos para pensar não poderemos agir simplesmente através de um silogismo, pois não teremos a premissa universal. Neste caso teremos de deliberar a fim de sabermos o que é devido de ser feito dadas as circunstâncias, e somente depois que o soubermos é que poderemos efetivamente agir, pois somente neste momento teremos estabelecido a premissa universal.

Finalmente, gostaríamos de apontar que a tese de Cooper (e também, de certa forma, a de Hardie, que é um esboço da de Cooper), parece ser a que mais apropriadamente explica o papel do SP no *corpus aristotelicum* e, a partir de agora, tomaremo-la para seguirmos nossa discussão. Ainda precisamos determinar que relação há entre os esquemas fim-meios e regra-caso de raciocínio, ou, o que é a mesma coisa, entre deliberação e SP, em vista de finalmente explicarmos como se dá o RP em sua inteireza, ou seja, como o prudente age desde a apreensão de uma concepção de bem até a realização de uma ação individual nos casos concretos.

4.4 A relação entre os raciocínios fim-meios e regra-caso e o mapa do raciocínio prático

Uma vez que já determinamos o papel do SP no *corpus aristotelicum*, é relativamente simples determinar que relação há entre ele e a deliberação, ou entre o que Allan chamou de raciocínio regra-caso e raciocínio fim-meios. Ora, tratando-se o SP de um processo de implementação de escolhas ou de aplicação de regras a casos, e, não só isso, de um processo que explica a eficiência causal do movimento humano, da ação humana, ele (o SP) estabelece com a deliberação uma relação de continuidade, de complementaridade.

Quando pára a deliberação, o raciocínio fim-meios, começa o SP, o raciocínio regra-caso. Um depende do outro. Sem deliberação, podemos dizer que as ações não são fruto de um caráter, ἦθος, nem de uma disposição interna do agente, ἕξις, pois a virtude, lembremos, é uma ἕξις προαιρετική, uma disposição de escolher por deliberação (*EN* II, 6, 1106b36-1107a2). Ora, não havendo a deliberação e somente o SP, as ações seriam

sempre resultado de um dedutivismo ou de um principialismo. Mas isso não faria sentido. Aristóteles elabora uma ética das virtudes, do caráter, não dos princípios. Estes, para ele, tem um sentido muito frouxo e totalmente subordinado ao ato de pesar razões, não são nem universais, nem objetivamente válidos e nem independentes de um procedimento de construção. De outra parte, no entanto, sem o SP não haveria ação, pois a deliberação embora verse sobre o que fazer, não versa sobre o que fazer aqui e agora, quando da iminência da ação. E isto foi notado muito apropriadamente por Cooper, quando apontou que via deliberação chegamos apenas a uma ação específica (de determinada espécie), mas não a uma ação individual (para ser feita aqui e agora). Com efeito, um e outro tipo de raciocínio complementam-se na explicação do RP como um todo. O RP não é nenhum dos dois separadamente, mas é os dois em conjunto.

A tese, portanto, de Allan de que o SP substituiria a deliberação, pois Aristóteles estaria abandonando um tipo de raciocínio não continente de valor moral, por outro que o contivesse, não é procedente, não, porém, pela razão aduzida por Wiggins, qual seja, por ter o Estagirita usado um modelo pelo outro sem estar tomando um como devendo substituir o outro (1980, p. 221-240) – Aristóteles não parece fazer isso –, mas porque o modelo silogístico tomado como substituto do modelo fim-meios se incompatibilizaria com todo o resto do tratado. Toda a dinâmica do hábito, ἔθος, forjando uma disposição, ἕξις, a partir do exercício reiterado de reflexões sobre como agir bem seria substituído por uma educação moral a partir de princípios os quais teríamos de ir-los aprendendo e aplicando às circunstâncias. Mas este não é o projeto aristotélico. Usamos regras, princípios e resoluções morais e as aplicamos aos casos particulares, mas não dissociadamente nem de nossas disposições adquiridas via hábito e muito menos de nossas deliberações. Os princípios que usamos são resoluções de nosso caráter, são regras prudenciais, são resumos de experiências, como aponta Cooper (1975, p. 83)[69], não são meta-princípios ou princípios políticos, e quando vem a ser o são na medida em que se incorporaram ao hábito, ao caráter, à disposição interna do agente, ou seja, não são princípios externos, mas princípios que são uma expressão dos mais íntimos desejos do agente e que inclusive o aprazem quando ele os segue, pois segui-los significa realizar desejos de forma tal que mesmo a abstenção de prazeres é prazerosa ao homem temperante. Obviamente que eventuais meta-princípios e os princípios políticos servem para nortear o agente, mas não nesta ação

[69] Cf.: "Não existem princípios pré-determinados de vida, embora de fato possa haver uma variedade de regras-resumo registrando nossas experiências ou outras experiências das situações comuns de vida e o prazer ou a dor usualmente resultados dos vários cursos de ação adotados nelas [nas experiências]. Tais regras são apenas regras empíricas [rules of thumb], e não princípios pré-determinados […]" (COOPER, 1975, p. 83).

aqui e agora, não só porque eles são demasiados gerais e, portanto, opacos frente às circunstâncias, quanto porque eles só se aplicam na medida em que instanciados em resoluções morais chegadas via deliberação ou em que devidamente adaptados aos casos como a régua de chumbo de lesbos usada adaptando-se à forma da pedra (*EN* V, 10, 1137b29-32). Os meta-princípios e os princípios políticos podem ser um grande contributo para ajudar o agente que delibera a tomar decisões e a chegar a resoluções morais, mas não para orientar ações específicas.

Destarte, a deliberação é um procedimento racional insubstituível na ética aristotélica. Se alguém escolhe fazer determinada ação, não é propriamente porque ela se trata de uma ação devida ou porque tem a subscrição de outras pessoas, mas porque ela está de acordo com os seus desejos, com o seu hábito, com o seu caráter, com a sua disposição interna e, é claro, com uma deliberação sua. Este é o espírito de uma ética das virtudes como a aristotélica. Substituir a deliberação pelo SP é abandonar esse espírito, é tomar Aristóteles como um moralista, coisa que ele está longe de ser.

Entretanto, não só a explicação de Allan para a existência de dois modelos de raciocínio parece inapropriada. Também quem aponta ser o SP uma apresentação inferencial da deliberação parece fazê-lo inapropriadamente. Mas sobre isso já falamos o bastante tanto quando analisamos a tese tradicional sobre o papel do SP quanto quando analisamos a tese de Cooper. E das várias razões que tivemos a oportunidade de ver sobre a inapropriação da tese tradicional de Natali, a principal é de que a deliberação não se ocupa com a implementação da escolha, mas apenas com o seu engendramento, ou ainda, é de que o RP não se esgota no ato de pesar razões, mas compreende este ato em conjunto com o exercício de apreensão de uma concepção de bem e com o exercício de apreensão da particularidade do caso concreto. A tese tradicional de Natali, entretanto, inevitavelmente acaba afirmando que a deliberação deve versar sobre a implementação da escolha e que o RP se esgota no ato de pesar razões rivais, o que parece ser controvertido, e o mostra, *e.g.*, a afirmação do Estagirita de que a deliberação não versa sobre os particulares dados nos casos concretos (cf. III, 3, 1112b34-1113a2). Ora, e se não versa sobre eles, então quer dizer que a deliberação não cobre todo o RP, pois não há sentido dizer que o RP não diz respeito à ação, que se dá justamente no caso concreto. Com efeito, da mesma forma que a deliberação não versa sobre os fins, ela também não versa os particulares sensíveis. São os dois limites da deliberação, um superior e outro inferior. Conforme vimos (*supra* 2.4.2), é impossível deliberarmos sobre fins porque isso remeter-nos-ia ao infinito e é igualmente impossível deliberarmos sobre os particulares precisamente pela mesma razão que não

deliberamos sobre fins. A deliberação versa sobre o estágio intermediário do RP, sobre o estágio de engendramento de escolhas ou condutas. A deliberação não versa sobre a motivação de escolhas, pois isso tem a ver com os fins, e tampouco sobre a implementação delas, pois isso tem a ver com os particulares sensíveis, mas apenas sobre o engendramento das escolhas. Não obstante, outras duas passagens do tratado nicomaqueio parecem mostrar a inapropriação de se tomar o RP se esgotando no ato de pesar razões. Uma delas, que diz ser possível realizar um bem através de um silogismo falso (cf. VI, 9, 1142b22-26), é particularmente sugestiva a quem defende a tese tradicional. Todavia, conforme vimos (*supra* 4.3.1), em vez de sugerir que o SP seja uma apresentação inferencial da deliberação, essa passagem sugere que o SP seja um estágio seguinte ao deliberativo, pois do contrário seria incompreensível a afirmação de que é possível realizar um bem por meio de um silogismo falso. Já a outra passagem que parece mostrar a inapropriação de se tomar o RP se esgotando no exercício deliberativo é a que diz que o voῦς apreende a premissa menor (cf. VI, 11, 1143a32-b5). Ora, esta seria outra passagem incompreensível caso tomássemos o SP à luz da interpretação tradicional, pois isso demandaria coordenar voῦς prático e indução com o ato de pesar razões. Mas a deliberação mesma não envolve voῦς e menos ainda um processo de indução. O voῦς relaciona-se com a deliberação apenas fornecendo-lha um fim, no estágio do RP prévio ao deliberativo, e depois apreendendo um caso particular, no estágio do RP seguinte ao deliberativo, mas nunca fazendo parte da própria análise deliberativa, que é somente da alçada da prudência.

E não sendo o modelo regra-caso de raciocínio nem um substituto do modelo fim-meios e nem uma mera apresentação inferencial deste, resta que ele seja uma continuação deste, um complemento. E por isso é que dissemos, já bem no início da seção, que, sendo um processo de aplicação de regras a casos ou de implementação de escolhas, o SP relaciona-se com a deliberação de modo complementar. Mas isso não é sugerido apenas por Hardie e Cooper, que defendem uma tese alternativa à tese tradicional sobre o papel do SP, mas também por um comentador que entendemos que tem uma certa isenção no debate sobre o papel do SP no *corpus aristotelicum*: Irwin. No artigo *A ética como uma ciência inexata* (1996), Irwin faz uma iluminadora observação, a qual já referimos várias vezes, sobre como procede o agente moral diante das circunstâncias da ação. Conforme Irwin, diante delas o agente faz uma revisão dos princípios que consigo traz até encontrar o princípio apropriado para o caso (1996, p. 66s). Essa observação é esclarecedora para nossa discussão porque Irwin não está inserido no debate sobre o papel do SP. Na verdade, o comentador a faz em meio a um argumento

que procura mostrar a inexistência de razões suficientes para aceitarmos a ética aristotélica como sendo particularista. Segundo o particularismo na pena de Dancy, “a única coisa que alguém leva para uma nova situação é uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante” (1993, p. 67), ou seja, uma ação é sempre produto de uma deliberação realizada por sua ocasião, o agente delibera e escolhe o que fazer olhando para o caso particular e por ocasião dele. Essa afirmação particularista seria sugerida sobretudo pela afirmação aristotélica de que os universais procedem dos particulares (cf. VI, 11, 1143b4s), *i.e.*, de que os princípios seriam fruto de deliberações realizadas frente às circunstâncias particulares. Irwin, no entanto, mostra que a afirmação de que os universais procedem dos particulares tomada tanto em seu contexto quanto fora dele não corrobora o particularismo (1996, p. 65s). Fora do contexto, a afirmação aristotélica não o corrobora porque Aristóteles não está sugerindo uma derivação dos universais a partir dos particulares, mas simplesmente apontando o que nos é conhecível por primeiro, em relação a nós: o que é particular, e o que é conhecível somente em um segundo momento embora em si mesmo seja anterior ao que é conhecível a nós por primeiro: o que é universal. Já dentro do contexto, a afirmação aristotélica não corrobora o particularismo porque ela não quer dizer que o agente chega a um universal que é somente um resumo de uma ação realizada (e que, portanto, é em si mesmo e na ordem do conhecimento posterior à percepção e à análise circunstancial), mas que chega a um universal que não é posterior em si em relação à percepção e à análise circunstancial, mas posterior a elas apenas na ordem do conhecimento. Trocando em miúdos, segundo Irwin, o que Aristóteles quer dizer é que é frente aos particulares que o agente chega ao universal que se aplica ao caso. Dados os particulares, o agente revisa os princípios que traz consigo – anteriores em si a percepção porque frutos de uma deliberação. Não chega ele ao caso somente com uma capacidade desprovida de conteúdo de discernir o que é importante fazer, como afirma a interpretação particularista, mas já com algumas resoluções morais sobre o que é devido de ser feito, a menos que o caso seja dramático o bastante ou nunca antes visto por ele, e então requeira um tratamento especial: uma deliberação específica por sua ocasião. Mas em não sendo este o caso, o que faz o agente é apenas seguir e aplicar uma regra, é implementar sua escolha deliberada. E, como podemos ver, esta recusa do particularismo empreendida por Irwin é muito instrutiva para tomarmos o SP e a deliberação de modo complementar, pois mostra que o agente não chega ao caso somente com uma capacidade desprovida de conteúdo e, portanto, com a tarefa de realizar a cada caso uma deliberação, o que, como já dissemos,

não faria muito sentido, mas já sabendo que conduta adotar em uma situação, *e.g.*, de gozo de prazeres, de perigo, de ira, de benevolência… De fato, a recusa do particularismo é, de certa forma, a recusa de que o RP não se resume ao estágio deliberativo, mas que o envolve ao lado dos estágios de apreensão de uma concepção de bem e de implementação de escolhas. Diante dos casos, portanto, quem opera é o SP, visto que não há razão alguma, conforme Irwin, para aceitarmos a suposição particularista de que o universal é um resumo de uma ação – ainda que ele não deixe de sê-lo de uma deliberação e de uma escolha deliberada ainda não implementada. Com efeito, o SP complementa o estágio deliberativo, pois se responsabiliza por implementar a escolha deliberada a que se chegou via deliberação, e, ao mesmo tempo, sela o RP como um todo, iniciado com a apreensão de um fim, de uma concepção de bem.

Mas o RP não se resume aos estágios deliberativo e silogístico. Embora tenhamos mostrado qual o papel do SP e qual sua relação com a deliberação, não mostramos ainda o mapa completo do RP. Mapeamos até agora dois terços do RP, mas ainda falta algo. Vimos que o SP é responsável pela implementação de uma escolha deliberada e que a deliberação responsabiliza-se pelo engendramento dessa escolha tendo em vista um fim. Mas como será possível conhecer um fim? Ou melhor, visto que nunca conhecemos fins, pois eles são no conhecimento prático equivalentes aos indemonstráveis do conhecimento teórico (cf.: *EE* II, 10, 1227a6-11; 11, 1227b24s; *supra* 2.4.2), de que maneira apreendemos os fins? Como forjamos uma concepção de bem? De que modo chegamos a uma concepção sobre o que é melhor, τὸ ἄριστον, a ser feito (1141a13; 1144a32s), não sob um aspecto particular, mas para a vida boa em geral, πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως (1140a25-31)? Enfim, como viemos a saber o que é a vida feliz? É isso que nos falta tratar, e é, portanto, do estágio primeiro do RP que nos ocuparemos agora, em vista de coordená-lo com estágio deliberativo, que é o segundo, e com o estágio silogístico, que é o terceiro. Inicialmente gostaríamos de determinar qual das cinco virtudes intelectuais, que expressam cinco diferentes tipos de racionalidade, é a melhor candidata para fornecer ao agente moral uma concepção de bem, e depois gostaríamos de determinar de que modo ele chega a ela.

Conforme vimos nos capítulos segundo e terceiro, o fim no conhecimento prático ocupa uma posição equivalente a dos termos primeiros e indemonstráveis no conhecimento teorético. E basta dizer isso para chegarmos imediatamente à virtude intelectual responsável por fornecer-nos o conhecimento, por assim dizer, do fim. Por estarmos falando em conhecimento prático, eliminam-se de pronto as três virtudes da parte científica da alma racional: σοφία, ἐπιστήμη e νοῦς teórico, que operam no conhecimento teorético, e elimina-

se também a virtude da τέχνη, que embora se ocupe com as mesmas coisas do conhecimento prático, visa à produção de algo, e não à ação, como o conhecimento prático. De outra parte, por estarmos falando em conhecimento do fim, está excluída a virtude da prudência, pois definitivamente, ainda que isto tenha sido motivo de uma grande querela há algum tempo, ela não se ocupa com os fins. Bem, e se o νοῦς não desempenhasse o duplo papel que assinalamos no capítulo terceiro, de tanto apreender os indemonstráveis do conhecimento científico quanto o que no conhecimento prático equivale aos indemonstráveis: as premissas maiores ou universais do SP e o fim ou a concepção de bem visada, não sobraria nenhum candidato em nossa lista. Com efeito, o νοῦς prático, como já apontamos, além de permitir-nos acessar à premissa universal do SP também nos permite acessar a uma concepção de bem, ao que é melhor a ser feito, a uma visão sobre em que consiste a vida boa em geral. Mas de que forma isso ocorre? É o que explicaremos na sequência.

Conforme Aristóteles, os princípios, ἀρχαί, podem ser apreendidos por meio de indução, ἐπαγωγῇ, percepção, αἴσθησις, hábito, ἔθος, ou de outras formas (1098b3s). Mediante indução, segundo Berti, chegamos aos ἀρχαί da matemática, via percepção aos da física e através do hábito aos princípios da ética (1998, p. 127s). Nessa esteira, uma concepção de bem seria apreendida somente através do hábito, o que é correto afirmar. No entanto, embora correta, não é esta a explicação completa sobre como se apreende uma concepção de bem. Com efeito, sua apreensão envolve hábito, mas também percepção e indução, pois o hábito se produz através da repetição de ações individuais e estas, por sua vez, sempre requerem a percepção das circunstâncias em que nos encontramos e que realizemos uma indução, partindo da análise circunstancial, da premissa particular, em direção a uma regra ou princípio que determina o devido de ser feito no caso em questão, premissa universal. Mas isso dito dessa forma parece pouco claro, pois se não há uma concepção de bem, de que forma então é possível que a ação individual se dê a partir de um SP? Bem, podemos dizer que uma ação independentemente de o agente ter uma concepção de bem ou ter deliberado previamente sempre se dá a partir de um SP, com a diferença, no entanto, de que ele ao agir não procede nunca sozinho, mas sempre tendo como guia uma pessoa, o pai, a mãe, o professor, ou algum princípio que aprendeu, e isto porque quando não temos ainda uma concepção de bem estamos no processo de formação ou de educação moral. Portanto, falar aqui no SP não é absurdo. Inclusive o jovem que está aprendendo a ser moral

silogiza, mas, é claro, não com a propriedade de quem já possui uma concepção de bem e delibera sobre o que quer. Mas vamos adiante.

Dissemos que o hábito não explica *per se* o modo como apreendemos uma concepção de bem e, logo, precisamos explicar de que forma também percepção e indução se incorporam no engendramento de uma concepção de bem. Seguiremos aqui basicamente a explicação de Richard Sorabji (no artigo *Aristotle on the role of intellect in virtue*), que coordenando hábito com indução expõe como se dá a educação moral.

Tomando a passagem *EN* VI, 11, 1143b1-5, que trata do voῦς prático e do processo de indução, Sorabji aponta que chegamos ao universal fim a partir de juízos perceptivos particulares, *i.e.*, da premissa particular, afinal, conforme o próprio Estagirita aponta, chegamos aos universais através dos particulares (1980, p. 214). E, como se pode ver, a premissa particular ou menor não é apenas o ponto de partida à apreensão da premissa universal ou maior, mas também à apreensão do fim, de uma concepção de bem.

Com a ajuda, *e.g.*, de seu pai que diz "isto (esta ação individual aqui) é o que a coragem requer-nos agora" ou "isto (esta ação individual aqui) é o que a virtude e o que é nobre requerem-nos agora" (SORABJI, 1980, p. 215) um jovem consegue estabelecer a premissa particular, mas não ainda nem chegar à premissa universal e nem chegar a um fim. O jovem não realiza a indução. É seu pai que o está formando que a realiza por ele. Mas neste momento, o que conta mesmo para o jovem rapaz não é ainda realizar uma indução, mas estabelecer reiteradamente, com a ajuda de seu pai, premissas particulares, *i.e.*, é saber que esta ação individual aqui é devida, boa ou virtuosa, e mais esta aqui, e mais esta outra aqui, e assim por diante até acumular uma gama de informações sobre ações individuais e, é claro, também um pouco de experiência. Com efeito, para o jovem o que conta mesmo é conhecer bem o que é anterior ou conhecido em relação a nós, γνώριμον ἡμῖν, e não conhecer o que é anterior por natureza ou conhecido em si, γνώριμον τη φύσει, pois este conhecimento, que é universal, só nos é acessível depois de conhecermos os particulares. E é por isso que o Estagirita diz-nos que só chegamos à virtude praticando atos virtuosos (cf. 1103a34-b25). Ora, isto parece significar o mesmo que dizer que só chegamos aos universais pelos particulares. Atos virtuosos são sempre particulares, a virtude, no entanto, ou ser virtuoso, é um universal, é um fim, é algo que norteia a vida das pessoas, é uma concepção de bem. Mas para se chegar a ela somente por meio dos particulares, de ações individuais, deste específico ato virtuoso a ser realizado aqui e agora, e, é claro, através da reiterada prática de cada uma das ações individuais identificadas como boas, devidas ou virtuosas.

No processo de educação moral, de formação de uma concepção de bem, o que conta não é o ensino sobre o que é devido, bom ou virtuoso de ser feito em termos genéricos, pois isso vai na contramão do modo como conhecemos, que parte sempre do que é anterior para nós, do que é bem específico e individual, em direção ao que é anterior em si, que é genérico ou universal. E, portanto, o ensino que nos é útil na formação do caráter e no engendramento de uma concepção de bem é aquele que diz que esta ação individual é boa. E tal tipo de ensino é-nos oferecido não só por nossos pais e professores, mas também pelas lições de vida que tomamos quando agindo erradamente, por leviandade ou ignorância, e sofrendo as consequências do erro aprendemos o que seria correto de ser feito e pelas observações que fazemos do modo como as outras pessoas agem diante de determinadas situações: o modo temperante como alguém serve seu prato de comida diante de uma circunstância de gozo dos prazeres, o modo corajoso como alguém age quando expulsa um ladrão de sua casa depois de se certificar que ele está desarmado (pois do contrário seria temeridade), o modo adequado como alguém se irrita, gasta dinheiro, cuida da saúde… Enfim, todos os ensinamentos sobre como especificamente agir em circunstâncias muito peculiares contam muito em nossa educação, pois são eles que nos levam a uma concepção sobre em que consiste a vida boa em geral.

Portanto, é através de indução e hábito em um trabalho em conjunto que forjamos uma concepção de bem. E é interessante frisar que o trabalho deles é em conjunto. E por isso é que apontamos que era insuficiente dizer que à apreensão de uma concepção de bem bastava apenas o hábito. Ora, de uma parte, sem indução não chegamos a um universal. A afirmação aristotélica de que nos tornamos virtuosos praticando atos virtuosos não diz respeito apenas ao hábito, como muitas vezes se a interpreta, ela também esconde um fundo epistemológico, dizendo-nos que à virtude é-nos requerido que realizemos um processo racional de indução. E, já de outra parte, sem o hábito não formamos um banco de dados sobre que condutas ter em situações determinadas que nos possibilite converter toda a gama de informações particulares que temos em um universal, em uma concepção de bem. Assim sendo, hábito e indução são imprescindíveis no processo de aquisição de uma concepção de bem.

Mas falta ainda determinar de que modo opera o voῦς prático na apreensão dos fins, de uma concepção de bem. Quando da iminência da ação, no processo silogístico, como já dissemos, ele oferece ao agente uma descrição do caso em questão, a partir da qual o agente procede a revisão de suas regras até chegar a uma regra ou resolução moral

que se aplique ao caso. No entanto, quando da apreensão de um fim ou concepção de bem o processo desempenhado pelo voῦς deve ser diverso, pois não é apenas uma questão de oferecer uma descrição do caso, da qual se segue quase que imediatamente um universal, o qual é apenas acessado. Se entendemos apropriadamente, o papel desempenhado pelo voῦς prático na apreensão de um fim deve ser semelhante ao papel desempenhado pelo voῦς teórico na apreensão de princípios para o conhecimento científico. Com efeito, tal como o voῦς teórico, o prático converte as informações recebidas via percepção retidas na memória em explicação racional, em universal, em uma concepção de bem. E, assim, o jovem que apenas emitia juízos perceptivos particulares com o auxílio de uma pessoa experiente passa a emitir juízos gerais, sobre o que é devido, bom ou virtuoso. Nesse momento, o jovem, se é que se pode dizer que ainda será jovem, terá uma concepção de bem, pois toda a gama de informações colhidas via percepção nos casos particulares que tinha retida na memória finalmente foi convertida no universal fim, em uma concepção sobre o que é melhor para a vida boa em geral.

De posse de uma concepção de bem, o agente moral pode caminhar por suas próprias pernas: e procedendo suas próprias deliberações e silogizando sem que alguém o diga o que é devido de ser feito em determinado caso particular. Mas é possível, porém, que mesmo tendo uma concepção de bem o jovem agente moral ainda não seja virtuoso, pois a virtude é uma disposição de escolher por deliberação e ele recém está apto a deliberar. Com efeito, ele terá ainda de proceder muitas escolhas deliberadas e de aperfeiçoar muito sua virtude (moral) natural a fim de se tornar o venerável prudente. Mas isto é uma questão de hábito, de tempo e experiência. Não é porque o jovem agente tem uma concepção de bem que ele está pronto, claro que não, ele apenas está apto a caminhar pelas próprias pernas no caminho da virtude, que não é fácil, pois a vida certamente lhe irá impor que faça difíceis escolhas após ter deliberado longamente e as circunstâncias da ação pode ser que nem sempre possam ser subsumidas pelas resoluções que consigo traz. Enfim, o caminho até a virtude e a prudência será longo para o jovem agente.

E com a explicação sobre o modo como apreendemos uma concepção de bem estamos finalmente em condições de oferecer o mapa completo do RP na ética aristotélica, desde a apreensão de um fim até a realização de uma ação individual. Vejamos:

Estágio do RP	Descrição	Racionalidade envolvida
I – Apreensão de uma concepção de bem	Estágio em que o agente moral ainda é jovem e não detém de uma concepção de bem. Ele emite juízos perceptivos particulares com o auxílio de outras pessoas. Com o tempo, através do hábito e da indução, o que aprendeu nos casos particulares se converte em explicação racional e pela primeira vez ele detém um universal, uma concepção de bem.	▪ Noũ ς prático
II – Deliberativo	Estágio em que o agente moral investiga meios em vista de realizar fins que são objeto de seu desejo. Quando descobre o melhor meio a ser posto em prática o agente procede sua escolha. A escolha determina a feitura de ações específicas, que são espécies de gêneros. E não ação individuais, ações a serem feitas aqui e agora, pois a deliberação nunca versa sobre particulares e coisas últimas propriamente sensíveis.	▪ Prudência em seu exercício deliberativo. ▪ Prudência em seu exercício perceptivo, mas não de coisas sensíveis.
III – Silogístico	Estágio em que o agente moral implementa suas escolhas deliberadas nos casos particulares, ou ainda, aplica suas resoluções morais chegadas via deliberação aos casos. A partir da análise circunstancial o agente estabelece a premissa particular do SP e por indução acessa à premissa universal, a qual é identificada pelo agente através da revisão que faz de suas resoluções morais à luz das circunstâncias em que se encontra. Identificada a resolução que se aplica, o agente chega à ação individual a ser realizada e a realiza imediatamente.	▪ Noũ ς prático. ▪ Prudência em seu exercício perceptivo, propriamente sensível. ▪ Prudência em seu exercício prescritivo.

E é como enunciamos acima que entendemos que se processa o RP em sua completude. Primeiro temos de apreender um fim, do mesmo modo que temos de apreender os indemonstráveis para fazer ciência. Depois temos de encontrar o meio que realiza o fim que temos em vista. E, finalmente, temos de pôr em prática o meio que realiza o fim que desejamos.

5 Conclusão

À guisa de conclusão, faremos uma breve reconstituição da investigação empreendida ao longo deste trabalho e ratificaremos nossa compreensão sobre o modo como se dá o RP, apresentada ao final do capítulo quarto.

Em vista de respondermos a pergunta sobre como se dá o RP desde seu início até o seu fim, dedicamo-nos, no início deste trabalho (no capítulo segundo), à apresentação de dois temas preliminares ao estudo propriamente dito do RP: a felicidade e a virtude moral. E isto porque o prudente quando pensa praticamente o faz em vista da felicidade e não o faz sem ter uma disposição moral virtuosa. Vimos também no capítulo segundo, quando do tratamento da escolha deliberada e da deliberação, que o raciocínio do agente moral se dá a partir da análise que faz dos meios que julga apropriados para realizarem os fins que tem em vista. Quando detecta o meio apropriado para realizar o fim pretendido, o agente procede a feitura de sua escolha, que nada mais é do que uma resolução particular sobre como agir.

Já no capítulo terceiro, dedicamo-nos a estudar mais detidamente as características da razão que opera analisando meios em vista de fins: a prudência. No capítulo segundo, tivemos apenas uma prévia do estudo da prudência quando estudamos a escolha deliberada e a deliberação. No capítulo terceiro, no entanto, vimos em detalhes a razão prudencial a partir da divisão aristotélica da alma racional. A prudência é uma virtude intelectual da parte prática da alma racional, *i.e.*, da parte da alma racional que investiga as coisas que podem ser diferentemente: os particulares e as ações, que se dão em meio aos particulares. Não obstante, vimos também, quando tratamos da prudência comparativamente às demais virtudes intelectuais, que além dos particulares ela versa sobre os universais, pois estes são guias às ações que realizamos: o universal fim figura como um princípio para nossas análises deliberativas que engendram condutas a serem postas em prática; e o universal que é premissa maior do SP figura como o princípio do raciocínio que se engendra por ocasião de ações aqui e agora. Apontamos também, ao final do capítulo, que a razão prudencial não consiste apenas em deliberar sobre como agir, mas em fazê-lo excelentemente (em vista do fim correto, identificando o meio correto, pela razão correta e no

tempo correto), e que a prudência reúne três características marcantes: é uma razão deliberativa, uma razão perceptiva e uma razão prescritiva.

No capítulo quarto, analisamos a teoria do SP, inicialmente identificando de onde provém o interesse por seu estudo, depois apresentando-a consoante os tratados *EN*, *DA* e *MA*. Neste capítulo, deparamo-nos com uma difícil questão da ética aristotélica: a dualidade no modo como o Estagirita apresenta o raciocínio que engendra a ação humana, ora através do modelo fim-meios e ora através do modelo regra-caso, e explicamos o porquê da existência de dois modelos diferentes de raciocínio e que relação existe entre eles. Não o fizemos, no entanto, sem antes investigarmos o papel desempenhado pelo SP, que nada mais é do que o raciocínio regra-caso, no *corpus aristotelicum*.

Identificando o papel do SP, vimos que existem três teses a respeito: i) a que aponta sê-lo uma apresentação inferencial da deliberação; tese muito difundida entre os comentadores e a qual analisamos especificamente consoante a interpretação de Natali (1989); ii) a que aponta sê-lo uma explicação sobre o movimento animal em geral, dado o uso de SP pelo Estagirita no tratado *MA*; tese que foi defendida recentemente por Corcilius (2008); e iii) a que aponta sê-lo um processo de aplicação de regras a casos ou de implementação das escolhas chegadas via deliberação, o qual se segue ao ato de pesar razões e o qual explica como se dá o movimento especificamente humano; tese defendida por Hardie (1968) e, sobretudo, por Cooper (1975).

Das três teses, notamos que a que mais apropriadamente parecia explicar qual o papel desempenhado pela teoria do SP no *corpus aristotelicum* era a tese (iii), e isto se deveu, dito de uma forma bastante concisa, por no mínimo três razões fundamentais que serviram como objeção a (i), consoante especificamente, é claro, à interpretação de Natali, e a (ii). Primeira razão, contra (i): a deliberação não versa sobre os particulares dados nos casos concretos (particulares espaço-temporais, como, *e.g.*, se isto é pão – cf. 1112b34-1113a2), pois estes são matéria de percepção. Os únicos particulares com os quais a deliberação se relaciona são os que figuram como instâncias de universais e que são reconhecidos por uma percepção diversa da que reconhece objetos sensíveis. Isto quer dizer que a deliberação não serve para figurar como um processo racional que se dá propriamente por ocasião da iminência das ações e do qual o SP seria apenas uma mera apresentação inferencial. Segunda razão, contra (i): há na *EN*, no *DA* e no *MA* um conjunto de SP que seguem rigorosamente um padrão dedutivo em vez de um padrão hipotético, o que significa que Aristóteles tem em mente uma teoria específica do SP e que este, portanto, não é usado pelo Estagirita com o intuito de meramente apresentar sob forma inferencial o

ato de pesar razões, que é um tipo de raciocínio hipotético. Com efeito, nada oblitera a possibilidade de se apresentar sob forma inferencial uma deliberação, e o prova certamente o fato de Aristóteles fazê-lo, mas de forma alguma uma apresentação inferencial de tal espécie pode vir a figurar como um SP. Terceira razão, contra (ii): Aristóteles se vale de SP no tratado *MA* visando a explicar a eficiência do movimento especificamente humano, e não do movimento animal em geral, e isto porque quando a eles recorre o Estagirita está tentando responder a pergunta sobre por que o voῦς por vezes resulta em ação e por vezes não; ora, somente humanos são suscetíveis a não agir do modo como se propuseram dado estarem sujeitos à incontinência, fenômeno do qual os animais estão isentos por não ocorrer neles o conflito entre um desejo racional e um desejo irracional.

E uma vez identificado que o SP trata-se de um processo de aplicação de regras a casos ou de implementação das escolhas chegadas via deliberação o qual explica a eficiência do movimento humano, com base nas três razões fundamentais acima enumeradas e em outras razões de menor monta aduzidas no transcorrer da análise das teses, estávamos finalmente em condições de determinar que relação estabelece o SP, o raciocínio regra-caso, com a deliberação, o raciocínio fim-meios, e de apresentar, na sequência, o mapa completo do RP em Aristóteles a fim de responder como se dá o RP desde início até o seu fim.

Sendo o SP um processo de aplicação de regras a casos ou de implementação de escolhas, determinamos que sua relação com a deliberação é de uma complementaridade ou de uma continuidade. Com efeito, quando pára a deliberação, por ocasião da descoberta do último meio na ordem da análise, não pára o RP, pois é preciso implementar o último meio em um caso concreto. Nesse momento quem entra em cena é o SP, dando continuidade ao RP, pois a deliberação, ao contrário do SP, não versa sobre os particulares dados nos casos concretos. Os raciocínios fim-meios e regra-caso não são processos concorrentes de raciocínio. Um não substitui o outro, pois eles são apenas instantes diferentes de um único RP. E, além disso, nem o SP relaciona-se com a deliberação de modo a apenas apresentá-la inferencialmente, pois o RP, como reiteradamente afirmamos, não se resume ao ato de pesar razões rivais, uma vez que a deliberação tem um limite inferior e, portanto, está impedida de versar sobre os particulares dados nas situações concretas. O SP, portanto, continua o RP do agente moral e estabelece com a deliberação uma relação de complementaridade.

Mas dizer, no entanto, que o SP mantém com a deliberação uma relação de complementaridade ou continuidade não responde ainda a questão sobre como mesmo se

dá o RP por completo. De fato, o RP compreende os instantes deliberativo e silogístico, mas ele deve compreender ainda, conforme anotamos no final do capítulo quarto, um instante que explica de que modo o agente chega a uma concepção de bem e sobre o que é melhor a ser feito na vida, *i.e.*, a um fim, afinal, nenhuma deliberação tem início sem um fim. Explicando de que modo o agente moral apreende um fim ou uma concepção de bem, dissemos que tal processo ocorre similarmente ao modo como se apreendem os princípios do conhecimento científico, ou seja, via voῦς realizando um procedimento indutivo, no entanto, em sendo o caso prático, via voῦς prático. Mas não é só o processo indutivo realizado pelo voῦς que está compreendido no ato de apreensão de uma concepção de bem, mas também o hábito. Conforme notamos, indução e hábito operam juntos na apreensão de um fim. A prática reiterada de ações particulares, *i.e.*, o hábito, garante que o agente moral forme um banco de dados sobre como agir em diversas situações, e o voῦς prático em um processo indutivo garante a conversão das informações particulares retidas na memória em um universal, em uma concepção sobre o que é bom de ser realizado.

E explicado o modo como apreendemos uma concepção de bem, completamos a explicação sobre como se dá do início ao fim o RP do agente moral. Em síntese, o pensar prático compreende três estágios fundamentais. O primeiro, o qual foi o último de que tratamos, é o de apreensão de uma concepção de bem. Neste estágio, o jovem agente moral emite apenas juízos perceptivos particulares com o auxílio de alguém. Com o tempo, no entanto, via hábito e indução, o que o agente aprendeu nos casos particulares se converte em explicação racional, em uma concepção de bem. Já o segundo estágio do RP é o deliberativo. Neste estágio opera a razão prudencial deliberando sobre meios em vista de fins e percebendo qual é o último termo na ordem da análise, ou seja, que determinada espécie de ação é requerida em vista do fim tido em vista. Finalmente, o terceiro estágio do RP é o silogístico. Neste estágio, o agente moral implementa suas escolhas nos casos particulares, ou ainda, aplica suas resoluções morais chegadas via deliberação aos casos. A partir da análise circunstancial o agente estabelece a premissa particular do SP e por indução acessa à premissa universal, a qual é identificada pelo agente através da revisão que faz de suas resoluções morais à luz das circunstâncias em que se encontra. Identificada a resolução que se aplica, o agente chega à ação individual a ser realizada e a realiza imediatamente. No estágio silogístico operam o voῦς prático e a prudência em seus exercícios perceptivo (propriamente sensível) e prescritivo.

Referências

Edições e traduções das obras de Aristóteles

BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995. v. 1 e 2.

BODÉÜS, R. **Aristote. Étique à Nicomaque**. Paris: Flamarion, 2004.

BROADIE, S.; ROWE, C. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BYWATER, I. **Aristotelis. Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1988).

CRISP, R. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GREENWOOD, L. H. G. **Aristotle. Nicomachean Ethics: Book six**. Cambridge, Cambridge University Press, 1909 (Reimp. 1973).

HENDERSON, J. **Aristotle. On the Soul**. 02. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1957. (Reimp. 2000)

IRWIN, T. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. 02. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

NATALI, C. **Aristotele. Etica Nicomachea**. Roma-Bari: Laterza, 1999.

NUSSBAUM, M. **Aristotle. De Motu Animalium**. Princeton: Princeton University Press, 1978.

RACKHAM, H. **Aristotle. The Eudemian Ethics**. 02. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1952 (Reimp. 2004).

_____. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. 02. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1934 (Reimp. 1999).

TRICOT, J. **Aristote. Étique à Nicomaque**. 02. ed. Paris: Vrin, 1987.

ZINGANO, M. **Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral**. São Paulo: Odysseus, 2008.

Comentários, estudos críticos e obras de referência sobre Aristóteles

ALLAN, D. J. **The philosophy of Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1952. (02.ed., 1970)

AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. (02.ed., 1976)

BERTI, E. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997. Título original: *Aristotele nel novecento (1992)*.

_____. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998. Título original: *Le ragioni di Aristotele (1989)*.

BROADIE, S. **Aristotle and beyond. Essays on Metaphysics and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Ethics with Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

COOPER, J. **Reason and human good in Aristotle**. Indianapolis: Hackett, 1975 (02.ed.,1986).

DAHL, N. **Practical reason, Aristotle, and weakness of the will**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

DANCY, J. **Moral reasons**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

GAUTHIER, R.-A. **La morale d'Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. (03.ed., 1973).

HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory**. Oxford: Oxford University Press, 1968 (02.ed., 1980).

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

IRWIN, T. **Aristotle's first principles**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

JAEGER, W. **Aristóteles:** bases para la historia de su desarrollo intelectual. Trad. José Gaos. 04. ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

KENNY, A. **Aristotle's theory of the will**. New Haven: Yale University Press, 1979.

NATALI, C. **The wisdom of Aristotle**. Trad. Gerald Parks. Albany: State University of New York Press, 2001. Título original: *Saggezza di Aristotele (1989)*.

PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics:** An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

REEVE, C. D. C. **Practices of reason**. Oxford: Oxford University Press; 1992.

ROSS, W. D. **Aristotle:** With a introduction by J. Ackrill. 06. ed. London: Routledge, 1995.

SHERMAN, N. **The fabric of character:** Aristotle's theory of virtue. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SHIELDS, C. **Aristotle**. London: Routledge, 2007.

THOMAS AQUINAS. **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics**. Trad. C. I. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. **Commentary on Aristotle's Physics**. Trad. R. J. Blackwell, R. J. Spath e W. E. Thirlkel. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1999.

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

Artigos e ensaios

ALLAN, D. J. Aristotle's account of the origin of moral principles. In: **Actes du XIe Congrès International de Philosophie**, Brussels, 1953, XII, p. 120-127.

_____. The practical syllogism. In: **Autour d'Aristote**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955. p. 325-340.

ANSCOMBE, G. E. M. Thought and action in Aristotle. In: BAMBROUGH, R. (Ed.). **New essays on Plato and Aristotle**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. p. 143-158.

ANGIONI, L. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (*EN* 1106b36-1107a2). **Journal of Ancient Philosophy**, v. 03, n. 01, p. 01-17, 2009.

BESNIER, B. A distinção entre πρᾶξις e ποίησις em Aristóteles. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. **Analytica**, v. 01, n. 03, p. 127-163, 1996.

BROADIE, A. Aristotle on rational action. **Phronesis**, n. 19, p. 70-80, 1974.

BROWN, L. What is "the mean relative to us" in Aristotle's ethics? **Phronesis**, n. 42, p. 77- 93, 1997.

CORCILIUS, K. Two jobs for Aristotle's practical syllogism? **Logical Analysis and History of Philosophy**, v. 11, p. 163-184, 2008.

CRISP, R. Particularizing particularism. In: HOOKER, B.; LITTLE, M. (Eds.). **Moral Particularism**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 23-46.

CURZER, H. Aristotle's mean relative to us. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 80, n. 04, p. 507-519, 2006.

DANCY, J. Ethical particularism and morally relevant properties. **Mind**, n. 92, p. 530-547, 1982.

DESTRÉE, P. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. Trad. Marco Zingano. **Analytica**, v. 08, n. 02, p. 135-164, 2004.

GOTTLIEB, P. The practical syllogism. In: KRAUT, R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2006. p. 218-233.

HARDIE, W. F. R. Aristotle on moral weakness. In: MORTIMORE, G. W. (Ed.). **Weakness of will**. London: Macmillan, 1971.

HOBUSS, J. O meio relativo a nós. **Ethic@**, v. 06, n. 01, p. 19-34, Jul. 2007.

_____. Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância. **Ethic@**, v. 03, n. 01, p. 47-60, Jun. 2004.

_____. Sobre o significado da doutrina da mediedade em Aristóteles. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 02, n. 02, p. 01-27, 2008.

IRWIN, T. A ética como uma ciência inexata: as ambições de Aristóteles para a teoria moral. Trad. Sílvia Altmann. **Analytica**, v. 01, n. 03, p. 13-73, 1996.

KENNY, A. Practical inference. **Analysis**, v. 26, n. 03, p. 65-75, 1966.

LEIGHTON, S. Relativizing moral excellence in Aristotle. **Apeiron**, n. 25, p. 49-66, 1992.

_____. The mean relative to us. **Apeiron**, n. 28, 1995, p. 65-78.

MCDOWELL, J. Virtue and reason. In: SHERMAN, N. (Ed.). **Aristotle ethics. Critical essays**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC, 1998. p. 121-143.

NUSSBAUM, M. Practical syllogisms and practical science. In: _____. **Aristotle. De Motu Animalium**. Princeton: Princeton University Press, 1978 (Reimp. 1986).

NATALI, C. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. Trad. Rodrigo Torres Guedes. **Analytica**, v. 01, n. 03, p. 101-125, 1996.

_____. Por que Aristóteles escreveu o Livro III da *EN*? Trad. Inara Zanuzzi. **Analytica**, v. 08, n. 02, p. 47-75, 2004.

REEVE, C. D. C. Aristotle on the virtues of thought. In: KRAUT, R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2006. p. 198-217.

ROWE, C. O estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*. Trad. Marco Zingano. **Analytica**, v. 08, n. 02, p. 13-29, 2004.

SALGADO, M. O. La estructura del silogismo práctico en Aristóteles. **Revista de Filosofía**, v. 29, n. 01, p. 53-75, 2004.

SILVEIRA, D. A ética aristotélica das virtudes: compatibilismo entre o universalismo e o particularismo. In: _____. **Ensaios sobre Ética**. Pelotas: UFPel, 2008. p. 165-196.

SORABJI, R. Aristotle on the role of intellect in virtue. In: RORTY, A. O. (Ed.). **Essays on Aristotle's ethics**. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 201-219.

WIGGINS, D. Deliberation and practical reason. In: RORTY, A. O. (Ed.). **Essays on Aristotle's ethics**. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 221-240.

WINTER, M. Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable? **The Journal of Value Inquiry**, n. 31, p. 311-328, 1997.

VIANO, C. O que é a virtude natural? Trad. Marco Zingano. **Analytica**, v. 08, n. 02, p. 115-134, 2004.

ZINGANO, M. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. **Analytica**, v.01, n. 02, p. 11-40, 1994.

Obras coletivas

BARNES, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HOOKER, B.; LITTLE, M. (Eds.). **Moral particularism**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 100-129.

KRAUT, R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2006.

RORTY, A. O. (Ed.). **Essays on Aristotle's ethics**. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1980.

SHERMAN, N. (Ed.). **Aristotle ethics. Critical essays**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC, 1998.

Outras obras de referência sobre Aristóteles

BOERI, M. **Apariencia y realidad en el pensamiento griego**. Buenos Aires: Colihue, 2007.

GUARIGLIA, O. **Ética en Aristóteles o la moral de la virtud**. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

HOBUSS, J. **Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles**. Pelotas: UFPel, 2002.

_____. **Virtude e mediedade em Aristóteles**. Pelotas: UFPel, 2009.

MUÑOZ, A. **Liberdade e causalidade:** ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

SILVEIRA, D. **Os sentidos da justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SPINELLI, P. T. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo