

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

A estrutura do juízo moral em Aristóteles

Abel Francisco Vargas

Pelotas, 2013

ABEL FRANCISCO VARGAS

A ESTRUTURA DO JUÍZO MORAL EM ARISTÓTELES

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

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira

Pelotas, 2013

Dados Internacionais de Publicação (CIP)

V297e Vargas, Abel Francisco
A estrutura do juízo moral em Aristóteles / Abel Francisco Vargas; Denis Coitinho Silveira, orientador. – Pelotas, 2013.
122 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.
Pelotas, 2013.

1. Juízo moral. 2. Sabedoria prática. 3. Deliberação. 4. Escolha deliberada. I. Silveira, Denis Coitinho, orient. II. Título.

CDD: 100

Catálogo na Fonte: Maria Fernanda Monte Borges CRB:10/1011
Universidade Federal de Pelotas

Banca examinadora

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (Orientador) - UNISINOS

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton - UNISINOS

Prof. Dr. João Francisco do Nascimento Hobuss - UFPel

Para Osmar e Onira

Agradecimentos

Agradeço especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira, pela confiança, tolerância e eficiência na orientação, não apenas neste trabalho, mas em toda minha trajetória acadêmica.

Aos meus pais Osmar P. M. Vargas e Onira L. Vargas, pelo apoio financeiro e incondicional torcida.

Aos meus irmãos Abelar Vargas e Daniel Vargas, e a minha irmã Marina Vargas, pelo apoio material e emocional, o que foi fundamental para a realização deste trabalho.

À minha inestimável amiga Valéria Caldas, pela compreensão, carinho e afeto nos momentos de maior necessidade.

Aos professores do PPG-Filosofia da UFPel, pelo conhecimento compartilhado.

Ao Prof. Dr. João Francisco do Nascimento Hobuss e ao Prof. Dr. Manuel Vasconcellos, pelas valiosas considerações no momento da qualificação.

Ao Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton, pela disponibilidade em avaliar meu trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida.

RESUMO: O objetivo deste trabalho é apresentar a possibilidade de interpretação do juízo moral em termos das noções aristotélicas de deliberação e escolha deliberada. Isso oportuniza uma alternativa diante da dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor. Quando esta dicotomia é aceita, o juízo moral passa a ser visto como algo arbitrário, pois não possui uma base objetiva, mas tão somente subjetiva, na medida em que ele é entendido como o resultado de uma intuição, ou como a expressão de emoções. Ao compreendermos o juízo moral como deliberação e escolha, temos a possibilidade de fornecer objetividade aos juízos, já que tanto crenças, desejos e considerações factuais podem ser levados em consideração neste procedimento reflexivo. Assim, para sustentar tal interpretação, procuro analisar a ética das virtudes desenvolvida, especificamente, na filosofia analítica anglo-americana, uma vez que é neste âmbito teórico que o juízo moral passa a ser entendido como um procedimento deliberativo. Posteriormente, sigo com uma análise, na filosofia aristotélica, das noções de deliberação e escolha deliberada, como também da concepção de sabedoria prática, com o intuito de compreender o papel destas noções.

Palavras-chave: Juízo moral. Deliberação. Escolha deliberada. Sabedoria prática.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present the possibility of moral judgment interpretation in terms of Aristotelian notions of deliberation and decision. It gives the opportunity to find an alternative before the dichotomy between judgments of fact and value judgments. While this dichotomy is accepted, moral judgment is seen as something arbitrary, it does not have an objective base, but only subjective, as it is understood as the result of an intuition, or as the expression of emotions. By understanding the moral judgment as deliberation and choice, we are able to provide objectivity to judgments, since beliefs, desires and factual considerations can be considered in this reflective procedure. Thus, to support such interpretation, I analyze the virtue ethics developed specially in the Anglo-American analytic philosophy, since it is in this context that theoretical moral judgment becomes understood as a deliberative procedure. Thereafter, I present an analysis, based in Aristotelian philosophy, about the notions of deliberation and decision and about the design of practical wisdom in order to understand the role of these notions.

Keywords: moral judgment. Deliberation. Decision. Practical wisdom.

Sumário

Introdução.....	9
1 O juízo moral na ética das virtudes.....	15
1.1 Ética das virtudes.....	16
1.1.1 Disposições e traços de caráter.....	19
1.1.2 Prescrições.....	24
1.1.3 Intenção e responsabilidade.....	32
1.2 Juízo moral como deliberação.....	35
2 Deliberação e escolha deliberada.....	47
2.1 A função da deliberação e da escolha deliberada.....	48
2.1.1 Juízo moral e boa ação.....	48
2.1.2 Juízo moral e o voluntário.....	51
2.1.3 Escolha preferencial.....	54
2.2 Deliberação.....	56
2.2.1 Limitação ontológica e epistêmica da deliberação.....	59
2.2.2 O local específico de deliberação.....	62
2.2.3 O procedimento deliberativo.....	65
2.3 Escolha deliberada.....	70
2.3.1 A definição de escolha deliberada.....	70
2.3.2 Escolha deliberada e virtude moral.....	73
2.3.3 O objeto de escolha deliberada.....	75
3 Sabedoria prática e esfera desiderativa.....	77
3.1 Características da alma humana.....	78
3.1.1 A subdivisão da alma humana.....	79
3.1.2 A esfera desiderativa.....	82

3.1.3 O querer.....	86
3.2 Sabedoria prática.....	90
3.2.1 Virtudes intelectuais.....	92
3.2.2 Virtudes da parte científica da alma.....	95
3.2.3 Virtudes da parte deliberativa da alma.....	97
3.2.4 Características normativas da sabedoria prática.....	104
Considerações finais.....	111
Referencias bibliográficas.....	117

Introdução

O presente trabalho procura tratar da especificidade do juízo moral a partir da obra *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. Especificamente, pretendo identificar elementos factuais em sua estrutura, o que confere objetividade em sua formulação. Para tanto, torna-se interessante analisar a proposta de Stuart Hampshire, que apresenta a interpretação do juízo moral em termos de deliberação e escolha, tendo como pressuposto teórico a filosofia aristotélica. Assim, compreendido como um procedimento deliberativo, o juízo moral poderia contar com um conteúdo objetivo e subjetivo, uma vez que estas duas esferas estão inseridas em um proceder reflexivo. O problema que cerca a não objetividade do juízo moral o insere em uma situação de arbitrariedade, na medida em que não seria possível encontrar características objetivas em seu conteúdo, mas tão somente um conteúdo subjetivo, seja como derivado de intuições, seja como expressão de sentimentos. O pressuposto para a arbitrariedade do juízo moral é a separação radical entre juízos de fato e juízos de valor, portanto, entendido como um juízo de valor, o juízo moral não teria relação com juízos factuais. Neste sentido, o presente trabalho procura contribuir para a discussão em torno da possibilidade de evitar a dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor na filosofia moral, como também pode representar a possibilidade de análise de uma via alternativa para o intuicionismo e o emotivismo morais.

A retomada do pensamento aristotélico teve início no século XX, tanto na Alemanha, quanto no mundo anglo-americano com temáticas específicas. Na Alemanha, especialmente com Gadamer, a retomada se deu com a revalorização do conceito de *phrónêsis* tendo em vista um confronto com o tecnicismo. A *phrónêsis* é entendida como uma instância de correção do *ethos*, atuando como um procedimento de resolução dos problemas de aplicação (CREMASCHI, 2008, p. 13). Hannah Arendt procurou uma revalorização do conceito de *práxis*, no qual destaca a dimensão de atuação no espaço público. Do mesmo modo que Gadamer, Arendt confronta o tecnicismo da sociedade ocidental, destacando o primado da prática em

relação à teoria, em que o sentido autêntico da atividade humana ocorre na atuação no espaço público (ibidem, p. 14-15).

Na cultura anglo-americana a revalorização da filosofia prática aristotélica ocorreu em dois movimentos com pretensões distintas. De um lado, o comunitarismo, que pretendia uma contraposição aos modelos políticos liberais; de outro lado, um movimento de revalorização do pensamento aristotélico tendo em vista possibilitar uma alternativa diante da teoria deontológica (kantismo) e do utilitarismo, que dominavam o cenário da filosofia analítica.

O comunitarismo, desenvolvido especialmente por Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, procurou se contrapor aos modelos ético-políticos liberais ressaltando a necessidade da sociabilidade para o desenvolvimento da identidade humana. Assim, se reivindica a participação direta dos cidadãos na vida pública, tendo como foco de suas críticas o individualismo e a atomização das sociedades. Taylor aponta para a necessidade de uma ontologia do bem em uma teoria moral, visto que essa possibilitaria a percepção da conexão entre identidade (do "eu") com o bem. Para ele, a *phrónêsis* é entendida como um modelo de racionalidade prática substancial, na medida em que possibilitaria distinções morais a partir de uma concepção de bem (SILVEIRA, 2011, p. 29-31). MacIntyre procurou evidenciar que, em suas críticas ao projeto do iluminismo, um modelo de pensamento não pode estar separado dos conteúdos da tradição. Esta deve ser entendida como uma fonte de pesquisa e investigação racional, na qual a teoria constitui a tradição, como também é constituída por ela. Neste caso, o seu projeto de uma ética das virtudes, de inspiração aristotélica, visa à possibilidade de que princípios e regras possam ser compreendidos e compartilhados no interior de uma comunidade que comungam uma mesma noção de bem último do homem. Assim, a ética aristotélica representaria um modelo ético clássico, sendo constituída e constituindo a tradição, servindo de fonte para investigações racionais (ibidem, p. 32-34).

O neoaristotelismo que surge como uma alternativa ao utilitarismo e à teoria deontológica tem como principais expoentes Stuart Hampshire, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot e Peter Geach. Hampshire teve um importante papel nesta retomada do pensamento aristotélico. Em seu artigo "*Fallacies in Moral Philosophy*" (1949) procura se contrapor à separação radical entre os juízos de fato e os juízos de valor. Ao interpretar o juízo moral como deliberação e escolha deliberada procurou apontar para a incoerência de um juízo moral fundado na postura de "observador". Sua

reivindicação é de que os problemas morais são problemas de decisões em situações particulares. Anscombe, em seu artigo "*Modern Moral Philosophy*" (1958), procurou estabelecer uma crítica às filosofias principialísticas. Ao mostrar a falta de justificação para o legislador que conferia legitimidade a lei, afirma que as noções de "dever moral" ou "obrigação moral" são remanescentes de uma tradição cristã, diante da qual os filósofos modernos retiraram o conteúdo metafísico, mas conservaram o efeito psicológico. Para ela, a filosofia moral moderna negligenciou as disposições (virtudes) do indivíduo, sendo este um elemento fundamental ao agir. Philippa Foot e Peter Geach sustentaram a passagem do ser para o dever ser, por meio de características morais dos seres humanos, tanto na identificação de virtudes humanas com valor em si, quanto na especificidade da boa ação humana. Estes dois autores desenvolveram uma teoria neonaturalista, em que a passagem do ser para o dever ser é garantida pela especificidade do ser humano, na qual as virtudes têm uma aplicação factual, cuja conclusão é valorativa (CREMASCHI, 2008, p. 18-20; SILVEIRA, 2011, p. 23-28).

Aos olhos de Aristóteles, a filosofia moral é um conhecimento que visa proporcionar o viver bem, não apenas para um indivíduo isolado, mas para todos os indivíduos de um modo geral. Assim, ela não estaria orientada pelo mesmo critério de investigação encontrado nas investigações teóricas, em que o objetivo é o conhecimento. Portanto, as investigações práticas estão voltadas para os problemas que envolvem a realização de ações. Neste sentido, a filosofia moral está direcionada para o agente e a ação: no primeiro caso, a pretensão é estabelecer seu fim último, sua função específica e as disposições que possibilitam a correta realização desta função. No segundo caso, se observam as circunstâncias concretas em que o agente age, levando-se em consideração as limitações do próprio ser humano, como também a circunstância específica para a realização de sua ação. Estes dois momentos só podem ser separados com o objetivo de análise, visto que estão intimamente relacionados na existência humana, uma vez que o homem aristotélico se situa entre dois acasos: o acaso fundamental do nascimento, no qual a boa natureza não é igualmente partilhada, e; o acaso da ação, em que os resultados do agir não se deixam apreender totalmente (AUBENQUE, 2003, p. 280).

Tendo em vista esta especificidade do pensamento prático aristotélico, o objeto de investigação do presente estudo é o juízo moral na teoria da ética das virtudes, especificamente a teoria desenvolvida como uma alternativa aos modelos

deontológicos e utilitaristas na filosofia analítica. Para tanto, minha intenção é identificar as noções de deliberação e de escolha deliberada como elementos que compõem um juízo moral: a primeira representaria a reflexão envolvida, o ato de justificação; a segunda representaria a tomada de posição, na media em que se decide por um curso de ações, ao invés de outro.

O primeiro problema que cerca esta interpretação é a separação lógica entre juízos de fato e juízos de valor, na qual não seria possível a derivação de prescrições a partir de juízos descritivos. Assim, qualquer juízo sobre as ações conteria apenas um resumo do caso, pois seu conteúdo seria somente considerações factuais, ou então unicamente um conteúdo emotivo ou intuitivo. No primeiro caso, o juízo moral é compreendido como puramente descritivo, sem a possibilidade de gerar prescrições; no segundo caso, o juízo moral seria meramente subjetivo e, portanto, arbitrário. Este último ponto, sobre o conteúdo dos juízos, constitui um segundo problema para a interpretação que pretendo sustentar. Uma vez que o intuicionismo e o emotivismo restringem o papel da razão na elaboração de um juízo moral, em que teríamos crenças sustentadas por intuições, ou desejos derivados de nossa estrutura emotiva. O problema, neste caso, é identificar um tipo de juízo moral constituído tanto por crenças quanto por desejos, que seriam ponderados em um procedimento reflexivo.

Neste sentido, a presente dissertação está dividida em três capítulos, no primeiro pretendo analisar a viabilidade da ética das virtudes como uma alternativa ao utilitarismo e à teoria deontológica. A partir disso, procuro tratar dos dois problemas apresentados, por meio da interpretação do juízo moral como deliberação e escolha deliberada. O segundo e o terceiro capítulos têm por objetivo, a partir da obra *Ethica Nicomachea*, verificar a adequação desta interpretação em relação à teoria aristotélica.

No primeiro capítulo, pretendo analisar os pressupostos de uma ética das virtudes, em pensadores que retomam este modelo ético enquanto teoria normativa, no qual o foco de justificação para uma ação correta são as disposições e traços de caráter do agente. Neste caso, também procuro analisar o tipo de prescrição que podem ser encontradas neste modelo teórico. Outro ponto de análise deste capítulo serão as noções de intenção e responsabilidade, a fim de verificar se o juízo moral, tomado como deliberação e escolha, preenche tais requisitos. Ao esclarecer estes pressupostos, realizo uma análise do juízo moral enquanto deliberação e escolha

deliberada, procurando apontar que não é adequada uma separação entre os juízos de fato e os juízos de valor, na medida em que seria viável esta compreensão do juízo moral. Assim, ele não pode ser entendido como expressão de um sentimento ou de uma intuição, uma vez que o procedimento deliberativo propicia um modo reflexivo de estabelecer uma ação.

No segundo capítulo, procuro realizar uma análise sobre a deliberação e sobre a escolha deliberada procurando determinar o papel destas noções no projeto aristotélico de uma ética baseada nas virtudes. Ao analisar a deliberação procuro estabelecer o seu objeto, sua aplicação e seus limites, a fim de caracterizá-la como um procedimento racional voltado para a particularidade que envolve o agir. A análise da escolha deliberada pretende destacar sua função como princípio de ação, uma vez que ela contaria como posicionamento do indivíduo diante das circunstâncias. Ao esclarecer estes elementos analiso a relação entre a virtude moral e a escolha deliberada.

O terceiro capítulo visa uma análise da estrutura da alma humana, no entender de Aristóteles, procurando destacar como o desejo e a razão se relacionam no estabelecimento dos fins para as ações humanas. Portanto, no primeiro momento, pretendo estabelecer uma compreensão da alma humana, com destaque para a esfera desiderativa, na qual a razão possibilita um tipo específico de apreensão. Deste modo, pretendo realizar uma análise dos tipos de desejos (apetite, paixão e querer), com destaque para o querer, uma vez que ele figura como uma espécie de desejo próprio ao humano. Na segunda parte, deste capítulo, pretendo analisar a sabedoria prática, iniciando com um estudo das virtudes intelectuais, tendo em vista suas especificidades. Assim, em primeiro lugar, procuro analisar as virtudes intelectuais da parte científica da alma racional, seguindo com uma análise das virtudes intelectuais da parte deliberativa da alma. Por fim, procuro apresentar as possíveis características normativas da sabedoria prática.

Algumas considerações sobre a utilização das obras de Aristóteles devem ser realizadas, isso no que se refere às citações e traduções. Para as citações da obra *Ethica Nicomachea*, abreviada por *EN*, em grego utilizo a edição de I. Bywater (1962), para as traduções sigo basicamente a edição de T. Irwin (1999), já para o texto entre I 13 e III 8 utilizo a tradução de Zingano (2008). Para precisar algumas passagens utilizo a edição de R. Crisp (2004) e a tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross (1973). Para as citações da obra

Metafísica, abreviada por *Met.*, utilizo a versão bilíngue (grego e português) de G. Reale (2002). Nas citações da obra *De Anima*, abreviada por *DA*, em grego utilizo a edição bilíngue (grego e inglês) de E. Wallace (1882), para as traduções utilizo a edição de M. C. Gomes dos Reis (2006). Para as citações e traduções da obra *Prior Analytics*, abreviada por *APr.*, utilizo a versão bilíngue (grego e inglês) de H. Tredennick (1962). Nas demais obras citadas, dos autores e comentadores, a tradução é de minha responsabilidade.

1 O juízo moral na ética das virtudes

Este primeiro capítulo tem por objetivo analisar a revalorização da noção aristotélica de deliberação compreendida como juízo moral realizada por Stuart Hampshire. Esta revalorização representou uma significativa contribuição para a ética das virtudes, na medida em que se contrapõe à separação lógica radical entre os juízos de fato e os juízos de valor, permitindo a compreensão do juízo moral como composto de uma parte descritiva e outra prescritiva. Neste sentido, inicio com a análise sobre a ética das virtudes, com o objetivo de apresentar o contexto teórico no qual esta noção de juízo moral como deliberação ganha importância contemporaneamente em razão de sua garantia de objetividade.

Inicialmente, na primeira parte deste capítulo, pretendo esboçar a situação dos modelos normativos deontológico e utilitarista, a fim de apresentar elementos que possam indicar a relevância da ética das virtudes, no que diz respeito à sua possibilidade prescritiva. Tal esboço, além de evidenciar as características de um modelo ético normativo, serve para delinear a diferença no caminho normativo estabelecido por uma ética pautada nas virtudes.

Feitas estas considerações introdutórias, em um primeiro momento, será preciso analisar a noção de disposição (ou traços de caráter), uma vez que a possibilidade normativa parece depender da função que esta noção exerce. Neste caso, é preciso destacar que tipo de função esta noção pode exercer, se é uma função prescritiva, indicando um modo correto de agir, ou se é apenas um elemento presente nos indivíduos que agem moralmente, fazendo com que a virtude seja somente uma característica de um agente moral. Considerando a existência de características normativas, em um modelo ético baseado na noção de virtudes, em um segundo momento, será necessário destacar as características das prescrições fornecidas, visando o modo como elas podem ser compatibilizadas com a escolha individual. Neste ponto, deve-se ressaltar como as prescrições mantêm uma abertura para que o agente decida sobre sua ação, nas situações particulares de um problema moral. Em um terceiro momento, pretendo observar se o juízo moral,

tomado como deliberação e escolha deliberada, pode preencher os requisitos de uma ação intencional e responsável. Para tanto, o juízo moral deve ser constituído de uma escolha preferencial, na qual o agente possui alternativas sobre as quais toma uma decisão.

Na segunda parte deste capítulo, pretendo tratar sobre a possibilidade de interpretação do juízo moral como deliberação. Neste ponto, deve-se ressaltar em que medida esta interpretação do juízo moral dá conta de abarcar tanto os elementos descritivos quanto os prescritivos, para se tomar uma posição em relação a uma situação de escolha prática. Para tanto, é preciso observar as características de um juízo moral como compreendido pelo intuicionismo e pelo emotivismo, a fim de verificar se esta proposta de juízo moral serve como uma alternativa diante destas posições meta-éticas. A viabilidade, para tanto, recai sobre o modo como a deliberação possibilitaria considerações sobre juízos de fato e sobre juízos de valor. Portanto, o objetivo desta parte é mostrar que um juízo moral, entendido como deliberação, consegue apresentar características normativas em conexão com elementos factuais.

1.1 Ética das virtudes

A retomada da ética das virtudes, no contexto da filosofia analítica do século XX, procurou estabelecer este modelo teórico como uma alternativa tanto ao utilitarismo quanto à teoria deontológica até então predominantes. A tarefa fundamental, para isso, foi demonstrar como uma ética, pautada nas noções de disposições e traços de caráter, ou mesmo traços de ações, pode indicar positivamente o que deve ser feito. Em comparação com os outros modelos, se tem que a ação é correta não apenas por aplicação de um princípio ao caso, mas que deve levar em conta a decisão do sujeito.

Ao considerar o agir moral, uma das características que demonstram a relevância da ética das virtudes é sua capacidade de fornecer uma avaliação para as ações, visto que esta ocorre por meio de uma consideração a respeito do agente e das virtudes. No entanto, uma perspectiva de avaliação de ações ainda não

fornece elementos prescritivos para a determinação de um juízo moral. Identificar uma ação particular como corajosa, ou benevolente ou justa, não indica como o agente, em uma situação particular, pode determinar sua ação para que ela venha a ser identificada deste modo. Ou seja, reconhecer uma determinada ação como virtuosa não fornece meios para a justificação de um juízo moral em uma dada situação e, neste caso, os pressupostos para a justificação de um juízo moral é o que garante a prescrição de uma ação.

As éticas deontológicas utilizam como critério central de determinação e avaliação para uma ação a sua adequação para com uma regra. Assim, a mesma instância que garante a correção da norma (regras) fornece as justificações para o juízo moral. Esta instância de justificação é independente de situações particulares, na medida em que os princípios e normas já estariam estabelecidos, cabendo ao agente uma ponderação referente à qual norma ou regra é mais adequada ao caso em que ele se encontra. Hursthouse argumenta que a estrutura básica de uma teoria deontológica parte da premissa que indica a ação correta como aquela que está em acordo com regras e princípios morais também corretos. No entanto, para se determinar os tipos específicos de ações, seria necessária uma segunda premissa indicando quais são as regras e princípios morais corretos. Neste caso, a teoria deontológica precisa fornecer uma lista de regras para que os agentes orientem suas condutas particulares (HURSTHOUSE, 1999, p. 26-27). Harman, por sua vez, sustenta que a deontologia, entendida como estudo do dever moral, para estabelecer o que se deve, ou é obrigado a fazer, necessita apresentar aquilo que conta como moralmente correto ou errado. Para tanto, este tipo de teoria pode considerar os tipos de obrigações que os indivíduos possuem, como também indicar, em um sentido comum ou ordinário, quais são os deveres das pessoas. Assim, a ação é correta quando a situação particular implica no cumprimento de um dever ou obrigação que a pessoa possui (HARMAN, 2001, p. 118).

Por outro lado, nas éticas utilitaristas, a justificação do juízo moral correto ocorre por meio de uma consideração sobre as consequências envolvidas na ação. Para este tipo de teoria Hursthouse identifica uma estrutura básica semelhante a da teoria deontológica. No entanto, a premissa básica, no utilitarismo, nos diz que a ação correta será aquela que promove as melhores consequências. Como no caso da deontologia, uma teoria utilitarista necessita de outra premissa para prescrever ações, pois precisa indicar quais são as melhores consequências. Neste caso, as

melhores consequências são aquelas que tendem a maximização da felicidade (HURSTHOUSE, 1999, p. 26). No entanto, Harman entende o utilitarismo como um tipo de teoria que procura tornar (ou indicar) como um estado de coisas pode ser melhor do que outro. Este tipo de consideração sobre a qualidade de um estado de coisa é possível por meio de uma teoria do valor (ou bem) (HARMAN, 2001, 118-119).

O que se pode constatar, neste ponto, é que tanto as teorias deontológicas, quanto as utilitaristas possuem a vantagem de um elemento prescritivo evidente: no primeiro caso, temos uma(s) regra(s) indicando o que é “moralmente correto”, e, deste modo, o juízo moral correto é aquele que está em acordo com a “regra”; no segundo, temos uma concepção de bem que deve ser maximizada através da análise das consequências, em que o juízo moral correto é aquele que maximiza este bem. Por sua vez, uma ética das virtudes, que centra a avaliação da ação nas disposições pessoais, tomadas como virtudes, nos oferece a seguinte prescrição: agir de acordo com a virtude. O que não parece dizer muito, visto que para tal prescrição ser de uso prático, seria preciso uma descrição da virtude, ou algum tipo de virtude, se o caso em questão referir-se a uma situação específica. Mas para uma prescrição geral seria necessária uma descrição da virtude em geral, a fim de que tal caracterização sirva como conteúdo, ou qualificações, para que as ações possam ser adequadamente orientadas¹.

Neste sentido, procurarei apresentar elementos importantes para situar o contexto no qual a noção de juízo moral, entendido como deliberação e escolha, exerce um papel fundamental no que diz respeito à determinação de ações. Assim, os elementos que pretendo analisar serão a noção de disposição e traços de caráter, como também as características prescritivas que uma ética baseada nas virtudes nos oferece. Ainda, procuro investigar três concepções de éticas das virtudes, a fim de evidenciar a variação neste tipo de modelo ético, ressaltando como a noção de juízo moral, tomado como deliberação e escolha, exerce um papel importante, mesmo que os pressupostos para determinar o modo de atingir uma

¹ Uma ética normativa pode ser caracterizada, segundo Harman, por três pontos básicos relacionados com uma indicação positiva do que pode ou deve ser feito. A primeira característica seria a determinação do dever, o que precisa ser sustentada por uma teoria que ofereça uma lista de deveres. A segunda característica é a indicação do que há de bom nas mais diversas situações, tal característica deve repousar sobre considerações, que levem em conta todos os fatores envolvidos, para que um estado de coisas seja considerado bom. A terceira característica consiste em considerações sobre as virtudes que, neste caso, precisam de elementos que indiquem quais são as virtudes e os vícios (HARMAN, 2001, p. 117).

ação correta variem. Por fim, pretendo estudar as noções de intenção e responsabilidade, a fim de evidenciar como as noções éticas aristotélicas apresentam uma contribuição fundamental para o debate contemporâneo na filosofia moral.

1.1.1 Disposições e traços de caráter

Neste momento, pretendo refletir como as noções de disposição e traços de caráter exercem uma função importante no que diz respeito à avaliação e orientação das ações. Assim, um dos temas centrais de uma ética das virtudes é a noção de *eudaimonia*², tradicionalmente traduzida por felicidade³, vista como o fim último do ser humano. Ainda, ela é vista como o resultado de atividades em acordo com a virtude. Assim, as virtudes estão orientadas para a busca da *eudaimonia*, mas esta orientação não ocorre por meio de um conjunto de regras para determinar o juízo moral, nem mesmo nos é fornecido um princípio, como nas outras teorias éticas, a fim de que o juízo moral seja determinado por ele. A noção de *eudaimonia* é importante por ser uma instituição assumida em uma teoria das virtudes⁴, pois esta se compromete com noções tais como o “prosperar humano”, a “felicidade humana” ou o “bem-estar do homem”; ainda, assume uma concepção de pessoa que possui

² Uma diferença do neoaristotelismo em relação à ética aristotélica pode ser encontrada neste ponto, como sustenta Simpson, uma vez que em Aristóteles a *eudaimonia* não é um todo unificado, pois seria possível identificar uma *eudaimonia* correspondente à sabedoria teórica e, outra correspondendo à sabedoria prática. Assim, a *eudaimonia* resultante da sabedoria prática seria secundária em relação à primeira. Os neoaristotélicos, anglo-americanos, não assumem esta divisão, assim como tal subordinação. Cabe ressaltar que o termo neoaristotélico, para o autor, não diz respeito aos comentadores de Aristóteles, mas refere-se a pensadores que tomam como base as noções centrais do pensamento aristotélico (1992, p. 506).

³ O uso da palavra felicidade para traduzir o termo *eudaimonia* pode encobrir a abrangência desta noção. Neste sentido, Hursthouse faz uma interessante consideração sobre a tradução do termo *eudaimonia*, atentando para situações que bem-estar ou florescimento (prosperar) são mais adequados para descrever o caso. Em uma situação onde o indivíduo se considera feliz, e até pode ser feliz, mas possui problemas de saúde, como distúrbios psicológicos, por exemplo, que alteram sua percepção da realidade. Neste caso, a melhor alternativa de tradução seria florescimento, visto que abranger o bom desenvolvimento do ser humano tanto de suas características físicas, quanto psicológicas. Ao considerar um caso de satisfação de necessidades básicas, por exemplo, bem-estar se apresenta como uma tradução mais adequada (1999, p. 9-10).

⁴ Cabe ressaltar que nem todas as éticas baseadas em virtudes estabelece um vínculo com uma noção de *eudaimonia*. É o caso da proposta de Michael Slote, em que a determinação das qualidades morais não ocorre por meio de um vínculo entre as virtudes e a *eudaimonia*, mas antes pelos traços de caráter do agente que intencionalmente estabelece um modo de agir com certas qualidades (SLOTE, 2001, p. 3-10).

características morais objetivas, na forma de disposições para agir, identificadas como virtudes.

A partir daí, podemos nos perguntar se há na ética das virtudes uma prescrição para orientar a ação, como a que encontramos nas teorias deontológicas ou nas utilitaristas? Acredito que haja elementos prescritivos, no entanto, Anscombe destaca, acertadamente, que, ao referir-se ao modelo de ética das virtudes aristotélico, “não podemos procurar em Aristóteles nenhuma elucidação do modo moderno de falar em obrigação, bondade ‘moral’ etc.” (ANSCOMBE, 1958, p. 2)⁵. O importante aqui é a pretensão de desmistificar a ideia de um poder legislador que confere autoridade para as regras, de modo a tomar como corretas ou certas somente às ações em conformidade com elas, uma vez que isto seria exigido pela autoridade do legislador. Assim, as éticas baseadas em ideias de “dever moral” ou “obrigação moral” dão a entender, em especial as éticas deontológica, a existência de uma entidade externa, que confere legitimidade para as normas morais. Na ética das virtudes não se encontra este recurso para considerar uma ação errada. Portanto, em um contexto de ética legalista, a ação incorreta seria considerada ilícita, o que evidencia a diferença entre o modo de avaliação das ações uma vez que, no contexto de uma ética das virtudes, só seria possível o uso de tal termo em uma frase, como destaca Anscombe: “[...] é ‘ilícito’ aquilo que, seja um pensamento, uma paixão consentida ou uma ação, ou uma omissão no pensamento ou na ação, é algo contrário a uma das virtudes cuja falta evidencia que um homem é mau *qua* homem” (ANSCOMBE, 1958, p. 6)⁶. Esta passagem indica como uma ação pode ser considerada equivocada. Neste caso, a ação é considerada incorreta não por estar em desacordo a uma regra, ou, ainda, por não estar de acordo com um princípio, mas por ser contrária a uma virtude, isto é, agir bem é ter a disposição para agir em um determinado sentido que, em acordo com certos traços de caráter, caracteriza o agente como virtuoso. Isso pode sugerir a necessidade de uma descrição para a caracterização objetiva das virtudes.

Entretanto, tal tarefa não envolve apenas descrição de fatos circunstanciais, pois uma disposição possui elementos psicológicos que não podem ser

⁵ We cannot, then, look to Aristotle for any elucidation of the modern way of talking about “moral” goodness, obligation, etc.

⁶ [...] is “illicit” which, whether it is a thought or a consented-to passion or an action or an omission in thought or action, is something contrary to one of the virtues the lack of which show a man to be bad *qua* man.

desconsiderados. Do mesmo modo que a noção de dever moral tem um efeito psicológico sobre as pessoas, coagindo em um contexto legalista, em que "sexo antes do casamento" é considerado um pecado, por exemplo, a virtude tem de possuir um poder motivacional. Mas este não opera do mesmo modo, não há uma força externa que concede poder de coação para as regras. O que podemos encontrar em uma ética das virtudes é um indivíduo que se motiva diante de uma possibilidade de prosperar, reconhecendo que o prosperar do homem é possível por meio de ações virtuosas. Assim, a ética das virtudes precisa de uma identificação positiva entre o conteúdo das virtudes e os traços característicos de um ser humano e, principalmente, do "prosperar" humano (ANSCOMBE, 1958, p. 18-19).

No entanto, a simples correspondência de uma ação com as características de uma virtude não parece ser suficiente para determinarmos se o agente agiu virtuosamente. Como destaca Philippa Foot, outros elementos devem ser considerados, pois uma virtude tem por objetivo uma ação boa, de modo que seria estranho exaltar a coragem de um assassino como virtude, uma vez que o fim buscado por sua ação é mau. Uma análise das circunstâncias do agir revelaria que a intenção de sua ação não está em acordo com as disposições que se espera de alguém que age em conformidade com a virtude (FOOT, 2002, p. 16). Contudo, as virtudes estão comprometidas com a *eudaimonia*, de modo que seria constrangedor aceitar que uma virtude dê origem a uma ação contrária ao prosperar humano, por exemplo.

Os bens, de um modo geral, possuem uma função prescritiva, visto que eles delimitam a particularidade na qual se atua. Este tipo de função prescritiva dos bens pode ser encontrada em Aristóteles, pois um tipo de ação como o assassinato está suficientemente qualificada, sendo considerada vil por si mesma, (*EN* II 6, 1107a 10-15). Assim, um agente que estabeleça como fim (bem) um assassinato estará sempre agindo de forma vil. Aqui não há conteúdo para a deliberação, ou seja, qualquer juízo moral que tenha por objetivo este tipo de ação estaria equivocado. Outro caso seria de fazer uso do assassinato como um fim subordinado, tendo em vista um fim maior. Mesmo neste caso, como ressalta Philippa Foot, é possível questionar a qualidade deste tipo de ação, e imaginar se o indivíduo que opta por esta conduta não estaria sacrificando o seu bem pelo bem de outra pessoa. Com efeito, admite-se que: "[...] as virtudes são, de um modo geral, benéficas. Os seres

humanos não se dão bem sem elas” (FOOT, 2002, p. 2)⁷. Assim, não é conveniente pensar que uma ação, em acordo com uma virtude, nunca possa acarretar em um prejuízo para o agente. Neste caso, certos dilemas morais podem colocar os indivíduos frente a situações nas quais não é possível evitar um dano, mas tão somente minimizá-lo. Portanto, é possível imaginar casos em que um indivíduo sacrificaria seu próprio bem em nome da justiça ou pela caridade (ibidem, p. 3).

Outra característica da virtude, destacada por Philippa Foot, é a sua possibilidade de exercer uma função corretiva em relação aos problemas comuns do ser humano. Não é incomum vermos descrições da natureza humana destacando características nocivas a uma ideia de prosperar humano. No entanto, como argumenta Foot, são estas características que justificam as virtudes como tendo uma função corretiva. Não são extraordinárias as situações em que o indivíduo deve resistir a tentações, ou mesmo reagir contra uma deficiência de motivação, a fim de realizar uma boa ação. Em momentos como estes que as virtudes se tornam importantes, em sua função corretiva, pois elas não apenas indicam negativamente o que deve ser recusado, mas indicam positivamente quando é preciso se manter firme. Neste caso, é preciso assumir que a natureza humana possui imperfeições, tais como o medo, a covardia, a busca desmedida pelo prazer; e, assim, são nestes casos que as virtudes se mostram necessárias. Se não fosse assim, o medo ou a busca pelo prazer seriam guias suficientes para as ações (FOOT, 2002, p. 8-9).

No entanto, Foot esclarece que assumir a função corretiva das virtudes diante da natureza humana não implica que toda e qualquer virtude deva corresponder a um defeito em todos os seres humanos. Nas palavras de Foot: “argumentei que as virtudes podem ser vistas como corretivas em relação à natureza humana em geral, mas não que cada virtude deve apresentar uma dificuldade para todo e qualquer homem” (2002, p. 11)⁸. O que se destaca aqui é que as situações de dificuldades, seja pela falta de capacidade ou mesmo motivação, descrevem situações em que necessitamos de virtude. Ainda, as virtudes estão relacionadas com a produção de boas ações, ou seja, a função específica da virtude é produzir a boa ação. Com efeito, não podemos descrever a atitude de um assassino como virtuosa, pois o resultado é uma ação vil.

⁷ [...] virtues are, in some general way, beneficial. Human beings do not get on well without them.

⁸ I have argued that the virtues can be seen as correctives in relation to human nature in general, but not that each virtue must present a difficulty to each and every man.

Portanto, as virtudes podem ser identificadas com certos traços de caráter que uma pessoa possui. Estes traços de caráter, por sua vez, são possibilitados por hábitos adquiridos que dizem respeito à percepção, motivação e ação em um determinado sentido. Ao entender a virtude como disposição a situação não muda significativamente, uma vez que elas indicariam a pré-disposição do indivíduo para perceber as situações de uma certa maneira, para motivar-se de um certo modo e agir tendo em vista um sentido específico. Assim, ao falar de virtudes como disposições ou traços de caráter estaríamos falando de certos hábitos perceptivos, motivacionais e comportamentais. No entanto, ao entendermos a virtude deste modo, é interessante ressaltar, como faz Harman, que ela não deve ser confundida com certos tipos de conhecimento ou aptidões, ainda, nem mesmo com o temperamento inato ou perturbações mentais. Neste caso, também seria necessário reconhecer que as pessoas podem diferir em seus traços de caráter, porém estes devem ser vistos como traços robustos e duradouros cuja manifestação ocorreria nas mais diversas situações. Ainda, os traços de caráter devem ser vistos como elementos que podem ser descritos, na medida em que seria possível explicar as ações por meio deles, não somente por uma caracterização das circunstâncias (HARMAN, 2001, p. 120).

Outro modo de entender as virtudes como traços de caráter (ou disposições) é como o faz Swanton. Para a autora, as virtudes podem ser entendidas como qualidades de caráter, mas mais especificamente como disposições para responder, ou reconhecer, as coisas em um âmbito (moral) de forma excelente, boa ou suficiente. Swanton alerta que esta definição de virtude é neutra no que se refere ao comprometimento com uma noção de *eudaimonia*. Sua pretensão é compatibilizar propostas de éticas das virtudes como a de Slote, uma vez que este autor procura um modelo ético no qual a determinação para agir esteja baseada no agente e em suas virtudes, sem com isso estabelecer um vínculo entre virtudes e *eudaimonia*. Assim, esta noção de virtude procura enfatizar que se trata de uma boa resposta do indivíduo para as demandas do mundo, nas mais diversas situações em que um agente possa se encontrar (SWANTON, 2005, p. 19-20).

Aqui é preciso fazer referência aos traços de ações como outra característica que auxilia em uma possível prescrição para éticas pautadas nas virtudes. Esta proposta é encontrada em Judith Thomson. No entanto, tendo em vista sua teoria, não seria adequado falar em virtudes ou agente virtuoso como orientação para uma

ação correta; antes, a correção de uma ação é garantida pelos traços de ações descritas como virtuosas. Portanto, o agente virtuoso não será aquele que possui determinados traços de caráter, mas aquele em que as ações expressam traços específicos (traços de ações), proporcionando consequências corretas ou boas. Com efeito, o agente virtuoso é aquele que age virtuosamente, pois a virtude é entendida como a capacidade de agir de um modo específico e eficaz (THOMSON, 1997, p. 279-280).

1.1.2 Prescrições

Aqui, pretendo analisar a intensidade das prescrições, ou seja, o que está em jogo é o poder das prescrições de motivar e/ou coagir os agentes à ação. Neste caso, o que pretendo sustentar é a inexistência de noções como “obrigação moral”, “dever moral” ou “moralmente correto” em uma ética das virtudes, se por isso entendermos que as prescrições, por si mesmas, oferecessem uma base legalista para as ações, fornecendo razões para o juízo moral⁹. Tal recusa se deve ao fato de que as prescrições, em uma ética das virtudes, não deixam de levar em consideração as situações específicas em que a ação será realizada. Portanto, não haveria bases legalistas, em sentido transcendental, para justificar uma norma indiferente das considerações sobre a singularidade dos indivíduos e das situações. Com efeito, a justificação é fornecida por um procedimento de reflexão (deliberação) realizado pelos próprios indivíduos.

Neste momento, é relevante relembrar alguns pontos do que foi apresentado acima. Uma ética das virtudes está comprometida com uma noção de *eudaimonia*, de modo que há uma referência geral para orientar as ações. Mas ela não conta como um elemento externo ao indivíduo, visto que ela precisa motivar as disposições internas do agente. Neste caso, as ações boas são aquelas que possibilitam a busca da *eudaimonia*, pois são ações em conformidade com as virtudes. Com efeito, as virtudes possuem um valor intrínseco, já que representam

⁹ O termo legalista, aqui, faz referência aos modelos éticos que impõe um sentido de “culpa” para ações inadequadas, ou que “erram o alvo”. Um exemplo deste tipo de modelo é encontrado na cristandade, como ressalta Anscombe, pois neste contexto o “erro” passa a assumir um papel de “pecado”, tornando este tipo de ação “ilícita”, “ilegal” (2010, p. 24-25).

certas qualidades morais presentes nos traços característicos de um ser humano, como a caridade e a justiça, por exemplo. Neste sentido, as virtudes podem ser consideradas um bem, e uma ação em conformidade com a virtude é uma boa ação.

Assim, uma boa ação serve de orientação e motivação ao agente¹⁰. Para exemplificar como este tipo de prescrição atua, podemos utilizar a comparação com uma regra como “não mentir”, por exemplo, e representá-la de acordo com os requisitos de uma ética das virtudes. Neste caso, teríamos “honestidade”. A honestidade viria a inviabilizar a mentira, mas por um caminho diferente do utilizado pela regra. Na ética das virtudes, a mentira é recusada por ir contra a honestidade, por não ser uma atitude típica de um agente honesto, e não por ir contra um código previamente estabelecido. Assim, não seria estranha uma situação em que o agente, considerando as circunstâncias, decidisse sacrificar sua honestidade em vista um bem mais elevado, como salvar a vida de outra pessoa.

No entanto, há proibições para certas ações, pois são inviáveis em quaisquer circunstâncias, e isso não pode ser desconsiderado. Do mesmo modo que certas ações são boas ações por si mesmas, outras são vis por si mesmas, e não podem ser justificadas por uma análise das circunstâncias. Tomando como exemplo o adultério em uma cultura monogâmica, considerado como uma ação errada por si mesma, no sentido de degradar o homem. Neste caso, não há possibilidade de justificações, tais como o momento adequado para a ação, nem parece ser adequado pensar no modo correto de realização, ou ainda, realizar considerações sobre a pessoa correta. O adultério é inviabilizado como um objetivo (fim), pois não há casos em que ele possa ser considerado um bem, visto que vai contra a instituição da união estável, vista como um bem, assumida pelo agente em questão.

O que podemos encontrar aqui é uma prescrição na medida em que um agente estabelece um objetivo tomado como um bem, mas considerando que alguns objetivos não podem ser buscados, visto que estão suficientemente qualificados e, são rejeitados em uma concepção mais geral de bem. A estrutura de organização dos bens deve estar em acordo com a noção de *eudaimonia*. Se o indivíduo assume a instituição do prosperar humano, não pode assumir bens que vão contra a orientação mais geral. Neste caso, encontramos outros bens que necessitam de qualificação, e para tanto, são necessárias considerações sobre as circunstâncias.

¹⁰ Peter Geach sustenta corretamente que a *eupraxía* tem, enquanto boa ação típica de um ser humano, o poder de motivar outras pessoas a agir (1967, p. 71-72).

A prescrição em uma ética das virtudes é um tema delicado, uma vez que não se encontra um princípio para determinar o juízo moral correto. O que temos são limitações. Em contrapartida, o utilitarismo apresenta um princípio de maximização, em que o juízo correto é aquele que possibilita a maximização do bem-estar, considerando a variedade de consequências possíveis que envolvem a ação específica. No caso de uma ética deontológica, temos as regras que estabelecem as condições de um juízo moral correto e, neste caso, o indivíduo deve realizar uma observância em relação à regra. Na ética das virtudes, o indivíduo também realiza uma observância, mas não em relação às regras; antes, em relação ao objetivo para o qual sua ação tenderá, ou seja, as observâncias realizadas pelo agente são referentes a um bem que, uma vez estabelecido como propósito, objetivo ou fim, atua com um modelo geral para orientar o juízo moral¹¹.

Portanto, não é possível encontrar uma noção de “dever moral” e “correção moral” como uma instância que forneça argumentos para o juízo moral de forma independente das considerações que o indivíduo realiza, tendo em vista algo que ele toma como um bem. O critério pelo qual os argumentos são aferidos não é uma noção estranha à própria referência ao bem. Deste modo, é possível encontrar uma noção de “dever” ou “correção”, mas se trata de um modo adequado de atingir o fim ou objetivo visado. Isso pode ser notado em um comentário de Kraut sobre a ética aristotélica:

(...) é uma maneira de abordar o raciocínio prático que assume que todas as questões práticas pressupõem, como ponto de partida, uma compreensão do que é bom, melhor ou o melhor. Não existe, aqui, uma teoria da obrigação moral, ou do certo e do errado moral em Aristóteles – seja tal teoria implícita ou explícita – uma vez que ele carece de tais categorias (KRAUT, 2011, p. 33).

Assim, a ética aristotélica não possuiria uma instância estranha ao “fim” para o estabelecimento dos meios adequados para sua realização (devo fazer ‘A’, não por ser o moralmente correto ou devido, mas pelo fato de ter, racionalmente,

¹¹ Este ponto pode aproximar Kant em relação a Aristóteles, como ressalta Korsgaard. Em Aristóteles, se admite que o agente virtuoso procura realizar boas ações (ações virtuosas) por causa da própria virtude, por isso ser nobre e dirigido pela reta razão. Com efeito, a função da *eudaimonia* seria o de tornar a vida humana mais digna de escolha, em que se admitem regras, mas estas não são o centro, uma vez que a referência é sempre a realização do fim. Assim, precisamos de considerações sobre como conquistar aquilo que estabelecemos como fim (1986, p.490-492). Em Kant, por sua vez, a boa vontade é suficiente, pois a crença nos fins da moralidade seria a motivação suficiente para levar o indivíduo à ação. Isso torna as considerações sobre as circunstâncias do agir irrelevantes (ibidem, p. 503).

deliberado e decidido que 'A' é a maneira correta [adequada] de realizar 'B'). Neste sentido, a qualidade moral deve ser garantida no estabelecimento do objetivo, pois este delineará o juízo moral correspondente. De qualquer modo, um juízo moral (deliberação e escolha deliberada), neste contexto, representa as pretensões racionais de um agente envolvido na realização de uma ação e, por tais pretensões racionais, o agente assume a responsabilidade diante do que decide fazer.

O ponto de partida para a deliberação é um fim (bem) estabelecido, sendo que a investigação procura encontrar os elementos que contribuem mais adequadamente para a realização do fim. Neste caso, é possível aceitar que os bens sem qualificação possuem um papel importante para o juízo moral. Se os bens já qualificados servem de guia para a ação, como a justiça e a caridade, assim como certos modos de proceder estão suficientemente qualificados, a ponto de serem rejeitados, como a injustiça e o assassinato, seria razoável admitir que os bens sem qualificações atuem como guias para a elaboração dos juízos morais, pois estes bens precisam ser qualificados, e o juízo moral parece ser um candidato adequado para realizar a qualificação necessária.

Neste caso, certos bens são considerados como tais sem qualificação¹², o que nos diz que estes não podem ser prescritos para todo e qualquer indivíduo, sem uma devida observação das circunstâncias, sejam elas internas ou externas ao agente. Seria verdadeiro, como sustenta Irwin, fazer a afirmação de que um bem (coragem ou riqueza, por exemplo) é sempre bom sem qualificações, e ao mesmo tempo, reconhecer que este bem não é sempre bom para todas as pessoas em suas singularidades. Ao se afirmar que algo é bom sem qualificações não se afirma que ele é para toda e qualquer pessoa, como também isso não indica que este bem sem qualificação não é bom para ninguém. O que se deve ter em mente é que um bem sem qualificação é bom para uma pessoa boa em condições normais, visto que são bens sujeitos à sorte (IRWIN, 1996, p. 32-36).

Para incorporar um destes bens, na sua estrutura mais geral de bens, o indivíduo deve realizar qualificações, levando em consideração as condições para a

¹² Os bens sem qualificação são vistos como generalizações usuais; são generalizações que admitem exceções, mas que nem por isso são convencionais, ou uma lista contendo resumos de casos, sem qualquer utilidade prática. Aqui, aceito as generalizações usuais como normas, e isso implica em aceitar certas generalizações como regras usuais, o que não inviabiliza a existência de generalizações mais exatas, suficientemente qualificadas. O importante para uma generalização ser compreendida como guia para ação é reconhecer seu caráter usual, admitindo a possibilidade de exceção (IRWIN, 1996, p. 50-51).

realização do mesmo. Deste modo, as qualificações podem ser expressas por meio de decisões, representando as intenções do indivíduo. Assim, é preciso deliberar devido às lacunas presentes, pois não se pode recorrer a um bem que precisa de qualificações para uma exata aplicação prática. É preciso um processo de investigação em relação à variedade e complexidade que envolve o processo de realização, já que por si mesmo ele não diz o que fazer. Portanto, a decisão (escolha deliberada) em situações particulares é realizada em um âmbito de inexatidão, uma vez que não podemos apelar aos bens sem qualificação para uma imediata aplicação. É adequado um processo de reflexão sobre a situação particular, pois os bens sem qualificação devem ser qualificados, assim como devem ter suas limitações observadas (IRWIN, 1996, p. 56-57).

No entanto, a ação humana não é uma simples atividade de pensamento sem consequências práticas, já que tende a um resultado¹³. Neste sentido, cabe uma observação em relação ao desempenho, uma vez que a falha na execução do que foi racionalmente estabelecido pode revelar uma falta de determinadas qualidades do indivíduo. A motivação para ação não é apenas racional, ela possui uma parte desiderativa, pois a motivação para a ação depende de um vínculo com os desejos do indivíduo. Mas aqui não é possível o uso de uma noção de vontade como uma instância racional ativa que, por si mesma, conduz à ação. Assim, como ressalta Philippa Foot, a vontade deveria ser entendida de um modo mais amplo, a fim de abarcar os objetos do desejo, bem como os objetos buscados racionalmente (2002, p. 5). Esta é uma função que cabe à sabedoria prática, visto que atua como um freio racional diante da esfera desiderativa. Esta, no entender de Foot, possui duas partes, uma vez que o homem com sabedoria prática conhece os meios para certos fins bons, mas também sabe que muitos fins particulares são dignos. Com efeito, o homem dotado de sabedoria prática não apenas sabe como realizar certos bens, mas também tem seu querer empenhado na realização destes bens (FOOT, 2002, p. 6-8). Assim, uma falha na realização de uma ação pode revelar a falta do engajamento do querer do agente, considerando que o percurso racionalmente determinado por ele pode ser objetivamente reconhecido como adequado.

¹³ Do ponto de vista aristotélico, como apresenta Natali, a ação humana é composta por atividade, do pensamento (contemplação), e por movimento, que visa um resultado. Com efeito, enquanto conjunto destes dois elementos, a ação humana seria uma mistura de sucesso e valor moral, e o termo usado por Aristóteles para expressar tal mistura seria “belo” (*kalon*) (1996, p. 122-123).

Este ponto destaca a importância da motivação individual para a realização de uma boa ação, tanto na consideração sobre o bem a ser alcançado, quanto no percurso de realização do mesmo. Por sua vez, o erro na realização pode ocorrer em dois âmbitos: primeiro, na dimensão racional, no qual os meios estabelecidos não são os adequados para a realização do bem; segundo, o erro também pode ocorrer por uma falta de empenho do agente, pois seu querer não está devidamente engajado.

Considerando as características descritivas de uma ética das virtudes, pretendo apresentar três propostas distintas que indicam a ação correta. Primeiramente, apresento a proposta de Rosalind Hursthouse, em que a determinação do agir correto aproxima-se das teorias deontológicas. A segunda proposta é de Michael Slote, na qual a ação correta ocorre por meio das virtudes do agente, sem que elas tenham um vínculo com uma noção de *eudaimonia*. A terceira proposta é de Judith Jarvis Thomson, que pretende uma ética das virtudes baseada nos traços de ações, sem um vínculo com a noção de traços de caráter. O que pretendo mostrar é que tais propostas, mesmo diferindo nos pressupostos, fazem uso de uma noção de juízo moral como deliberação, que acarreta em uma escolha por parte do agente.

A principal preocupação de Hursthouse é demonstrar que a ética das virtudes possui elementos normativos e, neste caso, é uma alternativa de ética normativa. Para tanto, a autora procura destacar que este modelo ético está voltado tanto para a noção de traços de caráter quanto para a observância da ação correta, tendo em vista uma noção de *eudaimonia*. Assim, para determinar a escolha do agente, para uma ação correta, é necessário um conhecimento sobre as características da ação de um agente virtuoso, como também um conhecimento de como o agente virtuoso age em determinadas circunstâncias. Este tipo de conhecimento é descritivo, pois estaria baseado em virtudes com características espessas (*thick*) (1999, p. 190). No entanto, este conteúdo espesso e descritivo das virtudes oferece a possibilidade de derivar regras prescritivas. De um conhecimento descritivo da virtude da honestidade, por exemplo, poderíamos derivar regras como não mentir, cumprir com a palavra e assim por diante. A autora sustenta que as virtudes fornecem regras que podem ser codificadas e apresenta uma pequena lista de princípios que correspondem a certas virtudes. As regras derivadas destes princípios são chamadas de regras de virtude (1999, p. 41).

Para ela, o princípio de respeito à autoridade corresponderia à virtude da respeitabilidade, assim como a regra da veracidade corresponderia à virtude da sinceridade, ou honestidade, para citar exemplos. Neste caso, teríamos regras indicando positivamente o que deve ser escolhido para se obter uma ação correta. Este modo de compreensão de ética das virtudes está muito próximo de uma ética deontológica, como a autora mesmo procura destacar. No entanto, como uma virtude pode gerar várias regras de virtude, é preciso que o agente possua sabedoria prática a fim de interpretar as regras, e determinar qual será a mais adequada para um caso específico (1999, p. 40). Com efeito, o papel da deliberação seria o de determinar a decisão moral correta entre X ou Y, pois a ação correta dependeria deste tipo de escolha em casos de dilema (1999, p. 46). Assim, mesmo procurando sua proposta ética em noções de regras de virtude, o momento particular no qual uma escolha deve ser tomada precisa de um procedimento deliberativo, no qual se decide pela regra X ou pela regra Y.

Já a proposta de Slote procura focar a ação correta nas virtudes do agente, em seus traços de caráter e nos elementos motivacionais vinculados às virtudes. Para o autor, este tipo de normatividade estaria baseado no agente, na medida em que não haveria uma dependência diante de uma noção de *eudaimonia* (2001, p. 6). Portanto, o agente é a medida de avaliação moral, sem apelar para um fim que garanta tal qualidade para as virtudes. A qualidade moral para elas provem do fato de que o agente virtuoso escolhe a ação correta pelas razões corretas e, tais razões, provêm de fatos ou reivindicações éticas fundamentais, com motivos, disposições e outros elementos interiores presentes na vida moral dos indivíduos (2001, p.7). Com efeito, somente haverá objeto moral, ou ação correta, se houver uma boa motivação, sustentada por uma justificação correta.

Neste sentido, uma noção importante, para o autor, é a de força interior, entendida como uma autonomia do agente diante das condições empíricas. A força interior representa a capacidade de manter-se firme em uma resolução, mesmo que elementos externos forcem a uma postura contrária ao que foi racionalmente determinado (2001, p. 20-23). Portanto, neste tipo de normatividade, não há a exclusão de regras ou padrões morais. O ponto é que, sobre elas, opera a flexibilidade do agente. Slote procura destacar que esta flexibilidade não é indiferente às reivindicações do mundo, uma vez que as decisões não são tomadas em um isolamento epistemológico, pois se exige uma consideração sobre fatos

(2001, p. 18-19). Aqui o papel da deliberação é mais evidente, uma vez que este tipo de procedimento seria o responsável por possibilitar a determinação das razões corretas para a ação. Ainda, o procedimento de deliberação garantiria a motivação do agente, uma vez que as razões envolvidas são as do próprio agente que, sem ignorar as demandas sociais, reflete tendo em vista uma tomada de decisão sobre a ação correta a ser realizada.

Por sua vez, Judith Jarvis Thomson procura centrar a determinação do agir correto não em traços de caráter, mas em traços de ações. Assim, a ação correta é aquela realizada tendo em vista as características de uma ação reconhecida como virtuosa (1997, p. 285). Neste caso, o agente virtuoso é aquele que realiza uma ação que apresente os traços de ação ditos virtuosos. Aqui não é relevante a intenção do agente, mas tão somente sua eficácia na realização de ações (1997, p. 286). A proposta de Thomson tem uma clara aproximação com as teorias utilitaristas, não apenas por considerar a eficácia da ação como o elemento determinante, mas também por considerar que é útil para nós a existência de virtudes morais (1997, p. 282). Neste caso, a autora distingue dois tipos de virtudes, a saber, as virtudes morais (justiça, benevolência, por exemplo) e as virtudes genéricas (coragem, lealdade, por exemplo). Assim, as virtudes que são úteis para nós serão as morais, ao passo que as virtudes genéricas somente serão úteis quando acompanhadas de virtudes morais. Portanto, uma ação corajosa somente será um ato favorável quando for derivada de virtudes morais (1997, p. 286).

O papel que a deliberação exerce, inicialmente, é o de cálculo sobre a eficácia das ações. Isso pode sugerir um tipo de deliberação instrumental, mas Thomson considera certos requisitos da moralidade, e com isso tipos de ações corretas:

A moralidade exige que façamos uma coisa se, e apenas se, não a fazendo seria injusto, malévolo, cruel e assim por diante. A moralidade exige que não façamos uma coisa se, e somente se, a fazendo seria injusto, malévolo, cruel, e assim por diante (1997, p. 186)¹⁴.

Neste caso, a autora aceita que a prioridade, para a virtude, é do sucesso, não da intenção. Porém, para a determinação do que será injusto ou malévolo cabe

¹⁴ Morality requires us to do a thing if and only if not doing it would be unjust, or mean, or cruel, and so on. Morality require us not to do a thing if and only if doing it would be unjust, or mean, or cruel, and so on.

ao indivíduo deliberar a fim de determinar, não somente aquilo que deve ou não dever ser feito, mas também o modo adequado de se obter o sucesso naquilo que foi determinado. Portanto, cabe ao indivíduo deliberar a fim de encontrar aquilo que é exigido pela moralidade em uma situação particular, uma vez que ele deve escolher entre o fazer X ou fazer Y, do mesmo modo, deve escolher entre não fazer X ou não fazer Y, tendo em vista o sucesso de sua ação.

1.1.3 Intenção e responsabilidade

O terceiro elemento que pretendo tratar é a especificidade da ação em questão, visto que se trata de uma atividade específica do ser humano, envolvendo capacidades também específicas. Esta, por assim dizer, delimitação da atividade humana, é importante para especificar, ainda, o tipo de ação para a qual o juízo moral, entendido como deliberação e escolha, se direciona, a saber, uma ação intencional e responsável.

O critério de imputação para a responsabilidade do agente pode ser visto como o juízo moral realizado por ele, sem com isso afirmar que este seja um critério necessário de toda e qualquer imputação. Apenas assumo que o juízo moral é critério suficiente para observar o engajamento do indivíduo para com sua ação. Neste caso, a escolha deliberada tem um papel fundamental, pois é o comprometimento do indivíduo diante do que foi deliberado e será posto em prática, ou seja, a escolha deliberada expressa a intencionalidade do indivíduo, como também o torna responsável pela sua ação.

Neste sentido, o que marca a intencionalidade não é apenas a escolha por X, mas sim escolher X em preferência a Y. Este ponto é destacado por Mackie ao ressaltar as características de uma ação intencional. Para o autor, uma ação é intencional quando resulta de desejos e crenças do indivíduo ao dar preferência por algo no momento de escolha. Assim, a intencionalidade é garantida quando o agente tem a possibilidade de escolher entre alternativas que se apresentam, ou seja, quando o agente pode escolher X ou Y e dá preferência por X, podemos identificar uma escolha que implica na intenção do agente para com X. Neste caso, Mackie procura diferenciar uma ação intencional de uma ação voluntária, uma vez

que a voluntariedade é garantida quando o agente possui um conhecimento descritivo da situação na qual sua ação está inserida, sem que haja uma determinação causal para tal ato. Portanto, uma ação voluntária não implica no comprometimento da motivação individual, apenas na determinação causal e, neste caso, os desejos são vistos como causas, mas somente serão entendidos como elementos motivacionais quando acompanhada de deliberação ou reflexão. Ao passo que uma ação intencional implica tanto o conhecimento descritivo da situação, quanto o engajamento da motivação individual. Assim, uma ação tomada por impulso pode ser vista como voluntária, desde que se tenha a percepção daquilo ao qual o impulso tende, mas não como intencional, pois esta necessitaria de uma escolha entre alternativas. Com efeito, uma ação intencional estaria mais vinculada a uma descrição do que a voluntária (MACKIE, 1990, p.204-208).

Os temas da responsabilidade e da intencionalidade podem ser encontrados em Aristóteles, mas não há uma consideração sobre a responsabilidade ou sobre a intencionalidade de forma explícita. O que encontramos é uma discussão sobre a imputabilidade possível para as ações¹⁵. Neste sentido, não pretendo tratar das condições de imputabilidade de um modo geral. Pretendo limitar esta análise sobre a responsabilidade e a intenção procurando tratar como a escolha deliberada acarreta no assentimento do agente, e, mesmo não sendo a condição geral de imputabilidade, garante que o agente responda pela sua ação. Portanto, a escolha deliberada representa a intencionalidade do agente, fazendo com que seu juízo moral contenha estas mesmas características de intencionalidade.

Neste sentido, é possível destacar que, mesmo sendo a voluntariedade da ação o critério geral de imputabilidade, toda ação realizada por meio de uma escolha seria voluntária. Com efeito, toda ação com base em uma decisão do agente está sujeita a imputação. Deste modo, a escolha, realizada com base em uma deliberação, deve representar não apenas uma razão (justificação) para agir, mas também representar o envolvimento dos desejos do agente, sendo que ele pode tomar uma escolha sobre estes elementos ao ter deliberado previamente sobre aquilo que procura fazer.

¹⁵ Sobre as interpretações das condições de imputabilidade em geral, que envolvem a ação voluntária, em que trata de destacar como o livro *EN III* é interpretado, ver (NATALI, 2004, p. 47-49). Para Natali, o que conta na imputação é a causa motora do agir. Neste sentido, o que importa observar é onde se situa a causa do movimento, e isso determina a voluntariedade da ação (p. 70).

Esta deliberação consiste em procurar aquilo que contribui para a realização de um fim, de tal modo que primeiro é necessária uma representação de um fim (ou objetivo), atribuindo qualidades ao mesmo, pois ele é representado como um bem ou como um mal. Nesta representação do fim já temos considerações racionais sobre os desejos envolvidos, visto que ele é estabelecido pelas virtudes.

No entender de Irwin, o desejo racional deve ser compreendido à luz da noção de *eudaimonia*, uma vez que ele é o resultado de algum tipo de deliberação sobre o que é o melhor a fazer, considerando o fim perseguido. Assim, um desejo é racional quando formado por uma deliberação sobre as regras da ação específica, considerando o plano do agente para sua *eudaimonia*. Com efeito, uma escolha deliberada seria formada por um desejo racional e uma deliberação, direcionada para uma ação particular que o agente acredita estar em seu poder. A consequência disso é que a escolha deliberada passa a demarcar um tipo especial de agente, isto é, a escolha deliberada se torna a marca característica de um agente responsável. Este tipo de agente não apenas seria capaz de agir sobre os desejos mais fortes, mas também pode afetar a força dos seus desejos por meio de uma deliberação adicional (IRWIN, 1980, p.128-131).

Neste caso, deve se conceder a possibilidade do agente estruturar seus fins por meio de deliberação. Portanto, não teríamos apenas deliberações sobre casos particulares, mas também deliberações sobre os fins subordinados, para que estes possam ser sistematicamente estruturados, tendo como orientação e motivação o bem final (*eudaimonia*), mas nada se afirma sobre uma possível deliberação sobre a *eudaimonia*¹⁶. Sobre este ponto, Tomás de Aquino (*Comentário à EN*, Livro II, Lição 8, Questão 480) tem uma reflexão interessante, na qual um fim em uma determinada deliberação pode contar como um meio em outra deliberação, tendo em vista um fim superior, sendo que o único fim que não estaria sujeito à deliberação seria a *eudaimonia*. Esta pode ser considerada como um modo ordenado dos fins, ou mesmo um fim formal, o que permite a deliberação sobre tudo o que conta materialmente como fim (ZINGANO, 2008, p. 26).

O que pretendo ressaltar sobre a análise apresentada é o papel conferido à escolha deliberada na constituição de um agente responsável. Assim, quando o

¹⁶ Isso pode ser encontrado em Irwin (1975, p. 576-578). Aqui o autor procura argumentar em relação a tese de que a decisão (escolha deliberada) correta depende do pensamento prático verdadeiro e do desejo correto. O autor destaca a sabedoria prática como uma virtude deliberativa, que diz respeito ao que contribui para uma vida boa para os homens em geral.

agente é capaz de uma escolha deliberada efetiva, seja considerando as condições internas, ou as condições externas, ele se torna responsável pela sua ação. Este é um ponto importante, na medida em que podemos compreender como um juízo moral está ligado a um agir responsável, ou seja, o juízo moral procura apontar as condições de realização de uma ação e, por consequência, de um fim, em que a escolha deliberada representa o assentimento racional do agente: “não se encontra em Aristóteles uma doutrina do assentimento porque sua doutrina da escolha deliberada é precisamente esta doutrina” (ZINGANO, 2007, p. 195).

1.2 Juízo moral como deliberação

Neste momento, pretendo tratar de como o juízo moral, compreendido como deliberação, representou uma reação contra o emotivismo e o intuicionismo nas discussões em meta-ética. Esta reação teve início com o artigo “*Fallacies in Moral Philosophy*” (1949), de Stuart Hampshire. Ele sustenta que a separação lógica radical entre os juízos de fato e os juízos de valor conduziu os filósofos morais a uma postura de espectador (ou de somente crítica) em relação aos juízos morais. Tal postura desvincula o juízo moral de problemas práticos que um agente ordinário encontra no curso de suas ações: “o problema moral típico não é um problema de espectador, ou um problema de classificar ou descrever condutas, mas um problema de escolha e decisão prática” (HAMPSHIRE, 1949, p. 468)¹⁷. Ao retomar o problema prático como um problema de deliberação e decisão, o autor resgata o modelo de filosofia prática aristotélica. Portanto, a principal reação contra o emotivismo e o intuicionismo diz respeito ao papel da razão na elaboração do juízo moral, uma vez que, nestas correntes teóricas, o procedimento racional é inviabilizado pelo fato de ser arbitrário, uma vez que um procedimento racional seria condizente apenas com disciplinas que têm como objetos de estudos conhecimentos baseados em juízos factuais.

A separação entre juízos de fato e juízo de valor pode ser constatada nas obras práticas de Kant, nas quais reivindicava uma autonomia da razão para a

¹⁷ The typical moral problem is not a spectator’s problem or a problem of classifying or describing conduct, but a problem of practical choice and decision.

determinação da lei moral: “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral” (KANT, 2003, p. 107). Esta é vista como uma lei por ser válida universalmente para todo e qualquer ser racional. Assim, segundo Kant:

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) [...] (KANT, 2003, p. 111).

Para Kant, um juízo moral com validade deve ser independente de condições materiais e empíricas. Assim, a justificação moral ocorre unicamente por meios racionais. A objetividade de um juízo moral é garantida pela sua universalidade, e não por um conteúdo descritivo, uma vez que a descrição seria própria aos juízos factuais. Com a separação lógica radical entre os juízos de fato e os juízos de valor, operada, especialmente, pela filosofia kantiana, o juízo moral não possuiria qualquer correspondência com algo do real, pois a lei moral seria proveniente da razão prática, que neste caso é pura.

Portanto, um juízo moral, dissociado de um conteúdo descritivo, não passaria da expressão de uma subjetividade, ou mesmo a expressão de sentimentos (emotivismo moral). Neste caso, os juízos morais não expressariam crenças, mas tão somente emoções, ou sentimentos, de aprovação ou reprovação. Outra alternativa seria entender o juízo moral como o resultado de uma intuição (intuicionismo moral). Aqui, o recurso às intuições serve para estabelecer uma base para um ponto de vista ético (AUDI, 1997, p. 41).

Seguindo tais pressupostos, o emotivismo sustenta que os juízos morais não podem ser avaliados como verdadeiro ou falso, e a aceitação de tal juízo seria apenas uma questão de persuasão discursiva, na medida em que não há uma referência objetiva para um acordo. O emotivismo figura como uma tese na qual não há possibilidade de conhecimento moral, pois não haveria critério para avaliar juízos emotivos. Já que o conteúdo dos juízos morais seriam apenas emoções (MILLER, 2003, p. 26). A diferença entre o juízo “A é bom” e o juízo “A não é bom” seria apenas o gosto individual: “[...] a sentença X é bom significa que gostamos de X” (STEVENSON, 1937, p. 24)¹⁸. Assim, nenhum dos dois juízos pode ser considerado

¹⁸ [...] the sentence “X is good” means We like X.

falso, nem mesmo verdadeiro. Como sustenta Stevenson: “[...] o significado emotivo de uma palavra é uma tendência de uma palavra, decorrente do uso desta ao longo da história, para produzir (de resultar) respostas afetivas na pessoa” (1937, p. 23)¹⁹. Neste caso, os diferentes juízos não podem ser significativamente avaliados, uma vez que faltam elementos descritivos para uma ponderação objetiva dos mesmos. Ainda, a razão não contribui com argumentos para a elaboração de um juízo, na medida em que eles são o resultado da estrutura afetiva do falante.

Com efeito, podemos extrair duas consequências desta teoria: primeira, como os juízos morais são a expressão dos sentimentos dos falantes, a razão não possui papel significativo na elaboração dos mesmos; segunda, o emotivismo sustenta uma postura não-cognitivista, uma vez que juízos emotivos não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos, em que a diferença de um juízo e outro que se opõe a ele é apenas o gosto individual dos falantes.

O intuicionismo, por sua vez, sustenta a possibilidade de conhecimento moral, mas este não ocorre por meio de recursos racionais. Do mesmo modo que o emotivismo, o intuicionismo nega um papel relevante para a razão na elaboração de juízos morais, já que o conhecimento de base sobre os assuntos morais são o resultado de uma de intuição. Como sustenta Strawson:

[...] a correção, ou a bondade, é inalisável, e conhecida somente pela intuição. A situação cognitiva fundamental na moral é aquela em que nós intuimos a correção de uma ação particular ou a bondade de um estado particular de coisas (1949, p. 24)²⁰.

Somente por meio de intuições seria possível um conhecimento sobre o bem, ou a correção de uma ação. Sendo assim, o intuicionismo, ao contrário do emotivismo, tem uma postura cognitivista, afirmando a possibilidade de conhecimento moral por meio de uma intuição, uma vez que os juízos morais seriam a expressão de crenças. No entanto, ambas as teorias negam um papel relevante para razão no âmbito do conhecimento moral. O emotivismo por entender que o conteúdo dos juízos morais são emoções e sentimentos, o intuicionismo por considerar que as crenças expressas nos juízos são evidentes por si mesmas, sem

¹⁹ The emotive meaning of its word is a tendency of word, arising through the history of its usage, to produce (result from) affective responses in people.

²⁰ [...] rightness or goodness is unanalysable, and known by intuition alone. The fundamental cognitive situation in moral is that in which we intuit the rightness of a particular action or the goodness of a particular state of affairs.

a necessidade de justificação (AUDI, 1997, p. 49). Ainda, sendo a correção de um juízo ou ação algo que não pode ser analisável, rejeitam-se características objetivas, ou naturais, para tal noção²¹.

O juízo moral pode ser analisado como uma tentativa de justificar uma ação correta ou errada. Neste caso, a proposta de Stuart Hampshire é retomar as noções de deliberação e escolha deliberada da filosofia aristotélica como um juízo moral. Isso se deve ao fato de que em Aristóteles não encontramos uma separação lógica entre os juízos que expressam fatos e os juízos que expressam valores, uma vez que esta, segundo Hampshire, foi inserida pela filosofia kantiana²²:

Sugiro que a intransponível separação entre julgamentos morais e julgamentos factuais, que Kant introduziu, teve o efeito, em associação com certas suposições lógicas, de levar os filósofos para longe dos problemas próprios e principais da filosofia moral (HAMPSHIRE, 1949, p. 466)²³.

Assim, o pressuposto para interpretar o juízo moral como deliberação e escolha deliberada é a rejeição desta separação lógica radical entre os juízos que expressam fatos e os juízos que expressam valores, uma vez que tal separação conduziria a quatro falácias que inviabilizariam um juízo moral como justificação de uma ação, em termos racionais. A recusa de um papel para a razão é evidente nas posturas emotivista e intuicionista, em que os juízos de valor não possuem correspondências com fatos, sendo fruto da estrutura afetiva, ou de uma faculdade intuitiva do sujeito.

Neste sentido, as quatro falácias que Hampshire procura refutar são: i) a assimilação dos juízos morais pelos juízos de fato, que insere uma postura de expectador aos juízos sobre os problemas morais, submetendo os raciocínios práticos à verdade lógico-científica; ii) o pressuposto de que não é possível derivar juízos de valor de juízos de fato, sendo que qualquer tentativa resultaria em

²¹ A ética das virtudes procura contrapor-se a esta noção de impossibilidade de identificar o bem em termos de características objetivas ou naturais. Neste sentido, os teóricos da ética das virtudes procuram identificar o bem em termos de características naturais, entendidas como virtudes. Estas, por sua vez, possuem valor intrínseco. Procurei tratar deste ponto anteriormente, ao apresentar as características da ética das virtudes.

²² Segundo Mariconda, a dicotomia entre fato e valor tem sua origem no campo da ciência de Copérnico a Newton, já no caso da filosofia de Bacon a Hume. Portanto, Hume teria destacado a diferença entre o significado cognitivo e o significado emotivo dos enunciados, sendo que a ética e a estética expressariam apenas o segundo tipo de significado (2006, p. 453-454).

²³ I shall suggest that the unbridgeable separation between moral judgments and factual judgments, which Kant introduced, has had the effect, in association with certain logical assumptions, of leading philosophers away from the primary and proper questions of moral philosophy.

juízos intuitivos ou sentimentais; iii) a suposição de que toda sentença significativa deve corresponder a um fato, o que inviabilizaria a consideração deliberativa de determinadas crenças, como as religiosas, por exemplo; iv) a confusão entre clarificar ou esclarecer com a pretensão de descobrir definições (1949, p. 481-482).

Para dar conta da primeira falácia, o problema moral deve ser entendido como um problema de escolha e decisão sobre uma ação ou um conjunto de ações. Este não pode ser tratado como um problema de descrição, uma vez que é um assunto que diz respeito aos problemas práticos dos indivíduos em suas vidas ordinárias. Com efeito, este é um assunto que diz respeito ao agente, não ao espectador. Ao aceitarmos a submissão dos problemas éticos como um problema descritivo, estaríamos legitimando a avaliação destes assuntos por uma lógica semelhante à matemática, ou científica. No entanto, a filosofia moral, como entendida por Aristóteles, não faz uso dos mesmos métodos e critério utilizados pelas investigações teóricas: “Aristóteles descreve e analisa o processo do pensamento, ou tipos de argumentos, que levam à escolha de um curso de ação, ou modo de vida, em preferência a outro [...]” (HAMPSHIRE, 1949, p. 467)²⁴. Ao mesmo tempo em que se refuta a submissão dos problemas morais a uma lógica científica, se destaca o tipo de procedimento de investigação, no âmbito moral, como racional.

O que fica evidente é que a deliberação não está envolvida apenas com elementos que podem contar em uma descrição, pois os argumentos presentes em uma deliberação envolvem considerações sobre a preferência por um modo de agir em vez de outro. Isso implicaria na representação do modo de agir com determinadas qualidades (como correto ou errado, por exemplo), tornando-o preferível, ou mais adequado, que o outro modo. Separar descrição de prescrição, neste modelo ético, é uma tarefa complicada, uma vez que ambas se confundem no raciocínio prático. O que Hampshire procura ressaltar é a desvinculação dos problemas reais a partir desta suposição lógica, já que a preocupação são os problemas reais de um agente. Diante de problemas reais de ordem prática, o agente deve encontrar o modo mais adequado (ou o melhor modo) de resolução e, a partir disso, tomar uma posição por meio de uma decisão.

²⁴ Aristotle describes and analyses the processes of thought, or types of argument, which lead up to the choice of one course of action, or way of life, in preference to another [...].

Isso fica evidente por meio de duas questões com as quais Hampshire procura evidenciar qual é a situação das reflexões em filosofia moral:

Quais são as características distintivas de sentenças expressando louvor ou repreensão moral? [...] Quais são as características distintivas de problemas morais como eles mesmos se apresentam para nós enquanto agentes práticos? (1949, p.469)²⁵.

A tese defendida pelo autor é de que a resposta para a segunda questão contém a resposta para a primeira. Sendo que qualquer tentativa de resposta para a primeira questão sem uma aproximação para com a resposta da segunda resulta em um equívoco. No entanto, os filósofos modernos estariam, em suas caracterizações lógicas, voltados unicamente para a resposta da primeira questão. Diante de tal situação, sua conclusão é que “[...] nestas caracterizações o uso *primário* de julgamentos morais (= decisões) é amplamente, ou mesmo inteiramente, ignorado” (HAMPSHIRE, 1949, p. 469)²⁶.

Aqui é importante considerar que nem todos os tipos de argumentos são teóricos. Há outros tipos de argumentos que não são lógicos, mas nem por isso são irracionais:

Aristóteles observa que nem todos os argumentos são argumentos teóricos, terminando em uma conclusão que se pretende como uma afirmação, seja factual ou logicamente verdadeira, existe também argumentos práticos – ele naturalmente chama de silogismos - cuja forma é semelhante em muitos aspectos ao tipo de argumentação teórica, mas que também são caracteristicamente diferentes em suas formas (HAMPSHIRE, 1949, p. 471)²⁷.

Os argumentos práticos, mesmo não estando submetidos aos critérios teóricos, são racionais²⁸. Neste caso, o procedimento deliberativo não possui como

²⁵ What are the distinguishing characteristics of sentences expressing moral praise or blame? [...] What are the distinguishing characteristics of moral problems as they present themselves to us as practical agents?

²⁶ [...] in these characterizations the *primary* use of moral judgments (= decisions) is largely or even entirely ignore.

²⁷ Aristotle at least remarks that not all arguments are theoretical arguments – he naturally says ‘syllogisms’ – the form of which is similar in many respects to some types of theoretical argument, but which are also characteristically different in their form.

²⁸ Sobre a função do silogismo prático, na ética aristotélica, é possível destacar três posições distintas. Como argumenta Montes D’Oca: uma primeira corrente de interpretação defende que o silogismo prático é a apresentação inferencial do procedimento deliberativo; a segunda corrente sustenta que o silogismo prático é uma explicação do movimento animal em geral; a terceira corrente sustenta que o silogismo prático é um procedimento de aplicação de regras a casos (MONTES D’OCA, 2011, p. 29-30). No contexto do presente trabalho, adoto a primeira corrente interpretativa.

critério de validade a verdade ou a falsidade das sentenças, pois as escolhas deliberadas de um agente não são julgadas por serem verdadeiras ou falsas, como é o caso de suas opiniões, mas por serem boas ou más, adequadas ou inadequadas. A deliberação é uma investigação racional, porém nem toda investigação racional é uma deliberação, considerando a investigação racional lógica ou matemática. Mesmo assim, a deliberação não deixa de ser um procedimento racional investigativo. Sendo assim, a deliberação realiza a atribuição de qualificações ao curso de ações escolhido, na medida em que estas qualificações possam ser justificadas e, isso, por meio dos argumentos e alternativas que o agente ponderou na deliberação que conduziu a sua ação. Isso fica evidente ao considerar os tipos de conclusões que encontramos em um raciocínio prático: “[...] ‘esta é a ação correta’, ou ‘esta é a melhor coisa a ser feita’ ou ‘isto deve ser feito’” (HAMPSHIRE, 1949, p. 471)²⁹.

O pressuposto de que não é possível derivar juízos de valor de juízos de fato, sendo que qualquer tentativa resultaria em julgamentos intuitivos ou sentimentais, também deve ser recusado. Este pressuposto está fundado na ideia de que um juízo moral não pode ser deduzido a partir de juízos factuais e, ainda, que não pode ser defendido por qualquer tipo de argumento (HAMPSHIRE, 1949, p. 472). Com efeito, seria estranho imaginar que um juízo (deliberação) sobre as circunstâncias, tendo em vista a resolução de um problema, não contenha elementos descritivos, como considerações sobre os instrumentos corretos, ou como um cronograma para as atividades, por exemplo. Negar os elementos descritivos de uma deliberação é negar que o agente tenha pretensões concretas, não apenas diante de uma situação específica, mas também é negar que qualquer pretensão ou intenção de um agente possam ser racionalmente apresentadas por meio de argumentos. Assim, a deliberação de um agente é um procedimento de justificação de sua conclusão (escolha deliberada), no qual se pressupõe uma ponderação, análise e qualificação

De acordo com Zingano, a adequação da regra ao caso é realizada por um procedimento deliberativo seguido de uma escolha deliberada, não por um recurso lógico silogístico: “a inadequação da forma silogística evidencia simplesmente os limites da própria lógica diante de um procedimento mais complexo, rico e cheio de surpresas que é a escolha humana. A ética parece ter como destino mostrar os limites não somente à filosofia, mas também à lógica” (ZINGANO, 2007, p. 299-300). Assim, a vantagem em representar o procedimento deliberativo por meio de um silogismo seria o de mostrar o vínculo estreito entre a deliberação e a ação, oferecendo um recurso claro na avaliação deste procedimento deliberativo e da ação decorrente. Este parece ser o ponto destacado por Hampshire, ao realçar o tipo de julgamento prático concernente aos juízos morais.

²⁹ [...] ‘this is the right action’ or ‘this is the best thing to do’, or ‘this ought to be done’.

dos argumentos adequados ao caso. Entretanto, ao afirmar que o juízo moral tem um conteúdo descrito não podemos esperar que ele seja dedutível:

Assim, podemos propriamente elucidar julgamentos morais ou práticos, dizendo que eles são estabelecidos e suportados por argumentos que consistem em juízos factuais de um alcance particular, embora admitindo que eles nunca sejam estritamente dedutíveis, ou deriváveis em sentido lógico, a partir de qualquer conjunto de juízos factuais (HAMPSHIRE, 1949, p. 473)³⁰.

Neste caso, a pretensão não é derivar os juízos morais de juízos factuais, mas admitir que um juízo moral deve ser esclarecido ou sustentado por meio de juízos factuais³¹. Assim, um juízo moral leva em consideração as circunstâncias em que a ação será realizada, pois não bastaria a verdade das premissas. A deliberação é um procedimento que visa à adequação das pretensões do agente em relação a sua realização e, para tanto, não é possível ignorar que as circunstâncias particulares são decisivas para a eficácia da ação. A reivindicação de que um juízo moral deva estar apoiado sobre considerações factuais é, também, encontrada na argumentação de Philippa Foot:

[...] a disputa sobre o que é correto ou errado pode ser resolvida somente se certas condições contingentes são preenchidas; se estas não são preenchidas, o argumento fracassa, e os adversários ficam cara a cara em uma oposição que é apenas uma expressão de atitude e vontade (FOOT, 1958, p. 502)³².

Outra suposição que deve ser rejeitada diz respeito à reivindicação de que toda sentença significativa deve corresponder a algum fato. Neste caso, é interessante se perguntar pela possibilidade de justificação dos juízos baseados em intuições ou em sentimentos. Um juízo intuitivo não exige maiores considerações sobre sua justificação, ele não possuiria argumentos com referência a descrições externas, como a consideração sobre as circunstâncias de aplicação de uma regra,

³⁰ So we may properly elucidate moral or practical judgments by saying that they are established and supported by arguments consisting of factual judgments of a particular range, while admitting that they are never strictly deducible, or in this sense logically derivable, from any set of factual judgments.

³¹ Este tipo de base factual para os juízos morais parece estar em acordo com o procedimento deliberativo esboçado por Aristóteles, em suas palavras: “o objeto de investigação são por vezes os instrumentos e por vezes o uso a dar-lhes; e analogamente nos outros casos: por vezes o meio, outras vezes a maneira de usá-lo ou de produzi-lo”. *EN* III 4, 1112b 29-31: ζητείται δ' ὅτε μὲν τὰ ὄργανα ὅτε δ' ἡ χρεία αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι' οὐ ὅτε δὲ πῶς ἢ διὰ τίνας.

³² [...] disputes about what is right and wrong can be resolved only if certain contingent conditions are fulfilled; if they are not fulfilled, the argument break down, and the disputants are left face to face in an opposition which is merely an expression of attitude and will.

por exemplo. Se intuitivamente decido utilizar um instrumento para uma determinada aplicação, por exemplo, e não obtenho o resultado adequado, ao ser questionado sobre minha escolha, não terei argumentos para justificar o motivo pelo qual apliquei tal instrumento.

O que se espera de um agente, quando ocorre deliberação, é a reflexão sobre os argumentos envolvidos, assim como a apresentação racional dos mesmos. Considerando um caso em que eu tenha realizado uma deliberação sobre os instrumentos disponíveis, sobre o seu uso adequado e o modo de aplicação, em relação à situação específica, e tenha concluído que, devido à precariedade da situação, e a falta de recursos, eu poderia justificar minha escolha afirmando que, mesmo sabendo da inadequação do instrumento que empreguei, era eminente uma tentativa de aplicação. Assim, mesmo que minha ação tenha fracassado, eu posso justificar os meus motivos e intenções por meio de argumentos racionais. A mesma impossibilidade de justificação parece ser aplicável quando o juízo que tem por base sentimentos.

Entretanto, é importante lembrar que juízos intuitivos ou sentimentais não são descartados do procedimento deliberativo, mas estão sujeitos a este procedimento racional de investigação. Eles não são tomados como certos ou adequados unicamente por serem juízos correspondentes a uma intuição ou a um sentimento, eles precisam mostrar sua adequação ao caso. Assim, eles podem figurar como argumentos relevantes para a deliberação. Mas, neste caso, já não teríamos mais um juízo intuitivo ou sentimental, mas um juízo deliberado:

Se nós deliberamos ou argumentamos sobre se o suicídio é correto ou errado nesta situação particular (ou qualquer circunstância), então nossa estrutura psicológica, histórico e crenças religiosas são sempre tomadas como sendo partes relevantes do argumento (HAMPSHIRE, 1949, p. 475)³³.

O que deve ser destacado é a compreensão da deliberação prática como um procedimento que envolve reflexão visando justificar a decisão. De tal modo que, se questionado sobre coerência dos argumentos, o agente deve apresentar seus motivos e intenções para tal estruturação, assim como os motivos e intenções que, embora racionais, não podem ser descritos por um juízo unicamente factual. No

³³ If we are deliberating or arguing about whether suicide is right or wrong in these particular circumstances (or in any circumstances), then our psychological, historical and religious beliefs are always taken to be relevant parts of the argument.

caso do juízo “eu decidi que X é o melhor a ser feito nesta circunstância”, ele não pode ser expresso unicamente por descrição, há uma parte descritiva (X foi feito nesta circunstância), mas também uma parte prescritiva (X era o melhor) (HAMPSHIRE, 1949, p. 476). Considerando tal situação, o adequado é aceitar que os juízos morais não podem ser avaliados pelo mesmo critério dos juízos de fato, visto que o critério de avaliação para os mesmos não é sua verdade, mas sua adequação intencional ao caso. Neste sentido, um procedimento racional deliberativo parece ser adequado para justificar os juízos morais.

Assim, na vida ordinária as pessoas orientam seu agir com base em crenças, a partir das quais suas vidas são organizadas racionalmente. Se, sou um crente e assumo a instituição evangélica em minha vida e, contribuo com 10% de minha renda à instituição religiosa, estou estabelecendo racionalmente que minha crença na beleza e bondade de Deus e os sentimentos decorrentes disso, assim como a retribuição que receberei na outra vida, valem 10% do meu salário. A quantia de 10% do meu soldo é estabelecida racionalmente, a partir de uma crença (ou conjunto de crenças) pela qual decido que, devido a situação concreta em que me encontro (a quantia total do meu soldo), posso assumir a responsabilidade de contribuir com a quantia estipulada. Com efeito, não me parece adequado negar o efeito real destes juízos, mesmo assumindo que eles não podem ser apresentados em termos de verdade ou falsidade, mas em termos como adequado ou inadequado, ou como melhor ou pior, por exemplo. Aqui é importante destacar que um juízo moral deve apresentar um procedimento deliberativo (investigação racional); uma ação reproduzida sem deliberação não poderia contar como uma ação justificada por um juízo moral.

A deliberação é um procedimento que visa justificar uma determinada ação, considerando esta como a melhor para ser feita em uma dada circunstância. Este tipo de julgamento envolve as pretensões reais do agente. Portanto, se sua posição for criticada, supõe-se que ele refletiu e ponderou sobre a ação, podendo apresentar e defender seus argumentos, ou seja, um juízo moral se configura quando o agente está em condições de responder pela posição adotada (HAMPSHIRE, 1949, p. 478).

Tendo em vista estas considerações, a confusão entre clarificar ou esclarecer com a pretensão de descobrir definições, só tem sentido quando se assume que os juízos de valor devem ser redutíveis aos juízos de fato. No entanto, a descrição e a prescrição andam lado a lado em um juízo moral, entendido como deliberação e

escolha deliberada, não há a exclusão dos juízos factuais em benefício dos juízos valorativos:

Pode-se descrever o comportamento de alguém ou caráter sem fazer quaisquer juízos morais (isto é, prescrições), ainda que, de fato, as prescrições e as descrições são muitas vezes quase indissoluvelmente combinadas (HAMPSHIRE, 1949, p. 480)³⁴.

A deliberação leva em consideração as observações factuais relativas à circunstância que envolve o fim em questão, a partir do qual deliberamos para qualificar a conclusão (escolha deliberada). No entanto, com isso não é possível assumir que toda prescrição deva corresponder a uma descrição, uma vez que, dentre os juízos que a deliberação procura clarificar e esclarecer se encontram juízos sentimentais e intuitivos. Negar que estes juízos possuem efeito prático é negar que a esfera psicológica do ser humano possua qualquer efeito real. Pois seria como assumir a impossibilidade de que uma pessoa, avaliando racionalmente a situação na qual se encontra, distante de seus objetivos e fins, seja tentada ao suicídio com base em um juízo sentimental, a partir do qual crê ser insuportável viver em um mundo sem cores e sem felicidade, por exemplo. Assumir que todo tipo de juízo deva corresponder a um juízo de fato é assumir que um juízo intuitivo, como a crença na imortalidade da alma, por exemplo, não tenha qualquer implicação real e, portanto, deve ser excluído por ser apenas uma crença não justificada.

Neste caso, o juízo moral é proferido tendo como objetivo clarificar e esclarecer os argumentos usados em uma tomada de decisão, não descobrir e definir a perfeita utilização dos termos envolvidos no juízo. Isso sugere que ele está sujeito à revisão de seu conteúdo intencional, tendo em vista a circunstância específica:

Posso ser claro sobre o que significa alguém dizer 'esta é a ação correta nestas circunstâncias' somente ao procurar em que condições ele fez este julgamento, e quais as razões (e pode haver muitas) que ele considera como suficiente para justificá-la (HAMPSHIRE, 1949, p. 480)³⁵.

³⁴ One can describe somebody's behavior or character without making any moral judgments (*i.e.*, prescription), even if in fact prescriptions and descriptions are often almost inextricably combined.

³⁵ I can become clear about what somebody means by saying 'this is the right action in these circumstance' only by finding out under what conditions he makes this judgment, and what reasons (and there may be many) he regards as sufficient to justify it.

Neste sentido, um juízo moral é legitimado por meio de juízos factuais referentes à circunstância, mas é justificado por meio de juízos práticos (raciocínios e argumentos práticos) referentes às qualificações. Como destaca Hampshire, o juízo “eu decidi que ‘X’ era a coisa correta a fazer” seria um juízo descritivo, podendo ser verdadeiro ou falso. No entanto, o juízo “‘X’ era a coisa correta a fazer” é um juízo moral, sendo correto ou errado (HAMPSHIRE, 1949, p. 482)³⁶. Com efeito, para ser possível a revisão, o juízo moral deve caracterizar a intencionalidade do agente, apontado para a correspondência com as circunstâncias específicas, e suas razões devem ser suficientes para justificar o que foi concluído. Portanto, uma deliberação, concluída por uma escolha deliberada, deve apresentar estas características para representar um juízo moral.

³⁶ ‘I decided that x was the right thing to do’ is a descriptive statement, true or false; but ‘x was the right thing to do’ is a practical or moral judgment, right or wrong.

2 Deliberação e escolha deliberada

Este segundo capítulo tem por objetivo apresentar uma análise das noções de deliberação (βούλευσις) e de escolha deliberada (προαίρεσις) na obra *Ethica Nicomachea* (EN), de Aristóteles. Na estrutura do livro III, o estudo sobre a escolha deliberada precede o estudo sobre a deliberação. Neste livro temos cinco temáticas: i) a investigação sobre a voluntariedade das ações (1109b 30-1111b 3); ii) a definição de προαίρεσις (1111b 4 - 1112a 4); iii) análise da deliberação (βούλευσις) ou conselho (βουλή)³⁷ (1112a 18 - 1113a 14); iv) análise do querer (βούλησις) (1113a 15 - 1113b 2), e; v) definição de que a virtude está em nosso poder (ἐφ' ἡμῖν), assim como o vício (1113b 3 - 1115a 4).

Na primeira parte, realizo uma análise sobre a deliberação e a escolha deliberada em sua relação a algumas noções importantes da ética aristotélica das virtudes. Primeiro, pretendo estabelecer a relação entre a boa ação e o juízo moral, evidenciando a especificidade da ação. Segundo, procuro ressaltar a relação entre um juízo moral (escolha e deliberação) e o voluntário, para evidenciar o papel da escolha deliberada como princípio de ação. Terceiro, procuro ressaltar o papel da escolha deliberada (escolha preferencial) como elemento que delimita o campo das ações humanas.

Na segunda parte, pretendo realizar uma análise sobre a deliberação. Primeiro, procuro apresentar os limites ontológicos e epistemológicos do objeto de deliberação. Segundo, viso estabelecer o local específico de deliberação, isto é, seu campo de atuação. Terceiro, pretendo analisar o procedimento deliberativo.

A terceira parte volta-se para a escolha deliberada. Assim, em um primeiro momento, pretendo apresentar uma definição de escolha deliberada. Em um

³⁷ Conforme Zingano destaca, Aristóteles usa indiferentemente os termos βούλευσις e βουλή, o primeiro corresponderia ao ato de deliberar, e o segundo corresponderia a uma reunião de pessoas tendo por objetivo deliberar sobre algo (2008, p. 175).

segundo momento, realizo uma análise sobre a relação entre a escolha deliberada e a virtude moral. Em terceiro lugar, apresento o objeto de escolha, ou seja, a delimitação de seu objeto.

2.1 A função da deliberação e da escolha deliberada

Inicialmente, pretendo compreender a função específica que a deliberação e a escolha deliberada exercem na determinação de uma ação virtuosa, isto é, pretendo sustentar que a justificação de um juízo sobre uma ação é garantida pela deliberação e escolha deliberada que o agente realiza sobre o ato. Aqui, a justificação para ação procura fornecer tanto as razões de legitimação, enquanto atividade reflexiva, quanto fornecer as operações e procedimentos para uma efetivação eficaz do fim, ou seja, há uma consideração sobre o movimento necessário para a realização do fim. Tal afirmação sustenta que a deliberação e a escolha deliberada são condições suficientes para a justificação de um juízo moral, no entanto, o juízo se mostra correto quando o resultado é uma boa ação (*eupraxia* - εὐπραξία).

2.1.1 Juízo moral e boa ação

A ação (πράξις - *práxis*), como empregada por Aristóteles, não é um evento simples, uma vez que os movimentos particulares são compreendidos pela relação que mantém com o seu fim. Assim, um ato simples como o chute em uma bola de futebol, no contexto aristotélico, apenas será chamado de ação quanto a relação entre o movimento e o fim estiver presente: se chuto a bola para um companheiro de equipe, o movimento é uma produção tendo em vista o gol; em um segundo caso, ao passear por um parque uma bola de futebol vem em minha direção, e realizo um chute com o objetivo de devolve-la ao seu dono, o ato pode ser dito uma ação, na medida em que o fim é alcançado com o próprio movimento, considerando que este foi realizado de maneira eficaz. Como sustenta Natali, a importância de tal

esclarecimento é entender a *práxis* como um evento heterogêneo, composto por uma esfera formal, que contem as intenções do agente, e por outra esfera material, que corresponde ao movimento de realização (NATALI, 1996, p. 117-119). Respectivamente, a primeira correspondendo a atividade da alma, a segunda ao movimento do corpo. Diante de tal compreensão da *práxis*, para a afirmação de que "a boa ação (εὐπραξία - *eupraxía*) é fim, e o desejo tente a esta"³⁸, Natali sugere o termo sucesso como tradução adequada. Esta passagem é a conclusão de Aristóteles ao tratar de uma diferença entre a ação e a produção, por meio da relação que o movimento particular mantém com o fim. A produção tem o fim de seu movimento vinculado ao objeto produzido, ao passo que o movimento da ação é fim, e, neste caso, a *eupraxia* é esse fim. Com efeito, a tese exposta por Natali sustenta que, para o homem sábio (homem de sabedoria prática), a ação eficaz (*eupraxia*) é o agir moralmente bom, e o termo utilizado por Aristóteles para expressar a combinação de sucesso e valor moral seria o belo (καλόν - *kalon*)³⁹.

Esta conclusão salienta a importância da performance (desempenho) na constituição de uma *eupraxia*, uma vez que esta se compõe de valor moral, como atividade racional, e sucesso, como movimento eficiente. O valor moral envolve a determinação de um fim (virtude moral), e a delimitação das especificações relevantes para a realização do mesmo. Um fim (bem) é a junção de razão verdadeira e de desejo correto, no entanto, o estabelecimento de especificações é um procedimento racional deliberativo, ou seja, a deliberação figura como procedimento racional de investigação, visando o estabelecimento das especificações relevantes que envolvem a realização de um fim. Neste caso, o que dá princípio ao movimento é a escolha deliberada. Ao escolher por deliberação um curso de ação, o agente passa ao movimento (evento físico), uma vez que o conteúdo da escolha deliberada envolve considerações sobre o(s) movimento(s) tendo em vista uma *eupraxia*, pois esta seria o modelo para a combinação de valor moral e eficiência prática (NATALI, 1996 p. 123).

Ao destacar a heterogeneidade da ação, a deliberação se vê em uma situação privilegiada, uma vez o movimento que compõe a ação (sua efetivação física) representa uma abertura ao procedimento deliberativo, ou seja, a realização

³⁸ EN VI 2, 1139b 3-4: ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου.

³⁹ Zingano (2008, p. 20-21) também aponta para o emprego da expressão "agir em vista ao belo" (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), em que Aristóteles procura enfatizar as ações nas quais o bem moral está desvinculado do proveito e benefício do próprio agente.

física de uma ação passa a ser uma questão resolvida deliberativamente. Contudo, tal abertura confere mais uma tarefa à deliberação: em primeiro lugar, ela procura garantir que as especificações encontradas sejam condizentes com a qualidade do fim; a segunda tarefa é uma investigação tendo em vista a viabilidade da realização deste fim, assim como o procedimento (movimento) de conduta adequada.

A tarefa de garantir a qualidade moral do juízo consiste na determinação das melhores especificações, como destaca Wiggins (1980, p.228). A dificuldade não consiste em identificar a causa motora de um querer, mas em identificar aquilo que realmente qualifica uma especificação como adequada e realizável em termos práticos, tendo do em vista a satisfação deste querer.

A segunda tarefa, a relativa ao movimento, aproxima a *práxis* da produção, uma vez que nesta esfera um procedimento semelhante ao técnico é mais eficaz que uma ação descolada de um percurso que leva ao fim. A realização de um fim, em termos do movimento físico envolvido, pode ser objeto de um procedimento técnico de realização, sem com isso afirmar que a deliberação tenha apenas uma função técnica. O que se evidencia é que não há uma restrição para a deliberação no que se refere a uma solução técnica, o que fica constatado é a inviabilidade de assumirmos um procedimento técnico em detrimento da qualidade moral envolvida. Neste caso, a prioridade no desenrolar de uma investigação deliberativa é a conformidade para com a qualidade do fim, não a correção em termos de eficiência. Qualquer aproximação entre prática e produção requer cautela, uma vez que estas atividades diferem quanto ao tipo de raciocínio envolvido. A ação tem por origem um desejo e sabedoria prática, a produção tem por base um raciocínio técnico. Neste caso, há deliberação em ambos os raciocínios, mas seu caráter é diferente, uma vez que a racionalidade em questão é diferente:

As escolhas do perverso ou do intemperante, do *mochtêros* ou do *akolastos* - ao menos é o que parece sugerir Aristóteles -, deveriam expor a natureza desses homens, por tornarem diretamente aparente sua concepção errônea do fim. O pensamento não deve ser de que as escolhas de tais homens revele qualquer incapacidade para raciocínios técnicos, ou raciocínios meio-fim, nem revelam sua incompetência em adquirir aquilo que desejam ou atingir o fim que determinaram para si (WIGGINS, 1980, p. 223)⁴⁰.

⁴⁰ “The choices of bad or self-indulgent man, the *mochtheros* or *akolastos*, would seem to be supposed by Aristotle to reveal this man for what he is because they make straightforwardly apparent his misconceptions of the end. The thought ought not to be that the choices such men make reveal any incapacity for technical or strictly means-end reasoning to get what they want - the ends they set themselves” (WIGGINS, 1980, p. 223).

Desta forma, seria possível dizer que a estrutura da ação, na ética aristotélica, é teleológica, já que o agir possui um fim realizado no próprio ato. Neste caso, o querer estabelece um fim, conforme o exemplo utilizado, o fim seria a restituição de um objeto ao seu dono. No entanto, para realizar tal fim é possível vislumbrar alternativas de resolução: seria possível usar as mãos para jogar a bola, ou, ainda, caminhar até o dono. O que determinará a adequação das especificações é a relação que elas possuem com a particularidade sobre a qual se vislumbra uma ação possível. Com efeito, a decisão pelo melhor modo de realizar a intenção de devolver a bola ao seu dono depende de considerações relacionadas com as características específicas do parque. Ao identificar os obstáculos físicos que devem ser transpostos, por exemplo, têm-se melhores condições para determinar se um chute ou um arremesso com as mãos será a melhor opção. Assim, a deliberação pretende estabelecer, tendo em vista a realização eficiente de uma ação, as especificações qualitativamente adequadas para a particularidade sob a qual a ação se insere, o que proporciona a contextualização da particularidade e, a partir de então, temos a possibilidade de uma deliberação meio-fim ou regra-caso.

2.1.2 Juízo moral e o voluntário

Ao afirmar que a escolha deliberada é causa motora de ações, seria preciso ter em mente duas coisas: primeiro, a relação entre o voluntário e a imputabilidade; segundo, a relação entre a escolha deliberada e o ato voluntário. No início de *EN III*, Aristóteles procura estabelecer uma análise sobre a noção de voluntário (ἐκούσιον) e de involuntário (ἄκούσιον). A importância de tal tema reside na identificação de um critério a partir do qual uma ação pode ser objeto de censura ou louvor, ou seja, trata-se de estabelecer um critério de imputabilidade.

Para Aristóteles, as ações são ditas involuntárias quando praticada por meio de uma força (βίη) externa ao agente, ou quando praticadas por ignorância (ἄγνοιαν) (*EN III 1*, 1109b 35 - 1110a 1). O primeiro critério estabelece que o princípio do movimento tenha sua origem no agente, ou seja, a causa motora para o

movimento é o próprio agente, tanto na capacidade de movimento, quanto na intenção. O segundo critério estabelece que o agente deva ter um acesso epistêmico, ao menos suficiente para um conhecimento sobre a particularidade sob a qual seu ato se insere. Estes critérios são independentes, como aponta Irwin (1980, p. 121), uma vez que ao agir por ignorância, mesmo que o princípio esteja no agente, o ato será involuntário; o mesmo ocorre no caso de o agente conhecer o conteúdo situacional, mas em nada contribuir para a realização da ação, esta será involuntária.

Aristóteles trata de mais dois tipos de ações: as ações forçadas e ações mistas. No primeiro caso, o agente em nada contribui para a realização do evento. Aqui, é usado como exemplo um evento no qual a pessoa que é arrastada pelo vento, assim, tanto a causa é externa ao agente, como também não há uma escolha por parte da pessoa envolvida no evento (*EN III 1, 1110a 1-4*), portanto, neste tipo de ação a pessoa não é origem dos movimentos do evento. No segundo caso, a ação é denominada como mista, para tal tipo de ação, Aristóteles usa como exemplo uma circunstância em que o capitão de um navio deve escolher jogar, ou não, a carga da embarcação durante uma tempestade, tendo em vista a segurança da tripulação. Este é o caso de um evento em que não há escolha em relação à participação neste tipo de situação, entretanto, o movimento particular que dá origem ao ato de jogar a carga ao mar é fruto de uma escolha (*EN III 1, 1110a 10-14*). Segundo Meyer, Aristóteles teria apresentando estes dois tipos de ação para clarificar a questão sobre ações que possuem uma origem externa ao agente. Assim, estaria reforçando os critérios para as ações voluntárias e involuntárias (MEYER, 2007. p. 146-148).

Neste sentido, Aristóteles nos diz que o ato voluntário ocorre quando: "(...) o princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação"⁴¹. Para o voluntário, assim como ocorre com o involuntário, são apresentados dois critérios, como uma resposta positiva aos critérios do ato involuntário: primeiro, o princípio, neste caso do movimento, deve residir no agente; segundo, ele deve possuir um conhecimento, neste caso verdadeiro, sobre a particularidade. Estes dois critérios são o que Irwin (1980) chama de teoria simples da responsabilidade. A ação voluntária, neste caso, depende de uma crença do

⁴¹ *EN III 1, 1111a 23-24: ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.*

agente, no caso desta crença ser verdadeira, ele decide agir, sendo causa motora do ato. Este ponto é assinalado por Broadie (1993, p. 138), no qual destaca a importância que Aristóteles teria atribuído para a origem consciente do movimento.

Para Aristóteles, somente as ações voluntárias são dignas de louvor, as demais podem ser censuradas, ou desculpadas (*EN* III 1, 30-32). Portanto, os critérios do ato voluntário são também os critérios de imputabilidade. O importante para a relação entre o voluntário e a escolha deliberada é o fato de a segunda ser voluntária⁴², mesmo que nem todo voluntário seja por escolha deliberada, já que o voluntário abrange mais casos.

Isso sugere que uma ação realizada a partir de uma escolha deliberada preenche os requisitos de um ato voluntário, a saber: o agente tem conhecimento da particularidade de seu ato, e o princípio do movimento está no agente. A interpretação da escolha deliberada como princípio de mudança pode ser identificada em *Met.* Δ (1013a 10-11). Nesta passagem Aristóteles atribui à escolha deliberada (*προαίρεσις*) o significado de princípio para o movimento das coisas que se movem, e princípio de mudança para as coisas que mudam. Com isso, seria possível sustentar que a escolha deliberada é princípio de movimento para as ações humanas, e sendo uma escolha preferencial, pressupõe um acesso epistêmico da particularidade da ação.

Considerando a estrutura da ação, em linha gerais, seria possível apresentar uma ação virtuosa do seguinte modo: primeiro, temos a determinação de um fim pela virtude moral (querer); segundo, temos uma deliberação tendo em vista a especificação do fim à particularidade do agente, assim como o estabelecimento dos elementos que contribuem adequadamente à realização do fim. A conclusão é uma escolha deliberada, que dá início ao movimento. Comparando com as causas aristotélicas, como sugere Natali (2004, p. 59-61), teríamos a seguinte situação: a virtude moral seria responsável pela causa formal; um querer forneceria a causa final; a escolha deliberada forneceria a causa motora (eficiente), garantindo o princípio do movimento. Assim, de acordo com a tese de Natali, a capacidade de intervenção humana se expressa na possibilidade de o agente ser princípio de movimento local. Neste caso, a determinação da causa formal e da final não implica

⁴² *EN* III 2, 1111b 6-7: ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται.

na determinação da ação, uma vez que a escolha deliberada garante uma ação voluntária.

2.1.3 Escolha preferencial

A noção de escolha deliberada é um elemento presente na constituição de uma ação moral, por uma ação moral seria possível entender a boa ação. Um indício de tal papel poderia ser a sua presença em momentos fundamentais da *EN*. A escolha deliberada conta como algo no campo de atividades humanas que visam algum bem, no momento em que Aristóteles trata do fim último. Ela também está presente na definição de virtude, contando como característica de um tipo de procedimento, típico de um agente que apresenta certas qualidades (o virtuoso), pois a virtude é entendida como uma disposição para escolher por deliberação. Por sua vez, no contexto de uma decisão prática, a noção de deliberação possui relevância como um procedimento racional de investigação que apresenta o objeto de escolha.

A análise das noções da deliberação e da escolha deliberada, em sentido técnico⁴³, se encontra no final do tratado sobre a virtude moral⁴⁴, após uma investigação das noções de voluntário e involuntário. Neste caso, a escolha deliberada é a noção que serve para compreender o lugar que as noções de deliberação e escolha deliberada, em conjunto, ocupam na determinação de uma ação virtuosa (ou boa ação). Ela aparece já nas primeiras linhas da obra, como também aparecerá no momento em que temos a definição da virtude. No entanto, o uso do termo *προαίρεσις* (*prohaíresis*) no L III tem um sentido técnico, o que não ocorre com as passagens do livro I e II. O sentido inicial conferido à palavra *prohaíresis* indica uma escolha preferencial, ao passo que o uso técnico sugere a presença de uma deliberação, esta que, grosso modo, consiste em uma investigação racional, tendo em vista as especificações relevantes sobre o(s)

⁴³A análise da deliberação e escolha deliberada enquanto momentos constitutivos de uma ação é realizada apenas *EN* III (1111b 4-1113a 14). A escolha deliberada aparece em momentos anteriores, mas não como objeto a ser estudado, ou mesmo como resultado de uma deliberação.

⁴⁴ Como delimitado por Zingano (2008, p. 13), o tratado da virtude moral abrange os capítulos I-13 ao III-8, da edição Bekker, e os capítulos I-13 ao III-5 na edição Bywater.

objeto(s) de escolha. Neste momento, a noção de deliberação surge como um tipo de procedimento que acompanha a escolha. Não temos uma grande tematização sobre a deliberação, além da encontrada em *EN III*, temos referências na *EN VI*. Mas neste momento, Aristóteles estaria tratando da deliberação em um sentido mais amplo, como procedimento característico do homem dotado de racionalidade prática; com efeito, na *EN VI*, também temos a apresentação da virtude na deliberação, denominada boa deliberação (εὐβουλία). Esta virtude tem como característica uma correção do raciocínio tendo em vista os fins (*EN VI 9*, 1142b 21-22).

Uma ação moral é aquela que contribui para o fim último, uma vez que está em acordo com uma virtude. Nas primeiras linhas da *EN* encontramos uma referência à escolha deliberada, em que seu objetivo é identificado com um bem⁴⁵, do mesmo modo ocorre com a ação (πρᾶξις), a técnica (τέχνη) e método (μέθοδος)⁴⁶. No momento em que Aristóteles procura a identificação da felicidade como fim último, ele retoma o tema da identificação de que certas atividades tendem a algum bem apontando ao conhecimento (γνώσις) e à escolha deliberada (προαίρεσις)⁴⁷. Partindo disso, passa a tratar do mais alto bem possível para a ação (o fim último), definido como felicidade (εὐδαιμονία): "quase todos estão de acordo, tanto os vulgares quanto os homens cultos chamam ela de felicidade, e eles supõem que bem viver e bem fazer são o mesmo que ser feliz"⁴⁸. Este modelo ético passa a se estruturado a partir de uma noção de fim último, que fornece objetividade aos juízos morais. Isso ocorre com a noção de virtude, na medida em que a felicidade passa a ser entendida como uma atividade da alma em acordo com a virtude⁴⁹, fornecendo conteúdo ao processo de escolha. Ou seja, o ser feliz é agir e viver de um modo determinado, sendo este o condizente com certas qualidades de caráter, pelas quais um homem pode ser chamado de virtuoso. Estas qualidades de caráter resultam em uma disposição para agir. Ou antes, uma disposição para escolher por deliberação:

⁴⁵ Há uma equivalência entre o bem e o fim na *EN*.

⁴⁶ *EN I 1*, 1094a 1-2: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τὲ καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.

⁴⁷ *EN I 4*, 1095a 14-15: πᾶσα γνώσις καὶ προαίρεσις.

⁴⁸ *EN I 4*, 1095a 18-20: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτ' ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

⁴⁹ *EN I 9*, 1199b 26: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν.

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente⁵⁰.

A virtude se constitui em uma mediania relativa a nós, delimitada pela razão, e com isso se procura dizer o tipo de delimitação realizada pelo homem dotado de racionalidade prática. De tal modo, a escolha preferencial, presente em um juízo com base em uma virtude, permite a avaliação do caráter, pois ela é avaliada como sendo boa ou má.

Ao considerarmos este contexto, não parece ser equivocado afirmar que em Aristóteles, o problema moral também é um problema de escolha, ou seja, muitos dos problemas morais são, senão a sua totalidade, objeto de escolha preferencial. Neste sentido, Zingano (2007, p. 274-275) sugere que, desde o início da *EN*, Aristóteles teria procurado separar o campo da escolha deliberada e ação de um lado, e a técnica (arte) e o método de outro. É importante ressaltar o caráter deliberado da escolha, uma vez que sugere a premeditação, pois se trata de uma escolha realizada em função de uma deliberação. A investigação racional caracterizada pela deliberação visa a elaboração das especificações relevantes para a obtenção do fim, que ocorre por meio de ação. Neste caso, o método é o procedimento adequado para a produção, ao passo que o procedimento de escolher por deliberação seria o adequado para o campo da ação.

2.2. Deliberação

A investigação sobre a deliberação (βούλευσις) se encontra no livro III da *EN*, precisamente entre as páginas 1112a 18 - 1113a 14. Entretanto, diferentemente da investigação anterior, em que temos uma afirmação sobre aquilo que constitui a escolha deliberada, o ponto de partida não é uma definição de deliberação. O que encontramos é uma análise que progride no sentido de delimitar o campo específico sobre o qual o agente delibera. Isso pode ser identificado pela pergunta com a qual Aristóteles inicia a investigação a cerca da deliberação:

⁵⁰ *EN* II 6, 1106b 36 – 1107a 3: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

Delibera-se sobre tudo, e tudo é objeto de deliberação, ou não há conselho (βουλή) sobre certas coisas? Presumivelmente se deve dizer que o objeto de deliberação não é aquilo sobre o qual deliberaria um parvo ou insano, mas aquelas coisas sobre as quais o homem sensato deliberaria⁵¹.

O questionamento se volta para a totalidade ontológica do cosmos, ao menos para a totalidade conhecida pelo ser humano e, neste caso, a primeira limitação para a deliberação é a atividade deliberativa do homem sensato (νοῦν ἔχων), o que não seria muito diferente de limitar o procedimento deliberativo à atividade do sábio em termos prático⁵². Assim, se trata de um questionamento em relação a natureza do procedimento deliberativo, se ele é apenas racional, ou se envolve outras qualidades humanas, como o desejo e as sensações, por exemplo. Com efeito, não se trata de uma busca pela definição do que seja a deliberação, uma vez que o objeto de investigação são os eventos nos quais a atividade humana intencional é possível. Deste modo, o primeiro passo é uma investigação visando estabelecer a inviabilidade de um procedimento deliberativo diante de certos objetos e manifestações.

A deliberação é um tipo de investigação sobre as coisas que podem ser realizadas pelo ser humano. Realizada por meio de minhas próprias capacidades e habilidades, ou mesmo em um empreendimento cooperativo, com o auxílio de meus amigos, na medida em que o princípio de movimento para as atividades é a minha escolha preferencial. Esta, por sua vez, é composta de pensamento e reflexão e, assim, é chamada de escolha deliberada: "a escolha deliberada é acompanhada de pensamento (λόγος) e reflexão (διανοία)"⁵³.

O vínculo entre a escolha deliberada e a deliberação pode ser percebido na constituição do objeto de escolha, em que a segunda fornece as especificações adequadas para aquilo que será escolhido. Com efeito, as especificações deliberativas são a base sobre a qual se assenta a preferência racional da escolha:

⁵¹ EN III 3, 1112a 18-21: Βουλευόνται δὲ πότερον περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ ὧν βουλευσάιτ' ἂν τις ἡλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων.

⁵² No dicionário de Isidro Pereira (1984), o termo *Νοῦν-έχεια* (*Nouv-écheia*) é traduzido por prudência e sabedoria. No entanto, as traduções de Crisp (2004), Irwin (1999) e Zingano (2008), da obra *EN*, utilizam *sensato*, o que enfatiza o emprego técnico do termo *phrónimos*. Contudo, o termo *νοῦν ἔχων* (*noûn échôn*) não deixa de fazer alusão a um indivíduo de com um determinado nível de bom-senso, mesmo que mínimo.

⁵³ EN III 2, 1112a 15-17: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγος καὶ διανοία.

O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho⁵⁴.

Isso poderia sugerir que a deliberação se apresenta como um procedimento racional que acompanha a escolha deliberada, tendo uma função instrumental. Isso, na medida em que a deliberação apenas racionalizaria um objeto fornecido pelo desejo, tornando este passível de realização, portanto, passível de escolha deliberada. Aristóteles não estaria realizando uma investigação ampla sobre a deliberação, mas tão somente investigando a deliberação relacionada diretamente com a escolha deliberada. No entanto, isso não sugere que esta seja uma investigação sobre um tipo específico de deliberação. Antes, seria possível compreender esta análise como aplicável à deliberação se analisada em termos mais amplos, na medida em que os objetos e os limites apresentados em uma análise específica mantêm-se em uma análise mais ampla da deliberação. Conforme Wiggins (1980, p. 223), sobre este ponto não se deve confundir uma análise mais ampla de uma noção N, com uma análise de uma noção N mais ampla. Ou seja, o que se amplia é a análise, não a noção em si. Portanto, ao considerar a deliberação presente na determinação da escolha deliberada, não é proveitoso pensar em uma noção de deliberação que será substituída por uma noção mais ampla que Aristóteles teria apresentado em *EN VI*. Conforme Dahl, a deliberação é entendida como uma característica do agente dotado de sabedoria prática e não pode ser vista como um procedimento instrumental de determinação dos melhores meios. Deste modo, a deliberação é o modo particular de proceder da sabedoria prática, não um procedimento instrumental assumido por ela. Tais considerações tratam a deliberação presente no L III e as presentes no L VI como o mesmo procedimento deliberativo, não como dois tipos de deliberação (DAHL, 2009, p. 501-502).

⁵⁴ *EN III 3*, 1113a 2-5: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετόν ἐστιν.

2.2.1 Limitação ontológica e epistêmica da deliberação

A investigação aristotélica sobre a deliberação centra-se no objeto, mas de dois modos: em primeiro lugar (1112a 18-32), a preocupação é uma discussão sobre o âmbito que constitui os objetos de deliberação, ou seja, trata-se de uma investigação ontológica, na qual os objetos são investigados tendo em vista suas causas; em segundo lugar (1112a 33 - 1112b 11), a análise segue em termos epistemológicos, no qual a causa corresponde a um tipo de conhecimento e, neste caso, a deliberação pressupõe uma situação epistêmica específica que, no seu caso, é de obscuridade em relação aos objetos e os resultados envolvidos.

O primeiro ponto, da análise aristotélica, visa estabelecer o âmbito específico no qual o agente tem poder de atuação, isto é, o âmbito em que a escolha deliberada do agente é eficiente. Sendo assim, a limitação do campo de atuação da deliberação pode ser observada a partir da viabilidade da escolha deliberada sobre determinados âmbitos, na medida em que a ela, enquanto causa motora, tem a possibilidade de interferir sobre a ocorrência nos eventos. São dois os âmbitos inviáveis à deliberação, e por dois motivos: primeiro, suas causas já estão determinadas, mesmo os objetos que estão em movimento possuem como causa a natureza e/ou a necessidade; segundo, são os eventos de ocorrência relativa, ou seja, eventos cuja manifestação pode ser de maneira diferente, mas que estão fora da possibilidade de escolha preferencial do agente.

Neste sentido, o primeiro âmbito inviável para a deliberação apresenta dois tipos de objetos, que possuem em comum a característica de serem determinados, mas diferem pois uns estão em movimento e outros não estão. Os que não estão em movimento são as coisas eternas, ou que são sempre as mesmas: "Ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis"⁵⁵. Estes são objetos que não sofrem alterações, cuja manifestação é a mesma em todas as situações, dito de outro modo, estes objetos não estão sujeitos ao movimento de geração ou de corrupção. Por sua vez, um segundo tipo de objetos inadequados a uma deliberação são: "os que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por outra causa, como as órbitas e o nascer dos

⁵⁵ EN III 3, 1112a 21-23: *περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι.*

astros"⁵⁶. Estes eventos estão em movimento, mas as causas para eles são a natureza e a necessidade e, de acordo com estas, suas manifestações serão necessárias ou naturais. O importante é que causas necessárias e naturais produzem movimentos necessários e naturais, isto é, produzem um movimento determinado, seja por necessidade, seja por natureza. Aqui não há espaço algum para a iniciativa prática do homem; nestes assuntos, o homem é apenas observador.

Assim, o segundo âmbito inviabilizado para a deliberação é o dos objetos que são indeterminados e estes são de três tipos, de acordo com suas causas. Cada uma destas, ao seu modo, inviabiliza a escolha preferencial, uma vez que os eventos tem causas independentes da capacidade de interferência do agente. Primeiro, "(...) os que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas"⁵⁷. Estes são eventos que pertencem a contingência, no entanto, como ressalta Zingano (2007, p. 260), a indeterminação refere-se a sua ocorrência, pois a falta de necessidade diz respeito a sua possibilidade de existir ou não existir, contudo, na medida em que existe possui certas determinações; estes objetos tem como causa o acaso natural. Segundo, os eventos "(...) que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro"⁵⁸. Uma ocorrência como essa é fruto da fortuna (sorte) que envolve o ser humano, não há conhecimento possível sobre tais casos. Portanto, o agente é apenas uma causa acidental na ocorrência do mesmo, não há um movimento intencional do agente no sentido de buscar o tesouro. Finalmente, em terceiro, "(...) não se delibera sobre todos os assuntos humanos: por exemplo, nenhum lacedêmônio delibera sobre como os citas melhor se governariam"⁵⁹. Estes eventos têm como origem o intelecto humano, são os resultados de atividades que encontram suas causas nos agentes específicos, mas um agente não pode ser a causa para todo e qualquer evento que resulta das atividades humanas. Ou seja, sou causa de um evento quando o princípio do movimento, que permite sua realização, está em mim. No entanto, isto só é possível se a atividade em questão estiver em meu poder.

Assim, uma característica importante deste último grupo é o critério de estar em poder do agente, uma vez que, o governo de uma cidade é um assunto prático,

⁵⁶ EN III 3, 1112a 23-26: ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτ' ἀπογινόμενων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινὰ αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν.

⁵⁷ EN III 3, 1112a 26-27: οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων.

⁵⁸ EN III 3, 1112a 27: οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως.

⁵⁹ EN III 3, 1112a 28-30: ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλευέται.

no entanto, não há possibilidade de ação. A deliberação realizada pelo agente está limitada ao alcance da escolha deliberada e, esta, por sua vez, está limitada aos eventos que estão em nosso poder (ἐφ' ἡμῖν): "deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder"⁶⁰.

O critério de estar em poder do agente pode ser utilizado para eliminar os dois âmbitos acima esboçados. Tanto o primeiro, dos objetos que já estão determinados, quanto o segundo, dos objetos indeterminados, no qual tal critério se aplica com maior propriedade, uma vez que, por meio dele obtemos a eliminação de um grupo ontologicamente semelhante ao que é objeto de deliberação. Ao limitarmos a deliberação ao campo do que está no poder do agente, temos a limitação da deliberação ao domínio do que pode ser objeto de escolha deliberada, na medida em que só escolhemos por deliberação coisas realizáveis. Logo, a ausência do poder de intervir e a determinação são critérios que inviabilizam a deliberação em termos ontológicos. As situações que estão em meu poder são aquelas que contêm uma indeterminação quanto ao seu resultado e, ainda, nestas situações a minha escolha deliberada pode ser eficiente. No entanto, a obscuridade em termos ontológicos é também uma limitação epistêmica.

A passagem de uma limitação ontológica para uma limitação epistêmica é destacada por Aubenque (2003, p. 174-175), no momento em que Aristóteles apresenta as quatro causas mencionadas: natureza (φύσις), necessidade (ἀνάγκη), acaso (τύχη), e intelecto (νοῦς), esta última que abarcaria tudo que é obra do homem⁶¹. Para Aubenque⁶², Aristóteles extrai desta divisão das causas a separação entre o domínio das ciências exatas, cujas causas são a natureza e a necessidade, e o domínio das iniciativas humanas, cuja causa é o intelecto. Porém, as atividades humanas e o acaso possuem uma semelhança, ambas pertencem ao contingente indeterminado (ἀόριστον), sobre o qual não há conhecimento demonstrativo⁶³. No entanto, a indeterminação presente no domínio das atividades humanas não pode ser confundida com a indeterminação do acaso.

⁶⁰ *EN* III 3, 1112a 30-31: βουλευόμεθα δε περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν.

⁶¹ *EN* III 3, 1112a 31-33: αἰτίαι γὰρ δοκοῦσις εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου.

⁶² O autor faz um paralelo com a teoria das causas de Platão, para inserir as ciências no domínio das duas primeiras causas. No entanto, como afirma Aubenque, neste momento Aristóteles não teria se preocupado em abordar a relação entre a necessidade e a natureza (AUBENQUE, 2003, p. 174-175).

⁶³ *APr.* I 13, 32b 18-20. "Não há ciência ou silogismos demonstrativos de proposições indeterminadas, pois o termo médio não está estabelecido": Ἐπιστήμη δὲ καὶ συλλογισμὸς τῶν μὲν ἀόριστων οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἄτακτον εἶναι τὸ μέσον.

Neste ponto, Zingano (2007, p. 114-119) esclarece que a iniciativa humana e o acaso, apesar das diferenças, possuem em comum o fato de elas serem um tipo específico de contingente (contingente indeterminado), em que nem uma nem outra são naturalmente isso do que seu oposto, diferentemente do contingente natural, que é naturalmente assim e não não-assim, mesmo tendo a possibilidade de ser não assim. Considerando os exemplos utilizados por Aristóteles (*APr*, I 13, 32b 13-17), de um terremoto que ocorre durante a caminhada de um agente. O que há em comum entre a ocorrência de um terremoto durante a caminhada do agente e o ato de caminhar do mesmo é o fato de que ambas não possuem uma existência necessária. Contudo, a ação de caminhar e o evento do terremoto não são indeterminados no mesmo sentido. Zingano sustenta que a indeterminação presente na ação é fruto de uma potencialidade dos contrários, como característica da própria racionalidade (ZINGANO, 2007, p. 120).

Assim, o ato de caminhar pode ser ou não ser a partir de uma escolha deliberada do agente, ao passo que o mesmo não ocorre com o acaso. Portanto, mesmo pertencendo ao contingente indeterminado, a iniciativa humana (ação) é um tipo especial de evento, circunscrito na esfera da necessidade hipotética (*ἐξ ὑποθέσεως*), que se aplica a todos os seres sujeitos ao devir. Seriam dois os casos de necessidade hipotética para os objetos contingentes. O primeiro caso de necessidade hipotética referente ao ser, como condição sem a qual não há ser. Seria o caso da necessidade de hidratação para a manutenção da vida, ou a respiração e a alimentação, por exemplo. O segundo caso seria aquele para a condição do bem (*ἀγαθόν*) (*Met.* Δ 5, 1015a 20-25).

2.2.2 O local específico de deliberação

Sendo este, então, o tipo de necessidade presente nos assuntos referentes ao bem, a deliberação não versará sobre os objetos das ciências exatas e autônomas. Uma vez que, diante de tais objetos, o ser humano tem sua capacidade de atuação e interferência inviabilizadas, visto que não há escolha quando os objetos possuem movimento necessário. Ao considerarmos a possibilidade de antever as especificações de um evento, por meio de uma observação da relação

necessária da cadeia causal, a deliberação torna-se um procedimento inútil. Quando a relação causal é descoberta, não há obscuridade quanto à sua ocorrência. Portanto, tendo o conhecimento exato do movimento necessário destes objetos, qualquer dúvida sobre eles possui uma resposta exata, pois são foco de estudo de ciências exatas e autônomas. Portanto, "não há conselho sobre as ciências exatas e autônomas"⁶⁴, e, assim, a possibilidade de escolha deliberada não existe.

Alguns exemplos são utilizados, por Aristóteles, para tratar da limitação epistêmica deliberativa, representando dois casos: de um lado, a ortografia (γραμμαμάτων); de outro, a medicina (ιατρικήν), a arte de enriquecer (χρηματιστικήν), a navegação (κυβερνητικήν) e a ginástica (γυμναστικήν) (EN III 3, 1112b 1-5). No primeiro caso, o que se percebe é a inviabilidade de deliberação sobre as regras da gramática, já que não há dúvidas quanto ao modo correto de escrever uma palavra. No caso de haver dúvidas é o conhecimento do técnico que esclarece a questão. Isto é, não há obscuridade quanto ao resultado. Quanto ao segundo caso, há deliberação por haver indeterminação quanto ao resultado, visto que a abertura para a deliberação é proporcional à obscuridade do conteúdo envolvido, já que deliberamos "tanto mais quanto menor for seu estado de exatidão"⁶⁵. Irwin sustenta que a inexatidão deve-se ao caráter usual das generalizações éticas e, no momento deliberativo, as generalizações éticas necessitar de inúmeras qualificações, o que atenua sua inexatidão (IRWIN, 1996, p. 26-28). Contudo, o que diferencia decisivamente o primeiro do segundo caso é o tipo de ocorrência. O modo de escrever uma palavra não muda com o tempo ou o lugar, nem mesmo é relativo ao agente; as regras da gramática sempre indicam como uma palavra deve ser escrita. No segundo caso, os exemplos técnicos indicam às coisas que não ocorrem sempre do mesmo modo, uma vez que o resultado depende de um conhecimento das circunstâncias específicas. O tipo de registro para tais atividades é aquilo que frequentemente ocorre de um modo, mas que sempre conserva um grau de obscuridade e indeterminação. Nos termos da ética aristotélica, este tipo de registro é expresso pela noção "no mais das vezes" (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

⁶⁴ EN III 3, 1112a 34 - 1112b 1: καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή.

⁶⁵ EN III 3, 1112b 5-6: ὅσω ἤττον διηκρίβωται.

Neste sentido, a deliberação está limitada a um tipo de conhecimento que corresponde ao registro no mais das vezes: "deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão"⁶⁶. Analisando na perspectiva da ação, esta seria composta de uma parte formal, correspondendo à necessidade hipotética, e uma parte material, correspondente ao contingente indeterminado, ambas pertencendo ao registro no mais das vezes. No entanto, de acordo com a tese de Zingano (2007, p. 119-120), a inserção da ação neste registro não se deve a uma questão de frequência no resultado das mesmas, mas é devido a sua própria natureza de ser expressão de uma potência racional, e enquanto tal, não é mais assim do que de outro modo. Uma potência racional tem como característica a capacidade de efeitos contrários (*Met. Θ* 2, 1046b 5-7), que no caso da ação se expressa na possibilidade de dizer sim ou não diante de um determinado modo de agir:

Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, igualmente está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso⁶⁷.

Assim, a deliberação, tem por objetivo a realização de uma ação, e possui um objeto que contém indeterminação ontológica. A sua limitação epistêmica tem origem nesta indeterminação do objeto. Logo, o registro no mais das vezes, no que diz respeito à ação, se refere não ao frequentemente, ou naturalmente assim, como sustenta Zingano, mas ao que é racionalmente assim: "a razão é, no homem, natural; ele dá preferência, por sobre a indeterminação da ação, antes a isso do que àquilo, no mais das vezes a isso do que àquilo" (ZINGANO, 2007, p. 123). Tendo em mente este tipo de ocorrência, a deliberação deve ser compreendida como um tipo de evento que tem como registro generalizações.

⁶⁶ EN III 3, 1112b 8-9: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

⁶⁷ EN III 3, 1113b 7-11: ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὡστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἐσται αἰσχροὺν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺν ὄν ἐφ' ἡμῖν.

2.2.3 O procedimento deliberativo

A deliberação é uma investigação (ζήτησις) racional, no entanto, como salienta Aristóteles, nem toda a investigação é uma deliberação, visto que exemplos como a matemática e a geometria mostram casos de investigação que não exigem deliberação (*EN* III 3, 1112b 21-23). Portanto, a deliberação é um tipo de investigação racional que tem por objetivo possibilitar a realização de bens (fins), uma vez que seus objetos são aqueles que estão em nosso poder (ἐφ' ἡμῖν). No entanto, não é um proceder que opera em termos exatos, já que seu registro é representado pela noção "no mais das vezes" (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Assim, a investigação realizada pela deliberação é do tipo que tem espaço em um âmbito de indeterminação, e por consequência de inexatidão. Sobre este ponto, Hobuss chama a atenção para o caráter não determinável das circunstâncias, pois a deliberação e a escolha deliberada, ao procurar a mediedade, dependem da postura do indivíduo diante dos objetos (HOBUSS, 2008, p. 26).

Portanto, a inexatidão tem origem em dois fatores: primeiro, não há um conhecimento completo sobre a totalidade dos eventos. Esta primeira característica é comum ao âmbito técnico e ao prático; segundo, a inexatidão não é somente fruto da falta de conhecimento, também se deve às características do próprio objeto, uma vez que a ação contém em si mesma uma certa indeterminação que não pode ser suprimida. Assim, não é possível um conhecimento absoluto sobre o conteúdo da ação, visto que, como expressão de potência racional, é uma iniciativa aberta aos contrários. Esta característica não é compartilhada entre a ação e a produção. A característica de indeterminação da ação, como potência racional aberta aos contrários, é aplicável somente ao procedimento deliberativo prático. No caso da deliberação técnica, a alternativa entre modos de proceder é fruto de uma falta de conhecimento em relação aos métodos adequados para a produção de um objeto, não há possibilidade de ser assim ou não assim. Se visto produzir uma casa, e adoto métodos inadequados, ao ponto de me distanciar decisivamente daquilo que desejo produzir, não sou causa de uma casa, sou causa acidental de qualquer outra coisa.

Neste sentido, Zingano apresenta uma argumentação interessante. Partindo de duas possibilidades, a saber: a deliberação como um procedimento de fato; a deliberação como um procedimento de direito. Na primeira hipótese, ao considerar a

deliberação como um procedimento de fato, a justificação é a falta de exatidão. Ou seja, é tomar a deliberação enquanto procedimento provisório, que tem lugar na medida em que não houver esclarecimento epistêmico, isto é, a deliberação é um procedimento adotado diante da falta de conhecimento que envolve o objeto, não apenas para suprir esta falta, mas por ser o procedimento adequado para um âmbito em que há falhas no conhecimento. Isso é válido para a ação e a produção. No entanto, ao concebermos a deliberação como um procedimento de direito, concebermos a inexatidão como fruto da própria matéria em questão. Neste caso, a deliberação não é um procedimento instrumental substituível, mas "um procedimento racional de decisão" (ZINGANO, 2007, p. 273).

Assim, no âmbito técnico, a deliberação é um procedimento de fato, autorizado pela falta de conhecimento envolvido na produção, mas na medida em que o nível de conhecimento evolui, dará lugar ao conselho do especialista. No entanto, no âmbito das ações, a deliberação é um procedimento de fato, mas também de direito, pois ela possui uma função que não pode ser eliminada, e esta função diz respeito a determinação do objeto da ação. Portanto, enquanto a deliberação possui uma função de fato nos assuntos técnicos, devido a uma falha epistêmica, ela possui uma função de direito na tarefa de determinar o objeto de ação, pois tais objetos possuem uma indeterminação ontológica.

Um dos fatores que aproxima ação e produção é o fato de ambas serem objeto de uma parte da alma humana racional, denominada por Aristóteles por racionalmente calculadora (*λογιστικόν*), em oposição à parte racional científica (*ἐπιστημονικόν*) (*EN VI 2*, 1139b 12). A segunda volta-se ao domínio das causas invariáveis, ao passo que a primeira opera no domínio das coisas variáveis. No entanto, produção e ação são objetos de excelências intelectuais distintas. A ação pertence ao domínio da sabedoria prática (*φρόνησις*), ao passo que a produção pertence ao domínio da excelência intelectual técnica (*τέχνη*). Em linhas gerais, a racionalidade técnica conta com um procedimento correto no âmbito das coisas produzidas (*EN VI 4*, 1140a 7-8), no entanto, a sabedoria prática é caracterizada com uma "capacidade segura e verdadeira, envolvendo razão, concernente com ações sobre coisas que são boas ou más para um ser humano"⁶⁸. Neste caso, a sabedoria prática é um proceder racional que opera via deliberação, na medida em

⁶⁸ *EN VI 5*, 1140b 5-6: ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.

que o sábio prático (φρονίμους) é caracterizado como aquele indivíduo capaz de deliberar belamente (καλῶς βουλευσθαι) sobre as coisas boas aos homens numa perspectiva geral (EN VI 5, 25-27).

A proximidade entre o uso prático e o técnico, conferido à deliberação, antes de expressar sua instrumentalidade, indica sua eficiência prática. A sabedoria prática, como entendida por Aristóteles, não está alheia a uma eficácia no que diz respeito à realização de uma ação determinada deliberativamente. Neste caso, a apreensão técnica de um procedimento deliberativo expressa seu ápice com a representação do silogismo prático. No entanto, não há razões para sustentar que a deliberação prática deva ser entendida nos moldes das regras gerais de todos os raciocínio silogístico, como faz Fortenbaugh (2006, p. 200)⁶⁹. Ao fazer isso, o autor tem em mente a inviabilização dos fins como objeto de um procedimento deliberativo, conferindo para este procedimento o papel de encontrar o termo médio do silogismo.

Este ponto repousa sobre uma passagem crucial na compreensão do procedimento deliberativo, isto é, trata-se da afirmação aristotélica de que não deliberamos sobre os fins: "deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins"⁷⁰. A possibilidade de deliberação sobre os fins, como destaca Zingano (2007, p. 178-179), seria um dos motivos pelos quais a ética aristotélica teria sido relegada a um papel coadjuvante no pensamento moral. Isso, por conferir ao procedimento deliberativo um papel secundário na determinação de uma ação moral, uma vez que o fim é posto pelo querer (βούλησις) (EN III 3, 1113a 15), e a retidão é conferida por meio da virtude moral. O estabelecimento do fim seria algo independente da sabedoria prática e do procedimento deliberativo.

Para enfrentar esta dificuldade, de limitação da deliberação aos meios, a primeira estratégia seria evidenciar que a noção de "as coisas que conduzem aos fins" (τῶν πρὸς τὰ τέλη) na língua grega é mais ampla do que a noção moderna de meios, em que a tradução literal, segundo Zingano (2008, p. 26), seria "o que conduz ao fim", envolvendo não apenas instrumentos, mas também o modo de agir; outra abordagem seria considerar a *eudaimonia* como único fim que não está sujeito a deliberação, visto ser um fim incondicional. Deste modo, seria possível a

⁶⁹ O ponto específico destacado pelo autor é a passagem τῶν πρὸς τὰ τέλη. Sua tese é de que o πρὸς deve ser lido no sentido técnico do termo, como apresentado nos Analíticos, o que favoreceria a interpretação de τῶν πρὸς τὰ τέλη no sentido de "meios" tendo em visto os fins.

⁷⁰ EN III 3, 1112b 11-12: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.

deliberação sobre os demais fins que conduzem à *eudaimonia* (REEVE, 2001, p. 82-84). Neste sentido, o indivíduo tem a possibilidade de deliberar tendo em vista uma organização dos fins, em que sua orientação é a noção de *eudaimonia*. Esta seria a mesma estratégia apresentada por Tomas de Aquino, em que a *eudaimonia* conta com um fim formal, sendo o único fim inviável à deliberação, na medida em que seria possível deliberar sobre tudo que conta materialmente como fim (Zingano, 2007, p. 220).

Outra alternativa é apresentada por Wiggins (1980). Sobre este ponto, ele defende que a expressão "as coisas que conduzem aos fins" deve ser entendida num sentido que possibilite considerações deliberativas sobre os elementos "constitutivos-de-um-fim" (*Constituents-to-end*) (WIGGINS, 1980, p. 224-225). Com isso o autor sustenta a possibilidade de que ocorram deliberações, mesmo que raras e em contextos determinados, sobre assuntos como o tipo de vida que se deseja, ou sobre a profissão desejada, por exemplo. O ponto decisivo é compreender a possibilidade de estabelecer especificações, via deliberação, sobre o que conta como qualificação para o fim. Assim, quando um fim não está claramente especificado, caberia a um procedimento deliberativo estabelecer tais especificações. Para Wiggins, apenas dois fins estariam imunes a este procedimento de busca por especificações, a saber: a felicidade e a saúde (WIGGINS, 1980, p. 227). Portanto, aqui não teríamos uma deliberação sobre os fins no sentido de determiná-los como fins, mas de torná-los mais específicos, garantido a possibilidade de realização.

A realização eficiente de um procedimento deliberativo é o que se aproxima da boa deliberação (εὐβουλία). Neste sentido, para Aristóteles, a "boa deliberação é um certo tipo de correção na deliberação"⁷¹. Imediatamente após esta afirmação, temos uma análise sobre o tipo de correção que serve de critério para determinarmos a eficiência neste procedimento. Com efeito, Aristóteles nos diz que o tipo de correção característico de uma boa deliberação versa sobre uma investigação racional que "atinge um bem"⁷². A eficiência no procedimento deliberativo, neste caso, não se dará pela adoção do modo mais racional e técnico de alcançar um fim, mas pela adequação entre cada etapa escolhida e a qualidade do fim. Dito de outro modo, não se trata de assumir o modo mais eficiente de realizar

⁷¹ EN VI 9, 1142b 16: ὀρθότης τίς ἐστὶν ἢ εὐβουλία βουλῆς.

⁷² EN VI 9, 1142b 22: ἀγαθοῦ τευκτικῆ.

um fim supondo que este seja uma justificação suficiente para a ação, pois o que se exige em uma boa deliberação é a justificação de todas as etapas escolhidas, tendo em vista a qualidade do fim. Isso pode ser caracterizado por meio de um atributo da escolha deliberada, na medida em que ela é digna de louvor por estar subordinada “ao que se deve mais do que pelo fato de ser reta”⁷³. Para a escolha deliberada, o critério de qualificação não é o procedimento racional de determinação do modo correto de agir, mas a adequação de um modo de agir em coerência com a qualidade do fim (bem). A boa deliberação é a excelência na deliberação, não um procedimento diferente de uma deliberação que fornece o objeto de escolha, isto é, a boa deliberação pode ser vista como um procedimento deliberativo, pelo qual o agente realiza uma deliberação com maestria.

A boa deliberação pode ser realizada tanto em relação a um assunto particular, quanto em relação a um assunto geral. Seja qual for o caso, o agente dotado de excelência na deliberação (boa deliberação) é aquele que realiza o fim do modo mais belo, se por isso for possível entender a adequação entre a eficiência prática e o bem buscado com um fim. Neste caso, a boa deliberação figura com a “correção no que diz respeito ao que conduz ao fim”⁷⁴. Portanto, a boa deliberação representa uma qualidade racional prática, por meio da qual o agente tem a possibilidade de justificar corretamente sua escolha. No entanto, isso não ocorre com base em um critério técnico de racionalidade, antes a justificação ocorre com base em uma racionalidade voltada para a investigação das coisas que figuram como bens para os homens. O agente que delibera de maneira excelente não apenas realiza boas ações, mas ainda ações belas. Enquanto procedimento deliberativo, a boa deliberação possibilita uma justificação qualitativa (moral) entre o conhecimento que temos sobre as coisas que conduzem aos fins e as particularidades nas quais estes fins devem ser realizados. A conclusão deste procedimento de justificação se expressa em uma escolha deliberada, na medida em que ele forneceria as razões para sustentar a correção do conteúdo escolhido. Ao que parece, o procedimento deliberativo, ao partir de fins, visa adequar um conhecimento geral sobre as coisas que conduzem aos fins com a particularidade de cada agente e, do mesmo modo, com a singularidade de cada situação (AUDI, 2006, p. 27-28).

⁷³ EN III 2, 1112a 6: δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς.

⁷⁴ EN VI 9, 1142b 32: ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος.

Neste sentido, mesmo não havendo uma resposta definitiva para a questão sobre a deliberação em relação aos fins, é possível concluir que a deliberação possui um papel fundamental na elaboração de uma decisão prática. Como destaca Zingano, no campo da ação, a deliberação representa um procedimento próprio de descoberta da verdade, sendo, ainda, um ato de pesar razões rivais a partir do qual o agente decide por uma ação (2007, p. 273-274). Assim, também é possível, como sugere Wiggins, entender a deliberação como a busca de especificações adequadas, esta delimitariam os fins, não enquanto uma investigação sobre o próprio fim, mas tendo ele como princípio, estabeleceria as qualificações para a particularidade de sua realização (WIGGINS, 1980, p. 226-227).

2.3 Escolha deliberada (προαίρεσις)

A análise da noção de escolha deliberada, que agrega um sentido técnico para esta noção, encontra-se em *EN III 2*, 1111b 4 a 1112a 17. Nas primeiras linhas (1110b 4-10), Aristóteles trata da relação entre o voluntário (ἐκούσιον) e a escolha deliberada (προαίρεσις). Neste caso, a escolha deliberada é identificada como um tipo específico de ato voluntário, mais precisamente a causa de uma ação voluntária. Portanto, agindo com base em uma escolha deliberada, o agente preenche os dois requisitos de um ato voluntário. Em um segundo momento (*EN III 2*, 1111b 11 - 1112a 17), a pretensão de Aristóteles passa a ser a definição de escolha deliberada, tratando de diferenciá-la do apetite (ἐπιθυμία), do impulso (θυμὸς), do querer (βούλησις) e da opinião (δόξα). Neste momento, inicialmente, o objetivo da análise é apresentá-los na definição de escolha.

2.3.1 A definição de Escolha deliberada

Em *EN III 2* procura dar uma definição de escolha deliberada, para chegar até ela, Aristóteles procede diferenciando esta de dois grupos: primeiro, o desejo (apetite, impulso e querer); segundo, a opinião.

Sobre a interpretação desta distinção realizada por Aristóteles, sigo Pakaluk (2005, p. 130-131). Para o autor, Aristóteles pressupõe que se duas coisas são idênticas, elas devem possuir os mesmos atributos, portanto, se a escolha deliberada possuir determinados atributos, a candidata dentre as opções, para ser idêntica, deve permitir a aplicação dos mesmos atributos. O mesmo vale para o caso de uma das candidatas a possuir um determinado atributo, este deve contar como um atributo da escolha deliberada⁷⁵.

Neste sentido, o apetite e impulso podem ser descartados por serem atributos comuns aos animais irracionais, ao passo que a escolha deliberada é atribuída ao agente que age escolhendo deliberadamente, ou seja, ela é um atributo dos agentes racionais (*EN III 2, 1111b 12-13*). O apetite é um princípio de movimento, mas tende ao agradável e ao penoso, por sua vez, a escolha deliberada não se refere nem a um ao outro. O impulso dá origem a ações que pouco se assemelham aos atos realizados por escolha deliberada. Com efeito, a escolha deliberada não é apetite nem impulso, uma vez que estes são atributos presentes no homem e nos demais animais, mas a escolha deliberada é exclusiva do seres racionais.

Com o caso do querer, o critério utilizado é outro, aqui o que conta é o objeto com o qual a escolha deliberada e o querer estão relacionados. Neste caso, a diferença de atributos está no objeto correspondente a cada uma delas. O querer está relacionado com objetos impossíveis, Aristóteles cita, como exemplo, a imortalidade (*ἀθανασία*) (*EN III 2, 1111b 18-23*). Ainda, o querer pode ter como objeto coisas possíveis, mas que não dependem do próprio agente. Ainda, outra diferença: "o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim"⁷⁶. O querer fornece o fim a partir do qual a deliberação busca os elementos constitutivos, e como não há deliberação sobre o fim, não haverá escolha deliberada sobre o fim. Aristóteles cita dois fins sobre os quais não há escolha deliberada nem deliberação, a saber: a saúde (*ὑγιαίνω*) e a felicidade (*εὐδαιμονία*) (*EN III 2, 1111b 27-29*). O que é objeto de escolha deliberada não são os fins, mas os elementos constitutivos que possibilitam a realização destes fins. Assim, não é possível escolher deliberadamente ser saudável, os objetos de escolha são os elementos de tornam alguém saudável.

⁷⁵ PAKALUK, 2005, p. 130. Segundo o autor, este seria conhecido como o princípio da "indiscernibilidade de idênticos" (*Indiscernibility of identicals*).

⁷⁶ *EN III 2, 1111b 26-27*: ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μάλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος.

Como a escolha deliberada diz respeito ao âmbito da ação, ela visa às coisas que podem ser realizadas pela iniciativa humana, uma vez que esta se relaciona somente com os objetos que estão em nosso poder (ἐφ' ἡμῖν). Ao passo que os objetos do querer não são necessariamente realizáveis, deste modo, alguns objetos do querer não são objeto de uma escolha deliberada: ela “(...) parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”⁷⁷. Zingano ressalta que a “noção de estar em nosso poder” abre espaço para a possibilidade de agir diferentemente, e, esta possibilidade está fundada na deliberação realizada pelo agente (ZINGANO, 2011, p. 95).

Na diferenciação entre a opinião e a escolha deliberada, além das diferenças de atributos entre os seus objetos, elas possuem uma diferença de atributos referente ao campo de atuação. A primeira diferença é em relação ao mesmo critério anterior, já que a opinião também pode atuar sobre coisas sem possibilidade de realização, como ocorre com o querer. No entanto, a opinião é julgada por ser verdadeira ou falsa, deste modo, possui atributos epistêmicos. Uma opinião atua sobre coisas irrealizáveis, como a imortalidade, por exemplo, mas apenas no sentido de buscar um conhecimento para ela. Diferentemente disso, a escolha deliberada é julgada por ser boa ou má: “(...) é por escolher deliberadamente coisa boas ou más que somos de uma certa qualidade, não por opinar”⁷⁸ (EN III 4, 1112a 3-4). Neste caso, a escolha deliberada tem atributos morais, o que reforça a noção de que a escolha deliberada diz respeito ao campo das ações, ao passo que a opinião, sendo julgada pela sua verdade ou falsidade, pertence ao campo do conhecimento.

No entanto, mesmo tendo descartado as candidatas a identificação com a escolha deliberada, Aristóteles não apresenta uma definição. Nas últimas linhas de EN III 2, temos apenas a afirmação de que a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão. Isso ainda não diz o que ela é, apenas aquilo que a acompanha, portanto, para encontrar uma definição de escolha deliberada é preciso recorrer ao final da análise sobre a deliberação, pois é lá que Aristóteles nos diz o que vem a ser a escolha deliberada:

⁷⁷ EN III 2, 1111b 29-30: ἄλλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

⁷⁸ EN III 4, 1112a 7-8: καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν.

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder⁷⁹.

Neste momento, Aristóteles encerrou a análise da deliberação, concluindo que o objeto de escolha deliberada e o objeto de deliberação são o mesmo. Contudo, é a deliberação que determina o objeto, sendo assim, ele realiza algumas afirmações sobre o que vem a ser a escolha deliberada. Primeiro, há uma identificação entre o objeto do desejo deliberado e o objeto de escolha delibera. A partir de então, Aristóteles apresenta sua definição: "a escolha deliberada será o desejo deliberativo do que está em nosso poder"⁸⁰. Esta definição de escolha deliberada como desejo deliberado será a mesma utilizada em *EN VI 2*, no qual procura assinalar a importância do caráter e do intelecto para a constituição de uma boa ação (εὐπραξία). Portanto, entendida como desejo deliberado, a escolha deliberada representa a fusão eficaz entre o valor moral do caráter e as qualificações racionais necessárias para a ação, ou seja, trata-se da determinação eficaz dos meios corretos para um fim bom (CHARLES, 1986, p. 134).

2.3.2 Escolha deliberada e virtude moral

O ato de escolher deliberadamente aparece quando Aristóteles trata de definir a virtude moral. Esta é definida como "(...) uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente"⁸¹. Assim, a escolha deliberada representa a atribuição de qualificação moral ao ato. Além de conferir qualificação moral ao procedimento deliberativo, a escolha deliberada está intimamente ligada ao processo de aquisição da disposição.

Quando Aristóteles se pergunta em que sentido uma pessoa se torna justa ou temperante ao praticar atos justos ou temperantes, acaba por estabelecer algumas

⁷⁹ *EN III 3*, 1113a 9-12: ὄντος δὲ τοῦ πραίρεισις βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεισις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.

⁸⁰ *EN III 3*, 1113a 10-11: ἡ προαίρεισις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.

⁸¹ *EN II 6*, 1106b 36 - 1107a 2: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

condições: “(...) primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável”⁸². Esta passagem parece confirmar a qualificação moral ao ato mediante a escolha deliberada, uma vez que uma ação virtuosa ocorre por meio dela. Ainda, a virtude mesmo representa uma disposição que escolhe deliberativamente. No entanto, tal afirmação insere a escolha deliberada como uma das condições para um ato com valor moral. De outro modo, poderia ocorrer a atribuição do título de justo e temperante a pessoas que realizaram um ato apenas enquanto uma causa motora acidental, ou mesmo, pode ser atribuído tal título a uma pessoa que realizou um ato isolado. Com efeito, a escolha deliberada está na própria constituição de um ato virtuoso, o saber é uma de suas condições, mas um ponto fundamental para a aquisição de uma disposição é a frequência de um determinado sentido no agir, sua permanência. Assim, a aquisição de uma disposição é possibilitada pela estabilidade no agir, ou seja, agir escolhendo deliberativamente um sentido de ação de maneira estável e, isso, sempre de acordo com o caso específico (BOSTOCK, 2006. p. 37).

Neste sentido, no início da discussão sobre a escolha deliberada, Aristóteles afirma que ela “(...) parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”⁸³ (EN III 4, 1111b 5-6). Esta passagem evidencia a importância conferida às disposições internas envolvidas no agir, caso a ação fosse o melhor modo de avaliar o caráter, seria possível pensar que o resultado teria um peso maior que as disposições internas e as razões envolvidas. Portanto, é possível sustentar que a ética aristotélica das virtudes privilegia o indivíduo que escolhe e age. Neste caso, a escolha deliberada desempenha um papel central na atribuição de qualificação moral para a ação e para o agente, já que, por meio dela é possível avaliar o caráter do agente, mas também seria possível ter uma compreensão da intencionalidade de sua ação. Neste sentido, Williams expressa a importância da ética aristotélica por realçar as virtudes do caráter como disposições internalizadas de desejos e sentimentos, o que atenta para os aspectos internos de determinação e motivação para a ação. Ainda, estes elementos destacam o assentimento e

⁸² EN II 3, 1105a 31-33: ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη.

⁸³ EN III 4, 1111b 5-6: οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων.

aprovação do agente, garantindo o aspecto intencional para a ação (WILLIAMS, 1985, 34-37).

Por fim, cabe ressaltar que a escolha deliberada é compreendida como um desejo deliberado, formada por um fim que é querido e por uma deliberação sobre as especificações relevantes que constituem o fim. Neste sentido, ela não é a expressão de sentimentos, mas a tomada de posição do agente diante de uma situação, na qual o agir se torna iminente, sem com isso eliminar as motivações internas do agente. A escolha deliberada é uma tomada de posição racional, um agir a partir de crenças, mas que traz em si os desejos deliberados do agente.

2.3.3 O objeto de escolha deliberada

Tratar dos objetos de escolha deliberada é o mesmo que tratar dos objetos de deliberação. As mesmas limitações presentes na deliberação são características da escolha deliberada. Neste sentido, a escolha deliberada é o resultado de uma deliberação prévia. Esta, por sua vez, tem papel importante na constituição de uma ação, visto que delimita a investigação ao que é possível de ser realizado pelo agente. A escolha deliberada, como apresentada em *EN III 2*, possui as características de um proceder deliberativo, a tal ponto que a própria virtude seria afetada por considerações deliberativas. Ao tratar dos objetos de deliberação, o objetivo foi encontrar aqueles sobre os quais uma deliberação ou conselho são ditos sensatos. A conclusão foi de que são os objetos de deliberação as coisas que estão em nosso poder (ἐφ' ἡμῖν), pois são estas que estão sujeitas a iniciativa humana. No entanto, estas coisas ocorrem no mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), e possuem um registro equivalente, uma vez que são a expressão de uma potencialidade racional.

No entanto, Aristóteles define a virtude como uma disposição de escolher por deliberação (ἐξ ἑξ ἑξ προαιρετική), consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão (*EN II 6*, 1116b 36 - 1117a 2). Isso pode sugerir que uma ação virtuosa é aquela que tem por base uma escolha deliberada, ou seja, uma escolha delimitada pela razão, que vem a ser constituída por uma mediedade. A respeito disso, Aristóteles mesmo procurou evidenciar sua compreensão de virtude moral por meio da doutrina da mediedade (*EN II 1108b 11-19*). De acordo

com esta, as virtudes se constituem como meios entre extremos que conduzem ao vício. Assim, uma ação é correta quando se constitui em um ponto intermediário entre dois extremos identificados como errados, sendo que não se trata de uma medida fixa, uma vez que a determinação da mediedade é relativa ao sujeito.

Hobuss destaca que a doutrina da mediedade não pode ser entendida em termos quantitativos, assim como não pode ser vista somente em termos de determinação dos objetos corretos e incorretos, já que as condições do agente e a relação que ele mantém com os objetos é aquilo esta doutrina da mediedade destacaria (HOBUSS, 2008, p. 24-26). Neste caso, a deliberação realizada pelo agente, a fim de encontrar as especificações adequadas ou corretas para a realização de um fim, visa, também, a adequação do agir na esta estrutura intermediária, que ao fugir dos extremos vai de encontro à mediedade.

Se a virtude é uma disposição de escolher por deliberação, e esta escolha se constitui em uma mediedade relativa a nós, seria possível definir a mediedade com sendo o objeto definido (em sua forma) a ser alcançada em uma escolha deliberada, mesmo que em si a mediedade permaneça indeterminada, pois o conteúdo material permanece particular, visto que as descrições presentes em uma tomada de decisão referem-se às circunstâncias específicas da escolha e, também, relativas a especificidade dos indivíduos. Não longe disso, no campo de atuação do conhecimento prático, o ser humano se vê limitado ao que está em seu poder de atuação, a exigências práticas de uma ação estão limitadas a um campo singular de atuação, a saber, o campo em que o movimento local é possível, o que não é diferente de afirmar que é o âmbito no qual a potência pode ser atualizada: “a matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como inquirir”⁸⁴.

⁸⁴ *DA II 1 412a 9-11*: ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, (καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν).

3 Sabedoria prática e esfera desiderativa

Em Aristóteles encontramos uma interessante proposta de fundamentação do agir moral, baseado não somente em pressupostos racionais, mas também procurando identificar elementos motivacionais. Isso ocorre por meio de uma vinculação do desejo humano com as especificações de uma conduta entendida como virtuosa. Assim, o que pretendo analisar neste capítulo é o modo como Aristóteles estabelece a aproximação entre a esfera desiderativa e a razão, a fim de compreender como a razão e os desejos atuam na determinação das ações com valor moral.

Neste sentido, na primeira parte deste capítulo, pretendo realizar considerações sobre como Aristóteles compreende a alma humana. O objetivo é fornecer uma análise de como se dá a relação entre a esfera desiderativa e a razão. Para tanto, inicio com uma análise da divisão da alma. Neste ponto, trato especificamente da parte não-racional da alma humana. Em um segundo momento, realizo uma análise da esfera desiderativa, a fim de compreender como Aristóteles entende a relação entre os desejos e a razão. Em específico, o objetivo é apresentar como ocorre a determinação de uma ação a partir desta relação entre desejo e a razão. Neste caso, serão identificados três tipos de desejos: o apetite, o impulso e o querer. Por fim, pretendo realizar uma análise sobre o querer, que se configura como um tipo de desejo compatível com as considerações racionais, diferentemente do apetite e impulso, que são desejos presentes tanto nos homens como nos demais animais.

Na segunda parte deste capítulo, procuro analisar as especificidades da sabedoria prática, tendo por objetivo caracterizar o campo de atuação deste tipo de racionalidade, como também analisar o método proposto para o conhecimento prático. No livro VI da *EN*, Aristóteles procura apresentar a sua noção de sabedoria prática por meio de uma identificação das virtudes intelectuais. Em um primeiro momento, pretendo analisar as virtudes intelectuais, ressaltando a divisão estabelecida na alma racional, entre uma parte científica e outra deliberativa. Ainda,

destacar a peculiaridade da intuição, que possui uma função nas duas partes da alma. A seguir quero estabelecer uma compreensão das virtudes intelectuais da parte da alma denominada científica, tendo em vista suas diferenças em relação à sabedoria prática. Em terceiro lugar, analiso as virtudes da parte deliberativa da alma racional, procurando caracterizar o tipo de conhecimento desta esfera. Em um quarto momento, pretendo esboçar as características normativas da sabedoria prática, destacando como este tipo de racionalidade pode oferecer elementos prescritivos para a orientação das ações.

3.1 Características da alma humana

O que pretendo destacar nesta análise sobre a alma, iniciando pela passagem de *EN I 13*, é a relação entre a esfera do desejo, presentes na parte não-racional, e a razão. Esta relação representa uma vantagem do pensamento aristotélico em comparação com outros modelos de fundamentação do agir unicamente pautados em pressupostos racionais. Tal vantagem se deve à atenção dada por Aristóteles aos elementos motivacionais (internos) que contam para a realização de uma ação boa ou correta.

Uma fundamentação exclusivamente racional pode contar como um recurso que atua do exterior para o interior, ou seja, os pressupostos racionais, que conduziram a uma ação correta, não são necessariamente condizentes com as aspirações individuais. Estas aspirações individuais são exatamente o que corresponderia ao conteúdo interno e individual, captado pela dimensão desiderativa. Assim, a teoria aristotélica, ao pretender este vínculo entre desejo e razão, fornece um modelo de fundamentação do agir diferenciado. A questão, aqui, não é dar privilégio para os desejos em detrimento dos elementos racionais, mas atenuar a situação de que as determinações racionais podem não ser suficientes para garantir o engajamento dos indivíduos para com os requisitos da moralidade (WILLIAMS, 1985, p. 40-41).

3.1.1 A subdivisão da alma humana

Nas considerações que dão início ao estudo da virtude moral, presentes em *EN I 13*, Aristóteles divide a alma em duas partes, uma dotada de razão e outra não-racional: “uma parte sua é não-racional; outra, dotada de razão”⁸⁵. A parte não-racional da alma, por mais estranho que possa parecer, não é descartada das considerações éticas de Aristóteles. Para tanto, ele opera com uma subdivisão em ambas as partes, tanto na parte não-racional, quanto na parte racional da alma. Neste momento, procuro tratar da subdivisão presente na parte não-racional, posteriormente retomo a subdivisão da parte racional da alma ao tratar da sabedoria prática e das demais virtudes intelectuais.

A parte não-racional é apresentada com uma subdivisão denominada vegetativa ou nutritiva, que é comum a todos os seres vivos. Como o nome sugere, esta parte é responsável pela nutrição e, por ser comum a qualquer ser vivo, por ter como função o sustento da vida, fica evidente que não há uma aproximação com a racionalidade, ao menos no que se refere às suas determinações, pois as funções vitais de um ser vivo não podem ser racionalmente controladas por este mesmo ser. Deste modo, a parte da alma não-racional chamada de vegetativa ou nutritiva, no entender de Aristóteles, é responsável pelas funções básicas para a manutenção da vida de todo e qualquer ser vivo, das plantas aos animais complexos:

Todo aquele que vive e tem alma, então, é necessário que tenha alma nutritiva - do nascimento até a morte. Pois é necessário que o que nasceu tenha crescimento, maturidade e decaimento, e tais coisas são impossíveis sem nutrição. Logo, é necessário que a potência nutritiva esteja em todos aqueles que crescem e decaem⁸⁶.

Esta parte da alma não possui relação com a determinação do agir propriamente humano, pois não há possibilidade de a razão interferir em seus processos, e o que se espera no agir humano seria a possibilidade de intervir (GARVER, 2006, p.48). Para Aristóteles, a virtude desta parte da alma não é algo propriamente humano e, deste modo, não tem uma relação crucial com a virtude que

⁸⁵ *EN I 13*, 1102a 27-28: οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

⁸⁶ *DA III 12*, 433b 22-26: τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅτι περ ἂν ζῆ καὶ ψυχὴν ἔχει ἀπὸ γενέσεως μέχρι φθορᾶς· ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὐξῆσιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ φθίσειν, ταῦτα δ' ἄνευ τροφῆς ἀδύνατον· ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσι.

é peculiar ao homem. O que fica evidenciado é que a parte vegetativa ou nutritiva da alma não-racional não participa da razão em qualquer sentido relevante para o agir moral e, conseqüentemente, para a virtude moral. No entanto, outra subdivisão da alma não-racional possui um tipo de relação com a parte racional, sendo esta parte que está relacionada com a virtude humana. Esta relação entre a parte racional da alma e a parte não-racional pode ser expressa em dois sentidos, tanto no que se refere ao fornecimento de objetos para a ação em acordo com a razão, quanto expressando força contrária os desígnios racionais:

Uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão⁸⁷.

Portanto, esta segunda subdivisão da alma não-racional está diretamente relacionada com o agir moral. Em específico, ela concerne à virtude de caráter, ou virtude moral. Segundo Broadie, esta parte sensitiva, desiderativa e emocional da alma humana não é estritamente racional. No entanto, Aristóteles teria enfatizado que não se trata de algo simplesmente não-racional, uma vez que esta dimensão da alma ouve a razão e, deste modo, participa em algum sentido dos ditames racionais. A autora compara com a posição platônica, na qual a parte desiderativa da alma não contribui com a razão para a determinação do agir, na medida em que ela figura como uma força contrária ao que é prescrito pela razão. Deste modo, os desejos devem ser dominados pela atividade racional da alma. Ainda, na compreensão aristotélica, a parte desiderativa da alma seria comum a outros seres vivos, em especial aos animais, já que o desejo e a percepção sensitiva são universais entre os homens e os animais. No entanto, os demais animais e os seres humanos não compartilham destas características do mesmo modo. O que distingue a capacidade desiderativa do ser humano é uma possibilidade de relacionamento funcional, presente somente nas criaturas racionais (BROADIE, 1993, p. 62).

⁸⁷ EN I 13, 112b 13-18: ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

A relação entre a parte não-racional (desiderativa) da alma humana e a virtude moral dá um certo privilégio para a determinação racional do agir. Uma característica do indivíduo virtuoso é o controle sobre a parte desiderativa. No entanto, não temos a eliminação dos desejos no que se refere à determinação do agir correto. O que está em jogo é a capacidade dos indivíduos controlar seus desejos, ou mesmo de determiná-los por meio da parte racional da alma.

É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos prestar atenção à razão do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática⁸⁸.

A analogia utilizada por Aristóteles indica o modo como estas duas dimensões, ou partes da alma (racional e não-racional), se relacionam. A parte racional possui certa superioridade na determinação do que é moralmente válido, na medida em que poderíamos dizer que uma criança não possui a mesma capacidade de discernimento que o seu pai possuiria. No entanto, é a partir da relação entre a parte racional e a não-racional que encontramos o desenvolvimento moral. Assim, não se trata de negligenciar o conteúdo presente na esfera desiderativa, mas de direcioná-lo a partir do que a esfera racional discerne como sendo o adequado em acordo com as prescrições da virtude moral. Nesta estrutura dual de determinação do agir moral, a ação correta conta como um tipo de harmonia entre a razão e o desejo, ou seja, a virtude moral requer a cooperação entre as partes da alma, não um conflito entre elas (IRWIN, 1975, p. 576).

Aristóteles considera que os animais possuem tanto sensação, quanto desejo, uma vez que eles estão sujeitos à dor e ao prazer. A presença destes elementos seria um indicativo de sua sensibilidade: “pois onde existe sensação, existe dor e prazer: e, onde eles existem, necessariamente existe desejo”⁸⁹. No entanto, a característica peculiar do ser humano é a racionalidade, exatamente a característica que falta aos outros animais que, por sua vez, acaba por determinar as demais diferenças entre a criatura racional e as demais criaturas. Como nos afirma Irwin:

⁸⁸ EN I 13, 112b 29-33: τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὲ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν.

⁸⁹ DA II 2, 413b 23-24: ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.

A diferença básica aqui é a falta de razão nos animais; todas as outras diferenças são expressões particulares desta. Se Aristóteles reivindica que lhes falta apreensão universal deve ser completamente plausível, isto deve significar que eles são incapazes de aplicar conceitos reflexivos. Por julgar racionalmente que esta característica particular faz ele (homem) de um certo tipo. A mesma falta de razão faz deles (animais) incapazes de deliberação e decisão, e qualquer tipo de desejo para o bem (IRWIN, 1980, p. 44)⁹⁰.

Assim, a característica específica do homem é a presença da racionalidade, o que também possibilita a determinação de sua conduta, a partir de um controle, ou mesmo determinação, por parte da razão diante dos desejos. Diferentemente dos demais animais que, segundo o pensamento aristotélico, orientam-se unicamente pelo prazer e dor, o ser humano tem a possibilidade de orientar-se por um tipo específico de característica, que vem a ser a racionalidade. Mesmo com a possibilidade de uma determinação racional para a ação, Aristóteles não descarta o desejo como um elemento fundamental que motiva os homens a realização de ações. Dito de outro modo, o desejo é fundamental para a realização do movimento local. Isso fica evidente quando Aristóteles destaca que a causa eficiente ou motora da ação é escolha deliberada, sendo que a “escolha deliberada é o desejo e o raciocínio com vista a um fim”⁹¹.

3.1.2 A esfera desiderativa

A esfera desiderativa, no pensamento aristotélico, cobre três casos, a saber: o impulso (*thymós*), o apetite (*epithymía*) e o querer (*boýlêsis*). Dentre estes, o querer é o único que provém de fonte exclusivamente racional⁹². Assim, sejam quais forem os desejos provenientes nos outros dois casos, o querer está relacionado com coisas que não possuem uma origem necessariamente vinculada aos objetos da

⁹⁰ The basic difference here is an animal's lack of reason; all the other differences are particular expressions of this one. If Aristotle's claim that they lack universal apprehension is to be at all plausible, it must mean that they are incapable of applying concepts reflectively, by rationally judging that this and that feature of particular makes it one of certain kind. The same lack of reason makes them incapable of deliberation and decision and of any desire for the good.

⁹¹ EN VI 2, 1139a 32-33: προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

⁹² Esta afirmação pode ser encontrada tanto em Irwin (1999, p. 323-324), no glossário de sua tradução da *EN*, quanto em Zingano (2008, p. 88-89). Ambos estão apresentando os três tipos de desejo, sendo o querer (*boýlêsis*) o único com origem racional.

percepção. Seus objetos são coisas representadas, como no caso de querer a imortalidade, visto que a noção de imortalidade não tem origem nos sentidos, mas em uma capacidade representacional: “[...] o querer constitui-se na parte racional da alma”⁹³.

Os demais animais possuem impulso e apetite, de modo que seus desejos tem por base uma imaginação sensitiva, possuindo uma função limitada de conhecimento, voltada unicamente para a discriminação de particulares⁹⁴. Aqui reside a diferença entre o desejo animal e o desejo humano, uma vez que este é proposicional e dos contrários: “a imaginação perceptiva subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo”⁹⁵. Neste sentido, temos impulso e apetite acompanhados de razão no homem, uma vez que eles são proposicionais e sujeitos à deliberação:

Os animais têm tanto o impulso quanto o apetite e através deles o movimento animal pode ser explicado por suas conexões causais possibilitadas pela discriminação sensitiva de particulares. De outro lado, está o desejo humano, que é sempre um desejo proposicional. Há assim ἐπιθυμῖαι que são acompanhadas de razão, a saber, as humanas, além daquelas irracionais dos animais; o mesmo vale para o θυμός. O ponto é que o recorte está entre o desejo animal e o humano, na medida em que o segundo somente é proposicional (e dos contrários, conseqüentemente). Há três tipos de desejos humanos: o impulso, o apetite e o querer, todos eles sendo proposicionais e a todos eles se aplicando a deliberação ou προαίρεσις (ZINGANO, 2007, p. 185-186).

O impulso e apetite são tipos de desejos comuns entre os seres humanos e os demais animais. No entanto, no caso do ser humano estes desejos, que tem por objeto coisas dos sentidos, estão sujeitos à estrutura deliberativa de um ser racional. Isso se deve à estrutura representacional humana, que é uma estrutura operacional de contrários.

Assim, não há uma separação, na esfera desiderativa, entre um desejo racional e um não-racional, como se ela fosse composta de dois gêneros de desejos, antes temos um gênero (desejo humano) que se expressa em espécies de

⁹³ DA III 9, 432b 5: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται.

⁹⁴ Este também é o motivo pelo qual o animal não pode ser incontinente, já que ele não possui suposições universais, mas apenas aparência e memória de particulares (EN VII 3, 1147b 3-6).

⁹⁵ DA III 11, 434a 4-7: ἢ ὡσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως, καὶ ταῦτ' ἔνεστι μὲν, ἀορίστως δ' ἔνεστιν. ἢ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς· πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.

desejos (apetite, impulso e querer), pois toda a estrutura desiderativa do ser humano é representacional. Mesmo que o impulso e o apetite tenham surgimento nos objetos dos sentidos e, portanto, são desejos não provenientes de uma fonte racional, como do desejo pela satisfação alimentar, por exemplo, eles estão sujeitos à capacidade representacional do ser humano.

Neste caso, o homem não apenas busca satisfazer a fome, mas atribui a isso um conteúdo representacional, de modo a não buscar a satisfação da fome simplesmente, mas buscar tipos específicos de alimentos, tendo em vista a representação que inserimos sobre estes objetos. Como exemplo, o ato de degustar uma comida específica, ou mesmo tipos de alimentos que resultem em um benefício. Pois, como sugere Hughes, em Aristóteles, a alma é vista como um princípio formal de organização dos corpos e, no caso específico do ser humano, os desejos estão organizados por meio de planos e escolhas, tendo em vista fins (HUGHES, 2003, p. 34-35).

Com efeito, nas considerações sobre a esfera desiderativa do ser humano não se encontra uma separação radical, em sua estrutura geral, entre uma esfera animal e uma esfera propriamente humana. Há uma diferença no modo de apreensão da sensação presente nos animais não-rationais e a presente nos animais dotados de razão. Os animais, em geral, possuem uma capacidade perceptiva, e sua imaginação está limitada à sensibilidade, ao passo que o homem possui uma imaginação deliberativa, ou seja, possui a possibilidade de fazer isto ou aquilo, a partir de uma escolha (*DA III 11, 434a 4-7*). Deste modo, enquanto os animais perseguem a satisfação de seus apetites em um único sentido, o homem possui dois sentidos: no excesso (deleitar-se) ou na falta (abster-se). Do mesmo modo, o ser humano conta com duas fontes que conduzem a ação, uma racional, outra desiderativa, o que permite vislumbra um conflito entre a dimensão racional e a dimensão desiderativa. Conforme Bostock, um esclarecimento sobre este ponto é fornecido ao consideramos a teoria de Hume sobre a relação entre razão de desejos (paixões). Em Hume não seria possível vislumbrar um conflito entre a razão e as paixões, uma vez que no seu entender a razão está subordinada às paixões. Assim para a razão resta como função a realização do que é determinado pelas paixões:

Mas Aristóteles torna óbvio que há conflitos que podem ser descritos do seguinte modo, por exemplo, quando eu desejo comer ou beber, mas a razão me diz que eu não devo (porque seria ruim para mim, ou seria roubo, ou

sobre qualquer fundamento). Devemos, portanto, dizer que Aristóteles inclui sob a razão algo do que Hume contaria como 'paixão' (desejos) (BOSTOCK, 2006, p. 34)⁹⁶.

Contudo, se a esfera não-racional do homem já está sujeita a uma estrutura representacional e, deste modo, racional, deve ser possível identificar uma virtude e um vício correspondentes à atividade da alma envolvida. Um exemplo de virtude relacionado com estes elementos desiderativos é a temperança: “os prazeres que concernem a temperança e a intemperança são aqueles encontrados entre os outros animais”⁹⁷. Neste caso, o proceder do temperante mostra o modo pelo qual a razão oferece ditames que serão acatados e obedecidos pela esfera não-racional, ou mesmo recusados: “a pessoa temperante tem um estado intermediário em relação a estes [prazeres do corpo]”⁹⁸. As observações sobre estes elementos são importantes para as considerações sobre a virtude moral, uma vez que as virtudes são organizadas de acordo com as partes da alma. Logo, temos dois tipos de virtudes, as virtudes morais relacionadas à esfera não-racional da alma e as virtudes intelectuais relacionadas com a esfera racional da alma (IRWIN, 1975, p. 568-569).

Portanto, tendo em vista uma ação condizente com a virtude moral, a razão já está presente neste âmbito não-racional da alma, através de uma capacidade de representar os objetos do desejo via cálculo ou deliberação. Assim, é possível entender a analogia aristotélica de que a parte não-racional da alma escuta e obedece a parte racional, como um filho viria a escutar e seguir os conselhos de seu pai. O papel da razão, neste caso, não é propriamente determinar os desejos, mas adequá-lo a um tipo determinado de conduta. Um exemplo deste tipo de determinação é o modo de proceder do temperante, na medida em que a virtude correspondente está relacionada com os objetos dos sentidos. No entanto, ele (temperante) visa uma posição intermediária neste relacionamento, pois o temperante não visará o excesso nem a falta na satisfação de seus desejos (LEAR, 2004, p. 162-163).

⁹⁶ But Aristotle takes it to be obvious that there are conflicts which can be described in this way, for example when I desire to eat or drink, but reason tells me that I should not (e. g. because it would be bad for me, or would be stealing, or on whatever ground). We must therefore say that Aristotle includes under 'reason' some of what Hume would count as 'passion' (i. e. desire).

⁹⁷ EN III 10, 1118a 23-25: *περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ.*

⁹⁸ EN III 11, 1119a 11-12: *ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει.*

3.1.3 O querer

Neste momento, é interessante retomar alguns pontos apresentados até aqui. Inicialmente, apresentei a divisão da alma não-racional em uma esfera vegetativa ou nutritiva e em outra esfera desiderativa. Desta divisão, procurei evidenciar que apenas esta segunda esfera participa da razão, obedecendo e acatando, na medida em que ela comporta o apetite, o impulso e o querer. No entanto, somente o querer possuiria uma origem racional, uma vez que o impulso e o apetite são comuns aos outros animais. Ainda, no caso do desejo humano, o diferencial centra-se na representação deliberativa ou calculativa, à qual está sujeita a esfera desiderativa.

Agora, a tarefa é evidenciar o querer como um tipo de desejo racional, assim como seu papel na estrutura do agir moral.

Neste sentido, na esfera desiderativa encontramos um caso diferenciado entre os desejos, especificamente, o querer, que é entendido como um tipo de desejo unicamente dos seres racionais, uma vez que seus objetos não são oriundos de percepções. Este tipo de desejo está presente somente nos seres dotados de uma parte da alma deliberativa ou calculativa. Portanto, o querer somente será encontrado em seres racionais:

[...] a [parte] desiderativa, que parece ser diversa de todas quanto ao enunciado e à potência e que, de fato, seria absurdo segmentar: pois é na parte calculativa que nasce o querer, mas o apetite e o impulso, na parte irracional⁹⁹.

O querer figura como um dos três tipos de desejos, ao lado do apetite e do impulso. Entretanto, ele é diferenciado tanto pelos objetos com os quais se relaciona, quanto pela sua origem. Enquanto o apetite e o impulso têm como objeto de busca e fuga um conteúdo fornecido pelas sensações e, deste modo, não são estranhos aos demais animais. No que diz respeito a sua origem, o querer tem como objeto coisas que não são acessíveis por meio de sensações. Aristóteles dá como exemplo o desejo pela imortalidade (*EN III 2*, 1111b 22-23) que é algo representado

⁹⁹ *DA III 9*, 432b 3-5: πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων. καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.

pelo ser humano e não tem sua origem nos sentidos. Assim, fica evidente como este tipo de desejo é algo peculiar aos homens. Contudo, o querer possui um papel decisivo na constituição de uma ação, pois ele possui a atribuição de determinar o fim ao qual a ação tende.

Como já foi argumentado, o desejo não é estranho à razão. Contudo, quando o querer passa a ser a expressão de uma potencialidade racional, aberta aos contrários, temos a possibilidade de uma determinação do agir por meio de uma harmonia entre estas duas dimensões. Portanto, a razão estaria presente já na constituição do querer que, neste sentido, é representacional. Deste modo, o estabelecimento de um fim seria o querer algo a um certo título, como um bem, ou como um mal, o que insere a razão já no processo de representação do fim, não apenas na deliberação sobre os meios (ZINGANO, 2007a, p. 180-182).

Contudo, Aristóteles destaca que o princípio do movimento não depende unicamente de elementos racionais, pois “o pensamento por si mesmo nada move”¹⁰⁰. Mesmo que a razão ofereça os ditames a partir dos quais o desejo possa ser considerado correto, o princípio para o movimento não depende unicamente dela. O agir moral, neste sentido, depende de uma harmonia entre o desejo e a razão, a fim de que o movimento se constitua.

No momento em que Aristóteles trata dos elementos presentes na constituição de uma ação particular, ele atribui ao querer o papel de estabelecimento do fim ao qual a ação tende:

O querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes¹⁰¹).

O querer, neste caso, é a causa final de uma ação, para a qual a escolha deliberada é a causa eficiente. Mesmo que o querer seja um tipo de desejo racional, o estabelecimento do fim não se identifica por meio de uma autonomia da razão. Ao menos neste momento, é o querer que apreende algo como sendo o objetivo a ser alcançado pela ação humana, e a razão delimita esta busca para que ela seja

¹⁰⁰ EN VI 2, 1139a 37: διάνοια δ' αὐτῆ οὐθὲν κινεῖ.

¹⁰¹ EN III 2, 1111b 24-29: ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μάλλον, ἢ δὲ προαιρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανούμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει.

condizente com uma estrutura organizada de fins. Segundo Irwin, o homem virtuoso deve decidir sobre ações virtuosas para si mesmo, e o desejo que inicia uma escolha deliberada não é apenas um simples querer do agente. O que o autor procura destacar é que a ação virtuosa não depende unicamente de um desejo simples. O desejo que dá início a uma deliberação, concluída em uma escolha deliberada, tem em vista o bem, mais especificamente a *eudaimonía* (IRWIN, 1975, p. 570).

Este modo de pensar a estruturação do projeto ético insere o querer no âmbito racional. Esta inserção não é apenas ao considerar a origem do querer como um tipo de desejo racional, mas sim atribui à razão um papel no estabelecimento de um tipo específico de querer. No entendimento de Aristóteles, não se trata de qualquer tipo de querer que possibilitaria uma ação moral, mas sim o querer de um agente virtuoso, pois, neste caso, o desejo ocorre segundo a razão. Ou dito de outro modo, o tipo de querer que conta para uma ação moral é aquele segundo a verdade:

Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão¹⁰².

Desta forma, o tipo de querer que conta para o ato em acordo com a virtude é propriamente aquele que já se enquadra em um padrão de racionalidade. Porém, este padrão é condizente com o proceder de homens aos quais são atribuídas as características de virtudes morais. No entanto, este padrão não nos é fornecido por um modelo de razão que opera do exterior para o interior, agindo de forma coercitiva. O padrão, ou modelo de racionalidade, que confere verdade ao objeto do querer atua de forma interna ao direcionar a racionalidade individual tendo em vista a discriminação dos objetos corretos.

Esta discriminação dos objetos, como sugere Irwin, ocorre por meio de deliberação realizada pelo agente, pela qual ele cria um plano racional, tendo em vista o fim último. Assim, os objetos do querer estariam determinados dentro de uma delimitação deliberativa que, observando as condições para a realização da

¹⁰² EN III 4, 23-28: τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὡς περ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινὰ ἔστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα.

eudaimonía, delimita um modo específico de proceder nas situações particulares (IRWIN, 1975, p. 571-572).

Assim, o modelo de racionalidade pelo qual a virtude moral será constituída é o próprio agente virtuoso, ao qual reconhecemos como sendo um agente diferenciado. Entretanto, não temos uma normatização absoluta para as ações, uma vez que o conteúdo para as ações particulares permanece indeterminado. Reconhecer um padrão no modo de proceder não implica na determinação das ações específicas, pois as circunstâncias, assim como a condição dos agentes, permanecem em situação de indeterminação. Para tanto, é preciso adotar um modo de proceder a fim de garantir que as ações sejam corretas tanto quanto possível.

Tendo em vista a correção das ações, o homem virtuoso nos fornece um modelo a ser seguido, tanto pela especificidade de seu querer, na medida em que este é em verdadeiro, quanto pelo modo com o qual a razão mantém o controle sobre os demais desejos:

Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas¹⁰³.

Esta passagem assinala a importância do agente virtuoso como um modelo para a orientação racional da esfera desiderativa, pois demonstra que a determinação do fim, mesmo sendo algo proveniente de uma esfera não-racional, não é por ela prescrita. O querer coloca o fim no sentido de algo que desejamos alcançar, mas os meios e modos pelo qual o fim será alcançado é algo prescrito pela razão. Desse mesmo modo, poderíamos dizer que a razão atua também na determinação de objetos do desejo, uma vez que a estrutura desiderativa do ser humano é sujeita aos processos de representação. Contudo, não se pode afirmar que a razão atua de forma autônoma na determinação dos fins. Como já foi assinalado, a determinação de uma ação correta, em que o fim é bom e os meios corretos, se constitui por uma harmonização entre a dimensão racional e a desiderativa:

¹⁰³ EN III 6, 1113a 29-33: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν.

Uma afirmação e uma negação no raciocínio correspondem, no desejo, à busca e à evasão. Sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, o raciocínio precisa ser verdadeiro e o desejo correto para que a escolha seja acertada, assim o que a razão afirma o desejo persegue¹⁰⁴.

O que pode ser assinalado em especial nesta passagem é o tipo de relação procurada por Aristóteles entre a razão e o desejo. A harmonia entre estas duas esferas se dá pela prescrição racional de elementos que contam para o desejo correto, uma vez que cabe à razão o papel de afirmar e ao desejo de perseguir. Como assinalado por Bostock, este papel conferido à esfera racional fica evidente na medida em que a posição aristotélica é comparada com a humeana, na qual a razão tem o papel de buscar e realizar o que é determinado como objeto do desejo. Em Aristóteles, por sua vez, a razão possui um papel na determinação e delimitação dos objetos do desejo. No entanto, é o desejo que impulsiona o agente, atuando decisivamente como elemento motivacional. Este tipo de relação, entre razão e desejo, se expressa propriamente nas determinações de um agente virtuoso, pois é neste que a razão e o desejo encontram tal harmonia (BOSTOCK, 2006, p. 26-28).

3.2 Sabedoria prática

Diferentemente do que se pode esperar no domínio do conhecimento racional, a especificidade conferida por Aristóteles ao conhecimento prático, inicialmente, pode parecer decepcionante¹⁰⁵. O principal fator para isso é a inserção deste conhecimento em uma esfera de inexatidão. Em *EN I 3*, Aristóteles apresenta as características do conhecimento no âmbito prático, o qual não se constitui por meio de premissas exatas, como é o caso do conhecimento científico, mas através de premissas que dizem algo aproximado em relação aos assuntos tratados. Tal

¹⁰⁴ *EN VI 2*, 1139a 21-26: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγί· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶνα καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.

¹⁰⁵ Tal decepção é constatada nos teóricos que postulam o dever como requisito para a correção no âmbito moral, como pode ser verificado em Kant, ao caracterizar a ação moral como decorrente de uma lei universal (KANT, 2003, p.107). O mesmo pode ser encontrado na teoria do direito natural de Grotius, ao não aceitar a noção de agente virtuoso (sábio em assuntos práticos) no tratamento da indeterminação da lei (DUTRA, 2011, p. 159-165).

situação não se deve a uma falta de empenho, ou a uma impossibilidade de um tratamento racional. Antes, a inexatidão tem sua origem nas características dos objetos envolvidos neste tipo de estudo. Nas palavras de Aristóteles:

Ao tratar de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas no mais das vezes e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões do mesmo tipo¹⁰⁶.

Na primeira parte deste capítulo, fiz referência à divisão da alma em uma parte racional e outra não-racional. A esfera não-racional apresenta uma subdivisão em duas partes, uma que em nada participa da razão, e outra que participa da razão em certo sentido. Esta ordem de apresentação procurou identificar os elementos da esfera desiderativa que estão presentes na constituição de um agir moral, ou virtuoso. Agora retomo a parte racional da alma, pois nesta também encontramos uma subdivisão. A parte racional da alma é dividida em uma esfera que se relaciona com os objetos cujos princípios são invariáveis, e outra que está relacionada com objetos que possuem princípios variáveis: “uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis”¹⁰⁷.

Partindo desta subdivisão da alma racional, Aristóteles denomina do seguinte modo estas partes: “chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, pois ninguém delibera sobre o invariável”¹⁰⁸. Assim, a sabedoria prática será designada como uma das virtudes da parte da alma racional denominada como calculativa ou deliberativa.

Neste sentido, inicialmente pretendo tratar das virtudes intelectuais dando ênfase a virtude intelectual da intuição (νοῦς), uma vez que esta representa um caso especial, tendo participação em ambas as partes da alma racional. Em segundo lugar, pretendo realizar uma análise das virtudes da parte científica da alma, a saber, o conhecimento científico (ἐπιστήμη) e a sabedoria teórica (σοφία),

¹⁰⁶ EN I 3, 1094b 24-27: ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.

¹⁰⁷ EN VI 1, 1139a 6-8: ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα.

¹⁰⁸ EN VI 1, 1139a 11-14: λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.

procurando a especificidade destas em relação à sabedoria prática. Em um terceiro momento, pretendo apresentar os casos da boa deliberação (εὐβολία), do entendimento (σύνεσις) e do julgamento (γνώμη). Feito isso, procuro uma compreensão sobre as principais virtudes intelectuais da parte deliberativa da alma, visando destacar as características que aproximam e diferenciam a arte (τέχνη) e a sabedoria prática (φρόνησις), uma vez que ambas estão voltadas aos objetos que admitem variação. Por fim, pretendo tratar das características normativas da sabedoria prática, tendo por objetivo destacar como ocorre a determinação de ações morais neste modelo ético.

3.2.1 Virtudes intelectuais

Aristóteles apresenta uma lista de cinco virtudes intelectuais: “a arte (técnica), conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria teórica e a intuição”¹⁰⁹. Como sugere Aubenque, estas seriam as cinco grandes virtudes intelectuais. No entanto, ainda teríamos mais três virtudes intelectuais menores¹¹⁰. Entre as virtudes intelectuais menores encontramos a boa deliberação, o entendimento e o julgamento. As virtudes intelectuais, tanto as maiores quanto as menores, são geradas e desenvolvidas pelo ensino e pela educação, diferentemente das virtudes morais que possuem sua geração e desenvolvimento por meio de ações, a fim de constituir um hábito (AUBENQUE, 2003, p. 239-240).

Ao contar como uma virtude intelectual, a intuição possui uma função peculiar, uma vez que ela não está vinculada com apenas uma das esferas da alma racional. Seu papel consiste na apreensão dos primeiros princípios com os quais as demais virtudes intelectuais operam. Assim, a intuição forneceria os primeiros princípios com os quais o conhecimento científico desenvolve suas demonstrações, como também possibilitaria o ponto de partida para a sabedoria prática:

¹⁰⁹ EN VI 3, 1139b 16-17: τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς.

¹¹⁰ Estas virtudes não estão presentes na passagem em que Aristóteles apresenta as virtudes intelectuais. No entanto, há uma análise destas no Livro VI. Para fazer referência a elas uso a noção de virtudes intelectuais menores, como faz Aubenque (2003, p. 239).

A intuição, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da intuição e não do raciocínio, e a intuição pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a intuição requerida nas ações apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; precisamos, portanto, ter as percepções destes últimos, e tal percepção é a intuição¹¹¹.

Portanto, a virtude intelectual da intuição é a responsável pela apreensão dos princípios ou ponto de partida, seja em qual for a operação da alma, tanto para a esfera que trata das coisas variáveis, quanto para a esfera que trata das coisas invariáveis. No entanto, para o conhecimento científico a intuição apreende os princípios pelos quais o conhecimento científico alcança demonstrações. Já para as operações da sabedoria prática, a intuição apreende os dados particulares, pelos quais obtemos um conhecimento universal voltado para as ações. Aqui, é importante ressaltar um ponto, a saber, a indicação de que é a partir do conhecimento dos particulares que alcançamos um conhecimento universal.

Segundo Woods, esta passagem sugere um tipo de processo indutivo que parte de casos particulares, oferecendo a possibilidade de generalização, para se alcançar verdades universais sobre ações. O fundamental neste ponto é a compreensão de que Aristóteles estaria tratando de um tipo específico de percepção, como uma capacidade cognitiva vinculada diretamente com a habituação de caráter. Assim, a percepção, referida aqui, seria do agente virtuoso, que possui uma relação entre a parte racional e não-racional da alma, não se tratando de uma percepção desvinculada de elementos racionais. Antes, se trata de uma percepção guiada pelo proceder da sabedoria prática (WOODS, 1986, p. 157-159).

A percepção entendida como intuição, voltada aos assuntos práticos, não deve ser compreendida como uma percepção sensitiva, pois não é uma percepção visual, por exemplo, pela qual identificamos um objeto vermelho. Isto é, a percepção necessita dos sentidos, mas o ponto determinante é que a percepção prática não se limita a capacidade cognitiva dos sentidos, uma vez que pressupõe educação e experiência, pelo seu vínculo com as disposições morais. Do mesmo modo, ela não é algo naturalmente dada. Temos naturalmente a capacidade para tal tipo de

¹¹¹ EN VI 11, 1143a 35 – 1143b 5: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσάτων ἐπ' ἀμφοτέρωθεν· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἕνεκα αὐταί. ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

percepção, mas executar uma percepção adequada requer tempo e experiência, pois seria preciso um conteúdo empírico sobre tais assuntos. Em outra passagem, Aristóteles procura distanciar a percepção prática, relacionada com o conhecimento prático, do tipo de percepção dos demais sentidos:

[...] a sabedoria prática se ocupa com o particular imediato, que é objeto não do conhecimento científico mas de percepção – e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual percebemos que o último entre os objetos matemáticos é um triângulo¹¹².

Esta passagem sugere que a percepção dos objetos relacionados com as ações é de um tipo diferenciado, uma vez que, mesmo sendo uma capacidade inata nos seres humanos, como é a percepção sensitiva, requer aprimoramento. Do mesmo modo que a percepção do matemático é possível para todos os seres humanos, apenas necessitando de um tipo específico de treinamento. Assim, teríamos uma espécie de percepção que exige experiência por parte do agente. Tal percepção é possível por meio da intuição, uma vez que esta é a disposição que, com tempo e experiência, percebe o que há de relevante na situação particular, tendo em vista a realização de uma ação.

Uma leitura neste sentido é fornecida por Shiner. O comentador sugere que Aristóteles teria como pressuposto o agente com a disposição da sabedoria prática desenvolvida. Portanto, a percepção ética é a do agente que extrai do particular o conteúdo com implicações gerais, não se tratando de uma percepção limitada a aquilo que a situação particular tem a oferecer. Ou seja, a percepção ética não seria uma percepção particular que forneceria um conhecimento apenas particular, pois ela seria o ponto de partida pelo qual temos a possibilidade de ascender a um conhecimento mais geral e até universal. Portanto, a percepção ética não seria algo natural, mas de um tipo que necessita de desenvolvimento, como as demais virtudes. Do mesmo modo, o agente que possui as virtudes morais e intelectuais desenvolvidas é o mais capaz de realizar uma percepção ética adequada. Neste caso, ao se tratar de uma situação relacionada com o apetite ou o impulso, o temperante seria o mais capacitado para realizar uma percepção adequada nesta situação. Com tal interpretação, Shiner procura distanciar este tipo de percepção

¹¹² EN VI 1142a 26-29: ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἰσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον.

ética de uma inata, como seria a de Moore, uma vez que em Aristóteles a percepção ética requer um desenvolvimento e treinamento, não sendo algo naturalmente dado a qualquer indivíduo (SHINER, 1979, p.81-83).

3.2.2 Virtudes da parte científica da alma

Dentre as virtudes intelectuais, o conhecimento científico e a sabedoria teórica correspondem à parte da alma racional denominada como científica, pois estão relacionados com um tipo de conhecimento cujos princípios são invariáveis. Este tipo de conhecimento não possui relação com as determinações práticas, uma vez que não haveria possibilidade de deliberação sobre as coisas invariáveis.

O conhecimento científico é caracterizado, enquanto virtude intelectual, como um tipo de conhecimento que não pode ser de outro modo, uma vez que seus objetos possuem uma existência necessária. Este tipo de conhecimento é característico das ciências, que não visam coisas particulares, mas antes, buscam conhecimentos universais. O ponto de partida, neste caso, é a indução, pois seria a partir dela que chegamos aos universais: “a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe”¹¹³. Esta virtude intelectual não possui uma função prática, na medida em que pertence ao âmbito das coisas invariáveis, ao passo que a ação humana, assim como os elementos que a constituem, pressupõe um âmbito de variabilidade. Esta variabilidade é o pressuposto para a deliberação que, por sua vez, é um componente fundamental para a ação típica do homem. Neste contexto, a ação humana é constituída por uma escolha deliberada que, enquanto tal, expressaria uma crença sobre o bem ou mesmo sobre a *eudaimonía* (REEVE, 2001, p. 91).

Outro caso de virtude intelectual é a sabedoria teórica. Ela está relacionada com a parte da alma racional denominada como científica. A sabedoria teórica é compreendida como a forma mais elevada de conhecimento. Aristóteles nos diz que: “a sabedoria teórica deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita”¹¹⁴. Este status conferido para ela se deve ao tipo de conhecimento

¹¹³ EN VI 3, 1139b 28-29: ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου.

¹¹⁴ EN VI 7, 1141a 16-17: ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία.

proporcionado por esta virtude intelectual que, no entender de Aristóteles, trata-se de uma combinação entre a intuição e o conhecimento científico sobre as coisas mais sublimes, ou divinas.

Assim, o sábio, em sentido teórico, não apenas conheceria aquilo que decorre dos primeiros princípios, mas também possuiria um conhecimento sobre estes princípios. Contudo, algo peculiar a este tipo de conhecimento são seus objetos, entendidos como o que há de mais elevado na natureza:

[...] há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem: o exemplo mais notável são os corpos de que foram povoados os céus. De quanto se disse resulta claramente que a sabedoria teórica é um conhecimento científico combinado com a intuição daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza¹¹⁵.

Com efeito, Aristóteles procura diferenciar o conhecimento proporcionado pela sabedoria teórica do conhecimento oriundo da sabedoria prática, tanto pelos objetos que cada uma delas possui, quanto pelo objetivo ao qual elas se direcionam. Na sequência desta passagem, Aristóteles aponta Anaxágoras e Tales como exemplos de pessoas dotadas de sabedoria teórica (*EN VI 7, 1141b 4-5*).

A característica peculiar destes filósofos seria o conhecimento das entidades mais belas e divinas, mas também um desconhecimento em relação ao que conta como algo proveitoso para os seres humanos. Sendo, então, a sabedoria teórica um tipo de conhecimento que abrange tanto a intuição quanto o conhecimento científico das coisas mais divinas presentes na natureza, fica evidente seu distanciamento em relação à sabedoria prática, uma vez que esta tem por objeto as coisas variáveis que podem ser alcançadas pela ação humana. Portanto, a sabedoria teórica pode ser entendida como a virtude da parte científica da alma, uma vez que por meio dela tem-se acesso ao conhecimento das coisas mais elevadas dentre aquelas que não admitem variação (REEVE, 2007, p. 201-202).

¹¹⁵ *EN VI 7, 1141a 34-1141b 3*: καὶ γὰρ ἀνθρώπῳ ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει.

3.2.3 Virtudes da parte deliberativa da alma

Entre as virtudes intelectuais, propriamente ditas, relacionadas com a parte deliberativa da alma racional, encontramos a arte e a sabedoria prática, que figuram como as duas virtudes principais. A primeira seria responsável pelas coisas passíveis de produção, a segunda corresponde ao conhecimento envolvido nas ações humanas. Aristóteles assinala que, mesmo pertencendo à esfera das coisas variáveis, trata-se de capacidades racionais distintas: “de sorte que a capacidade racional de agir difere da capacidade racional de produzir”¹¹⁶.

Outro caso de virtudes, encontradas no livro VI, são aquelas indicadas como virtudes intelectuais menores (boa deliberação - εὐβολία, entendimento - σύνεσις, julgamento - γνώμη). Estas não figuram entre as cinco virtudes principais, mas possuem características específicas, que as tornam casos especiais diante das demais virtudes intelectuais. Como destaca Aubenque, o tratamento conferido por Aristóteles parece buscar um esclarecimento sobre estas virtudes menores tendo em vista o significado popular destas noções. O autor sustenta este ponto por meio de uma comparação entre a análise aristotélica e a posição que estas noções ocupavam no pensamento platônico. O destaque para esta divergência é a virtude do entendimento, que no caso platônico é assimilada à noção de ciência (AUBENQUE, 2003, p. 241).

As três virtudes intelectuais menores possuem uma íntima ligação com a sabedoria prática. Isso não se dá apenas por tratarem dos mesmos objetos, mas por serem requisitos de um homem ao qual se atribui sabedoria prática. Porém, elas não são o mesmo que a sabedoria prática, uma vez que podem ser identificadas individualmente nos agentes, sem que eles sejam chamados de sábios nos assuntos práticos.

Para mostra esta relação entre as virtudes intelectuais menores e a sabedoria prática pode-se destacar, inicialmente, a boa deliberação, uma vez que o deliberar bem é uma das características do homem sábio em assuntos práticos. Assim, o indivíduo dotado de boa deliberação apresentaria a excelência no procedimento característico da sabedoria prática. Do mesmo modo, os casos do julgamento e do entendimento podem ser vistos como requisitos de sabedoria prática, mas não são

¹¹⁶ EN VI 4, 1140a 3-5: ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου προικτικῆς ἕξεως.

idênticos a ela, uma vez que uma pessoa de bom julgamento não é necessariamente um sábio nos assuntos práticos. O mesmo pode ser dito de uma pessoa de bom entendimento, já que a compreensão adequada de algo a ser feito é um pressuposto da sabedoria prática, sem que toda e qualquer pessoa que tenha uma compreensão adequada de algo a ser feito seja um agente sábio. Portanto, a sabedoria prática abrange estas virtudes, sem que a identificação de uma delas implique na posse de sabedoria prática.

A boa deliberação é vista como uma qualidade racional, por meio da qual um agente encontra os meios corretos para a realização de um fim. Do mesmo modo, ela representa a correção destes meios. Assim, a boa deliberação também é uma capacidade de garantir a retidão daquilo que conduz ao fim. Seu vínculo com a sabedoria prática é próximo, pois a boa deliberação figura como característica de pessoas que encontram meios adequados para um fim bom: “ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de correção que constitui a excelência da deliberação, pois é aquela que tende a alcançar um bem”¹¹⁷. Neste caso, a boa deliberação tem relação com fins bons, não se tratando de uma capacidade vinculada com qualquer tipo de fim. O comprometimento desta excelência é para com a qualidade moral dos meios adotados, uma vez que estes devem ser condizentes com a qualidade moral dos fins. No entanto, a sabedoria prática seria a apreensão verdadeira destes fins. Assim, enquanto componente da sabedoria prática, a boa deliberação é indicativo de um procedimento de justificação, ou adequação entre o fim e os elementos que conduzem a sua realização. Enquanto procedimento de justificação e adequação, a boa deliberação pode ser vista de dois modos, como apresenta Aristóteles:

[...] é possível ter deliberado bem, quer no sentido absoluto [sem qualificação], quer com referência a um fim particular [fim limitado]. A excelência da deliberação no sentido absoluto é aquela que corretamente promove o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é a que corretamente promove um fim particular¹¹⁸.

Neste sentido, a excelência no procedimento deliberativo (boa deliberação) possui a função de justificar e adequar os elementos que conduzem ao fim em

¹¹⁷ EN VI 9, 1142b 20-22: δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι· ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική.

¹¹⁸ EN VI 9, 1142b 28-31: ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἡ μὲν δὴ ἀπλῶς ἡ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τὶς δὲ ἡ πρὸς τι τέλος.

sentido absoluto (ou sem qualificação), como também possui a função de justificar os elementos constituintes de fins particulares. Os fins particulares seriam aqueles relacionados com atividades particulares, como seria a deliberação em função de uma escolha sobre, por exemplo, participar de atividades filantrópicas. Neste caso, a boa deliberação é aquela que viabiliza a participação de modo correto e eficiente nestas atividades, por exemplo, sem comprometer o tempo do agente em demasia, como também possibilitando uma participação adequada. No entanto, a boa deliberação relacionada com o fim absoluto, ou sem qualificação, seria aquela que organiza as atividades particulares, tendo em vista a promoção daquilo que temos estabelecido como fim no sentido último, ou seja, uma boa deliberação no sentido absoluto é aquela que tem em vista a adequação das atividades particulares à promoção da *eudaimonía*. Aristóteles não se expressa neste sentido, mas parece plausível sustentar que o fim absoluto, de uma boa deliberação também em sentido absoluto, seja o fim último estabelecido ao projeto ético.

Assim, a abrangência da boa deliberação é similar à abrangência da sabedoria prática, mesmo que está não possua autonomia na determinação dos fins, pois possui papel decisivo no vasto campo que cobre a justificação das atividades humanas. Com efeito, a sabedoria prática e a boa deliberação possuem um vínculo estreito. A primeira é caracterizada como uma disposição intelectual que trata dos assuntos humanos, cujo proceder é deliberativo; a segunda é caracterizada como a excelência no procedimento deliberativo. Deste modo, o sábio em assuntos práticos é aquele que realiza deliberações de maneira excelente, como sugere Zingano, em oposição ao sábio em sentido teórico, cujas demonstrações são excelentes (ZINGANO, 2007, p. 280-281). Portanto, a boa deliberação é uma excelência no que diz respeito à justificação dos elementos que constituem e contribuem à realização de fins, ou mesmo do fim sem qualificações.

Por sua vez, o entendimento não possui uma relação tão estreita com a sabedoria prática, como o é no caso da boa deliberação. Contudo, ele é uma característica do agente dotado de sabedoria prática. O papel do entendimento consistiria em uma compreensão sobre os assuntos com os quais a sabedoria prática se relaciona. No entanto, o entendimento não possui um comprometimento com o conteúdo moral, sendo sua função epistêmica na medida em que se trata de uma capacidade de julgar:

[...] o entendimento nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvida e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática; mas entendimento e sabedoria prática não são a mesma coisa. Esta última é prescritiva, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; o entendimento, pelo contrário, limita-se a julgar¹¹⁹.

Neste sentido, o que marca a diferença entre a sabedoria prática e o entendimento é o vínculo da primeira com as qualidades morais dos assuntos humanos. Enquanto o entendimento possui uma função apenas epistêmica, de esclarecer questões relacionadas com os assuntos passíveis de deliberação, a sabedoria prática exerce uma função prescritiva, ao determinar os objetivos a serem alcançados por meio de ações. Portanto, o entendimento pode ser visto como uma característica de um agente ao qual se atribui sabedoria prática, mas não pode ser confundido com a própria sabedoria prática, na medida em que esta está comprometida com fins a serem realizados, considerando que estes são os fins perseguidos pelas pessoas virtuosas. Assim, o entendimento figura como uma capacidade que possibilita identificar o que há de virtuoso em um determinado caso, mas cabe à sabedoria prática definir que o virtuoso é o que deve ser feito, por ser exatamente o que há de virtuoso no caso determinado.

A última das virtudes intelectuais menores é o julgamento. Diferentemente do entendimento, esta virtude, assim como a boa deliberação, possui vínculo com elementos morais. Aristóteles apresenta a virtude do julgamento como uma característica das pessoas que são ditas bons juizes. Neste caso, o homem de bom julgamento é identificado com a pessoa equitativa, pois o tipo de julgamento que corresponde a esta virtude é a correta discriminação do equitativo:

O que se chama julgamento, e pela qual se diz que os homens são juizes e que possuem julgamento é a reta discriminação do equitativo. Um sinal disso o fato de dizermos que o equânime é acima de tudo um homem de julgamento, e de identificarmos a equidade com o julgamento excelente a respeito de certos fatos. E este julgamento é aquele que discrimina corretamente o que é equitativo, sendo o julgamento correto aquele que julga com verdade¹²⁰.

¹¹⁹ EN VI 1143a 4-10: οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἢ σύνεσις ἐστὶν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὅτουσιν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσαίτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσεως ἐστὶν, οὐκ ἐστὶν δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν· ἢ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

¹²⁰ EN VI 11, 1143a 19-24: Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαμέν γνώμην, ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φαμέν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικῆς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. ἢ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ

A característica principal do julgamento é sua aproximação com a equidade, que figura como uma alternativa para a universalidade da lei (*EN V 1137b 25-27*), o que também insere a virtude do julgamento no âmbito dos assuntos humanos. Portanto, como destaca Aubenque, o julgamento, tendo em vista esta aproximação com o equitativo, é uma alternativa a racionalidade rígida, como seria o caso da racionalidade científica. Deste modo, o julgamento possibilitaria a perspectiva da razoabilidade, uma vez que no âmbito das ações humanas a universalidade e rigidez não são completamente adequadas. Assim, o homem de julgamento não seria diferente do homem de sabedoria prática, na medida em que este opera com uma razão mais razoável do que racional. Isso insere uma alternativa humana à imutabilidade do conhecimento proveniente das realidades divinas, típica do conhecimento científico, como entende Aristóteles. Deste modo, a virtude do julgamento, em sua aproximação com a equidade, é a expressão de uma falibilidade da universalização ética ou legal, mas que mesmo assim não abre mão de uma solução racional ou razoável para os problemas éticos (AUBENQUE, 2003, p. 241-243). Como salienta Aristóteles, estas questões estão relacionadas com os particulares, e tais assuntos são aqueles com os quais a sabedoria prática opera (*EN VI 11, 1143a 29-31*). O que cabe ressaltar é a abrangência operacional da virtude intelectual entendida como sabedoria prática, que se apresenta como a disposição racional voltada aos problemas que envolvem a agência humana.

A arte é entendida como uma virtude intelectual referente à capacidade de artificializar a natureza, ou produzir objetos. Aristóteles procura ressaltar que não se trata de uma capacidade referente à produção das coisas que ocorrem naturalmente:

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem

τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθῆ· ὀρθῆ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς. A tradução do termo γνώμη apresenta variação entre as traduções. Crisp traduz o termo como discernimento, o mesmo se encontra na tradução para língua portuguesa de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Irwin traduz por consideração. Neste caso, opto por julgamento, como o faz Aubenque (2003), que é próximo do significado encontrado no dicionário de Isidro Pereira, no qual o termo corresponde a juízo.

com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas)¹²¹.

Aqui temos uma limitação no campo de atuação da arte, pois tanto coisas com causas naturais, quanto coisas com causas necessárias estão excluídas de sua esfera de abrangência. Este tipo de limitação insere esta virtude intelectual na especificidade das atividades humanas. Do mesmo modo, estas são limitações semelhantes às encontradas na atividade deliberativa, uma vez que este mesmo tipo de causalidade está excluída de tal procedimento. Isso acentua a inserção da arte sobre o domínio das coisas variáveis, no qual o ser humano encontra poder de atuação.

No entanto, cabe notar que a deliberação no campo produtivo tem um objetivo diferente, já que, aqui, o que se procura é a produção de objetos, não a realização de ações. Mesmo assim, estas atividades contam com as mesmas limitações epistemológicas e ontológicas, uma vez que comportam obscuridade quanto aos seus resultados (*EN III 4, 1112b 1-13*). Ainda, ação e produção fundam-se na noção de necessidade hipotética, sobre a qual a atividade humana é possível. Como é sugerido por May, na dimensão deste tipo de necessidade se encontra a possibilidade de que as coisas sejam realizadas independentemente de uma determinação causal anterior. Assim, a necessidade hipotética é uma característica da esfera que comporta as coisas variáveis, uma vez que é neste âmbito de causalidade que as coisas podem ser de diferentes modos. Com efeito, haveria deliberação na atividade produtiva, com o objetivo específico de encontrar os meios para a produção de algo. Este tipo de deliberação é estratégica, pois teria como critério de correção a eficiência do plano adotado (MAY, 2010, p. 22-24).

A sabedoria prática é a outra virtude intelectual relacionada com os assuntos humanos. Aristóteles procura esclarecer este tipo de virtude apontando para as características de uma pessoa a qual é atribuída a sabedoria prática. Neste sentido, a principal característica de um agente dotado de sabedoria prática é o deliberar bem sobre aquilo que constitui ou contribui para a vida boa de um modo geral, não apenas em função de um âmbito particular:

¹²¹ *EN VI 4, 1140a 10-16*: ἔστι δὲ τέχνη πάσα περὶ γένεσις καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν.

Julga-se que é característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral¹²².

Portanto, sendo a característica predominante, de um agente dotado de sabedoria prática, a capacidade de deliberar sobre os elementos que constituem uma vida boa de um modo geral, a sabedoria prática se encontra na mesma situação de limitação conferida ao procedimento deliberativo. Esta limitação epistemológica é oriunda de características ontológicas, uma vez que são seus objetos que comportam uma variação a ponto de não permitir um procedimento como o das demais virtudes da parte científica da alma. A sabedoria e a arte são as virtudes intelectuais da parte deliberativa da alma e, assim, ambas possuem um procedimento deliberativo. Mas enquanto o artista realiza uma deliberação em função da produção de algo, o sábio, em sentido prático, realiza uma deliberação tendo em vista a realização de ações. Estas, por sua vez, estariam direcionadas para um fim atribuído ao ser humano, que vem a ser a *eudaimonía*.

Aristóteles não cita a *eudaimonía* como o fim que orienta a sabedoria prática, mas é uma leitura plausível, uma vez que a orientação de um procedimento deliberativo pode ser entendida deste modo. Irwin sugere que a deliberação e a escolha deliberada, realizadas em casos particulares, possuem uma orientação para o bem final (*eudaimonía*), pois, segundo ele, esta seria uma característica do agente virtuoso que planeja racionalmente seus objetivos tendo em vista o fim último (IRWIN, 1975, p. 569-571). Neste sentido, Reeve também aponta para a orientação que o sábio em assuntos práticos possui, uma vez que ele procuraria, nos diferentes tipos de circunstâncias, realizar deliberações tendo em vista a promoção da *eudaimonía*. Assim, suas escolhas deliberadas em circunstâncias específicas teriam tal orientação, procurando as ações mais eficientes para que a *eudaimonía* possa ser efetivada (REEVE, 2001, p. 97-98).

¹²² EN VI 5, 1140a 25-28: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

3.2.4 Características normativas da sabedoria prática

Antes de apresentar as características normativas da sabedoria prática é preciso abordar o método conferido ao domínio da própria filosofia prática, ou da ciência política, como compreendida por Aristóteles. Neste caso, o método já nos fornece indicativos de como a sabedoria prática pode exercer uma função normativa na elaboração de juízos morais. A primeira vista, o método dos conhecimentos práticos pode ser entendido como uma inviabilização de qualquer pretensão normativa. Isso se deve ao caráter inexato no qual Aristóteles insere o conhecimento voltado aos assuntos humanos.

As considerações sobre o método da filosofia prática podem ser encontradas em *EN I 3*. Neste ponto, Aristóteles procura destacar que as investigações no âmbito prático não podem pretender uma exatidão como em outros tipos de conhecimento. O principal motivo para isso seriam as características dos objetos com os quais o conhecimento prático se relaciona, já que estes não comportariam um tratamento logicamente rigoroso. Assim, o que podemos esperar, neste âmbito de conhecimento, é um tipo de exatidão que dê conta das questões envolvidas:

[...] não se deve exigir a exatidão em todos os tipos de argumentos, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes. As ações belas e justas, que a ciência política examina, admitem diferença e variação, a ponto que se pode considerá-las como repousando apenas em convenção, e não sobre a natureza. Os bens variam da mesma forma, porque eles podem resultar em dano para muitas pessoas; já aconteceu que algumas pessoas foram destruídas pela sua riqueza, outras pela sua coragem ¹²³.

Esta passagem pode sugerir que o conteúdo tratado no conhecimento prático tem uma base convencional, o que inviabilizaria uma pretensão normativa. Na medida em que não seria possível o estabelecimento de princípios para a prescrição de ações. Assim, a primeira tarefa para encontrarmos características normativas para a sabedoria prática, repousa no modo como esta passagem é interpretada.

¹²³ *EN I 3*, 1094b 12-19: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινὰ πλάνην ἔχει καὶ τάγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν. ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν.

Portanto, pretendo sustentar que a origem desta diferença e variação repousa nas próprias características objetivas deste conteúdo. Neste caso, as coisas belas e justas são tomadas como bens, na medida em que são compreendidas como bens sem qualificação.

Ou seja, quando tomamos a beleza e a justiça em si mesmas, podemos afirmar que são sempre bens, mas na medida em que inserimos qualificações, estas não serão sempre benéficas. As qualificações oportunizam a caracterização circunstancial para esses bens, de modo que a variação não será fruto de uma origem convencional subjetiva, mas das características objetivas que estes bens assumem ao serem qualificados. Assim, Aristóteles não estaria afirmando que a riqueza e a coragem não são bens, mas apenas que não são bens para todo e qualquer indivíduo, isto é, sem levar em consideração as qualificações do contexto no qual o indivíduo está inserido. Estes são bens externos, para os quais Aristóteles admite a boa ou a má sorte, “[...] e que tomados sem qualificação são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada”¹²⁴. Como sustenta Irwin, Aristóteles estaria recusando generalizações irrestritas, de que, por exemplo, a coragem e a riqueza possam ser prescritas universalmente como bens, sendo apenas a virtude irrestritamente boa (IRWIN, 1996, p. 34).

Neste sentido, o tipo de verdade, para o qual Aristóteles faz referência, é expressa de modo delineado (τύπω) e no mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) (EN I 3, 1094b 20-21). Zingano sustenta que, a apresentação da verdade nestes termos, se deve pelo fato de que é racional ser assim. Não se trataria de uma pretensão de inviabilizar a elaboração de normas, mas, antes, que as decisões particulares exigiriam um tipo específico de regras. Neste caso, as regras e normas não seriam uma questão de frequentemente isso em detrimento daquilo, mas racionalmente isto, pois a razão é natural ao homem (ZINGANO, 2007, p.123-125). Portanto, uma norma prática possuiria as características de generalizações usuais que, mesmo admitindo exceções, apontam para o que é racionalmente adequado.

Por sua vez, Irwin apresenta uma interpretação das generalizações usuais como aquilo que é natural ou normal, indicando a condição para a realização de algo que não ocorre sempre da mesma maneira, mas na maior parte das vezes. O que possibilitaria identificar uma pretensão de cientificidade para as generalizações

¹²⁴ EN V 1, 1129b 3-4: ἃ ἐστὶ μὲν ἀπλῶς ἀεὶ ἀγαθὰ, τινὲ δ' οὐκ ἀεὶ.

usuais, mesmo que certas pessoas e determinadas circunstâncias sejam exceções para a generalização que, em função disso, é usual (IRWIN, 1996, p. 41-44). Esta pretensão de um tipo específico de cientificidade parece plausível no âmbito aristotélico, na medida em que a ciência seria incompatível com a raridade ou o acidente, não com o tipo de ocorrência registrada no mais das vezes¹²⁵. Assim, esta noção (no mais das vezes), como destaca Zingano, pode ser expressa da seguinte maneira: um grande número (frequentemente ou normalmente) de As são B, que por sua vez, opõem-se à afirmação de que todos (sempre) os As são B (ZINGANO, 2007, p. 115).

Assim, as generalizações usuais podem ser vistas como um tipo de regularidade natural (racional) ou normal de ocorrências, uma vez que apontam para casos nos quais 'As' são no mais das vezes 'B', mesmo que em alguns casos 'As' sejam '~B'. Deste modo, como argumenta Irwin, as generalizações usuais possuiriam uma função prescritiva, na medida em que indicariam a impossibilidade de aceitarmos bens irrestritamente, sem qualificação. Ainda, este tipo de generalização poderia se tornar exata, na medida em que a elas fossem incorporadas todas as exceções e qualificações necessárias (IRWIN, 1996, 49-51).

Com efeito, as generalizações usuais parecem ser compatíveis com o proceder deliberativo da sabedoria prática, que ocorre em função da incerteza em relação à particularidade das ações. Uma vez que estas normas não apresentam uma determinação universalmente das circunstâncias, pois cabe ao agente realizar as qualificações adequadas para a aplicação das normas, sendo que estas qualificações devem ser realizadas em função dos casos particulares.

Aristóteles apresenta alguns casos de generalizações, em que é possível perceber a viabilidade de exceções: “[...] nós devemos no mais das vezes devolver o benefício antes de favorecer os amigos, como também devemos pagar um empréstimo a um credor em vez de emprestar a um amigo”¹²⁶. Aqui, a possibilidade de exceção vincula-se às qualificações inseridas na particularidade. Por exemplo, no mais das vezes devemos pagar um empréstimo ao invés de emprestar dinheiro, mas se a situação for uma em que o empréstimo se destinaria a um tratamento médico,

¹²⁵ “Fica esclarecido, por hora, que não existe ciência do acidente. Toda ciência refere-se ao que é sempre ou na maioria das vezes [...]” (*Met.* E 2, 1027 a 20-21: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

¹²⁶ *EN IX 2, 1164b 31-33*: [...] τὰς μὲν εὐεργεσίας ἀνταποδοτέον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον ἢ χαριστέον ἑταίροις, ὡσπερ καὶ δάνειον ᾧ ὀφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον ἢ ἑταίρω δοτέον.

parece razoável emprestar ao amigo. Portanto, as generalizações não parecem ser incompatíveis com uma deliberação tendo em vista a qualificação e especificação do caso particular. As generalizações nos ofereceriam parâmetros gerais pelos quais as ações devem ser realizadas, mas que comportam exceções, na medida em que os casos particulares podem apresentar características não previstas ou compreendidas pelas normas.

No entanto, há outros casos, na *EN II 6*, de normas que não possibilitam a deliberação e, neste caso, podem ser vistas como universalizações. Aristóteles cita algumas ações e emoções cujo próprio nome implicaria censura. Estes tipos de ações e emoções não estariam abertas às considerações deliberativas, uma vez que a censura resulta das próprias qualificações presentes nestes tipos de condutas e sentimentos: “mas nem todas ações e emoções admitem uma mediedade, pois algumas têm nomes que já em si mesmos implicam maldade [...]”¹²⁷. Neste tipo de norma, a característica oferecida pelas circunstâncias não possibilita alternativas para agir de modo diferente, já que não há recurso para justificação, pois estes são casos suficientemente qualificados. Os exemplos de ações, apresentadas na *EN*, são: o adultério, o assassinato e o roubo (*EN II 1107a 10-11*). Isso pode sugerir que Aristóteles não estaria pensando a ação como algo determinado unicamente pela situação particular. Contudo, tais restrições universais são casos escassos na *EN* que, mesmo assim, não podem ser negligenciados. Neste sentido, Zingano sugere que, mesmo contando como proibições negativas, estes elementos podem demarcar limites para a esfera moral. Com efeito, estas restrições forneceriam o conteúdo daquilo que conta como a moralidade em contextos sociais específicos (ZINGANO, 2012, p. 249-250).

Outra característica normativa da sabedoria prática pode ser identificada ao considerar o exemplo que Aristóteles fornece de um agente sábio nos assuntos práticos que, neste caso, é Péricles (*EN VI 5*, 1140b 5-8). Este é visto como uma pessoa que considerava adequadamente o que era bom para si mesmo, não apenas individualmente, mas também para as demais pessoas. Aqui, se destaca o fato de que a sabedoria prática não é apenas uma capacidade de obter fins individualmente, mas um tipo de conhecimento que considera a situação humana de um ponto de vista geral: “a sabedoria prática deve ser uma capacidade verdadeira e racional de

¹²⁷ *EN II 6*, 1107a 8-10: οὐ πάντα δ' ἐπιδέχεται πράξεις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος [...].

agir com respeito aos bens humanos”¹²⁸. Aqui é possível perceber uma função normativa que a sabedoria prática possui, já que ela não opera tendo em vista o proveito individual e subjetivo, mas considerando aquilo que venha a promover o bem ao ser humano nas circunstâncias em que uma ação deve ser realizada. Pois tal promoção não é indiferente ao que se considera como uma finalidade de todos os seres humanos.

Se considerarmos a *eudaimonía* como a finalidade determinada para os seres humanos, será preciso entendê-la como o fundamento a partir do qual as práticas humanas são justificadas e legitimadas. Assim, esta característica normativa da sabedoria prática é acompanhada de um fundacionalismo. Para May, tal fundamento estaria baseado em uma noção de função do ser humano, na medida em que a correta realização desta função promoveria a *eudaimonía*. Neste caso, a função humana é entendida como algo naturalmente determinado (MAY, 2010, p. 38-40). Williams também aponta um fundacionalismo neste aspecto, uma vez que teríamos um funcionalismo reivindicado para a natureza humana. Portanto, a função humana está baseada em uma teleologia metafísica que sustentaria uma finalidade para toda e qualquer pessoa. Assim, a *eudaimonía* contaria como o fundamento pelo qual a vida ética é justificada (WILLIAMS, 1985, p. 43-44).

Indiferente às características fundacionalistas, a sabedoria prática nos oferece um modelo de racionalidade diferenciado, pois Aristóteles, ao longo do livro VI da *EN*, procura distinguir este tipo de virtude intelectual das demais, na medida em que ela está inserida em um âmbito de variação e imprevisibilidade. Assim, o que se destaca é o modo de proceder deste tipo de racionalidade, não o fim a partir do qual ela se orienta. Mesmo que a *eudaimonía* seja compreendida como um fim determinado, ela é considerada uma atividade da alma: “por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma”¹²⁹. Neste caso, a característica fundacionalista que permanece é baseada nos pressupostos funcionalistas, no entanto a *eudaimonía* não pode ser entendida como um objeto a ser alcançado, uma vez que, enquanto objetivo, ela pode representar o próprio modo de proceder da atividade da alma em questão.

¹²⁸ *EN* VI 5, 1140b 20-21: ὡστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν.

¹²⁹ *EN* I 13, 1102a 9-10: ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.

Aristóteles ressalta que a sabedoria prática versa sobre os assuntos humanos, ainda, que “a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos”¹³⁰. E, estes são aqueles sujeitos à deliberação (*EN VI 7, 1141b 8-9*). Portanto, o fundamental na caracterização da sabedoria prática é o seu modo de proceder (deliberativo) e seus objetos (assuntos humanos e objetos variáveis). Enquanto uma atividade da alma, o proceder deliberativo, característico de um agente dotado de sabedoria prática, pode representar o recuso humano diante de um mundo contingente que, mesmo assim, exige uma atividade humana compatível.

Neste sentido, outra característica da sabedoria prática é sua relação epistêmica com a percepção. Todavia, o que se constata é que não se trata de qualquer tipo de percepção, mas de um tipo identificado com a intuição e, portanto, está conectada a uma capacidade cognitiva relacionada tanto com a educação, quanto com a habituação do caráter. Assim, esta relação entre sabedoria prática e percepção não é no sentido normativo, pois não seria a percepção que indica a ação que deve ser realizada. A função da percepção, aqui, diz respeito a um papel cognitivo, pois fornece um conhecimento necessário dos particulares imediatos, que não são objetos de deliberação. Como destaca Aristóteles: “também não são objeto de deliberação os singulares; por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como deve, pois são do domínio da percepção”¹³¹. Com efeito, a percepção não possui uma função normativa, pois mesmo nos casos particulares, que exigem uma investigação deliberativa, a disposição intelectual envolvida é a sabedoria prática. Esta, por sua vez, faz uso do conhecimento particular fornecido pela disposição intelectual da intuição, já que, neste caso, ela atua como um tipo de percepção prática.

Ao considerarmos as características normativas da sabedoria prática fica constatado que a ética aristotélica não pode ser adequadamente rotulada de universalista, como também não pode ser caracterizada tão somente como particularista. Isso pelo fato de encontrarmos tanto elementos universalistas, mesmo que escassos, quanto elementos particularistas, contando como a principal reivindicação para o agir moral. Nota-se que há um privilégio, no que se refere à realização do ato moral, ao conteúdo particular, mas isso não é suficiente para negar

¹³⁰ *EN VI 13, 1144b 27-28*: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν.

¹³¹ *EN III 3, 1112b 34 – 1113a 2*: οὐδὲ δὴ τὰ καθ’ ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

um papel normativo para as generalizações usuais, assim como para o conteúdo universal que circunscreve a esfera moral. O que fica evidente é engenhosidade do pensamento aristotélico, por perceber que a moral pode fazer uso dos mais diversos recursos visando o estabelecimento de tipos específicos de ações.

Considerações finais

Neste momento final da dissertação, quero ressaltar dois pontos que parecem demonstrar o valor teórico da ética aristotélica para o debate contemporâneo em filosofia moral. O primeiro ponto refere-se às características normativas, pelas quais seria possível destacar tanto uma preocupação em apresentar normas para estabelecer as ações corretas, quanto o papel conferido para a esfera desiderativa, no que se refere ao engajamento motivacional dos agentes. Isso se evidencia pelas características da sabedoria prática, que não procura suprimir os elementos emotivos, mas inseri-los dentro em uma perspectiva coerente com os preceitos racionais. O segundo ponto diz respeito à contribuição da noção de deliberação, que parece oportunizar um meio pelo qual os indivíduos podem encontrar razões pessoais (internas) para a realização de ações morais, garantindo, ainda, uma objetividade para o que conta como justificção à realização de uma ação. Estes dois pontos encontram convergência no que tange ao papel do juízo moral, pois os pressupostos normativos e o procedimento deliberativo são componentes que se encontram na elaboração de uma decisão prática.

Neste sentido, tendo em vista o modo como Aristóteles procura estruturar uma ação moral, por meio de desejos e elementos racionais, não parece adequado posicionar o juízo moral como expressão de somente crenças, ou somente desejos. Racionalidade e desejos não estão em uma perfeita harmonia, pois temos a possibilidade de conflito entre estas duas esferas, mas o juízo moral se constitui em uma espécie de harmonia, ou coerência, na qual o que é desejado pode ser racionalmente justificado. Assim, os desejos não são vistos como uma força irresistível, dominando todas as possibilidades de determinação das ações humanas. No entanto, a ação também não é completamente racional, uma vez que Aristóteles parece assinalar para a necessidade de o indivíduo estar efetivamente motivado para agir. Esta motivação seria possível na medida em que os desejos individuais convergem para aquilo que pode ser racionalmente aceito. Contudo, Aristóteles dá preferência para coisas que a razão pode justificar, pois não se trata

de legitimizar qualquer espécie de desejo, mas tão somente aqueles característicos de uma pessoa virtuosa. Deste modo, a sabedoria prática não é um tipo de racionalidade instrumental a serviço dos desejos, antes é o que delimita o campo específico da moralidade, sem negligenciar a importância dos elementos que motivam e movem os homens para as ações.

No campo específico da normatividade moral, considerando o tipo de racionalidade proposta por Aristóteles, é possível reconhecer duas vias pelas quais a ação pode ser determinada e delimitada. Uma primeira via seria circunscrita pelas considerações universais, as quais inviabilizam a deliberação individual. Neste caso, o tipo de justificação encontrada é externa, uma vez não haveria a possibilidade de exceções diante das situações particulares. Aqui temos uma limitação sobre as possibilidades de ação, pois tais limitações são impostas do exterior, obstruindo qualquer deliberação individual. O exemplo do adultério é relevante para mostrar como os as restrições universais atuam. Ao ser tomado com uma prática errada ou vil em si mesma, uma ação tendo em vista o adultério não encontra meios de justificação. Neste caso, o princípio que estabelece o adultério como vil é indiferente às razões que o agente pode oferecer para tal prática, ou seja, a restrição ao adultério não provém de uma deliberação individual, mas demarca um tipo de conteúdo expresso por um âmbito de moralidade. Portanto, este conteúdo da moralidade é fornecido pela sociedade na qual o agente está inserido, atuando como um tipo de limite para as possibilidades de ação. Transgredir este limite é incorrer em uma ação que será socialmente vista como errada. Neste sentido, é interessante evidenciar que a sabedoria prática é caracterizada por um tipo de conhecimento sobre o que é bom para os homens de um modo geral, não sendo restrita à busca do que é bom em uma perspectiva unicamente individual. Com efeito, o conteúdo universal é indiferente aos desejos e deliberações individuais, exigindo que o indivíduo não transgrida limites externos as suas próprias pretensões.

No entanto, as generalizações usuais parecem oferecer um caso híbrido, pois tanto são normas exteriores aos indivíduos, como também permitem um procedimento interno de justificação, na medida em que podem ser revistas à luz das considerações de uma situação particular. O que temos, neste caso, são normas externas, mas que podem ser revistas por meio de um procedimento deliberativo e reflexivo. As generalizações apontam para casos em que a ação correta se dá geralmente de um modo determinado, mas que não podem ser

universalizadas, na medida em que as exceções podem existir. Neste caso, as exceções podem ser provenientes tanto da particularidade em que a ação se insere, quanto das características dos indivíduos envolvidos. Este tipo de norma oferece uma alternativa interessante diante de normas estritamente universais, uma vez que fornece um modo de prescrever ações atentando para a multiplicidade das situações, como também atenta para a pluralidade de justificações.

No entanto, isso não sugere que as normas possam ser distorcidas de acordo com o interesse individual, pois a exceção exige uma justificação, ou seja, a exceção é permitida quanto ela pode ser justificada por argumentos que a tornem legítima, como, por exemplo, o caso da mentira. Na ética kantiana a mentira é inviabilizada de modo universal, sendo uma regra indiferente às características de uma situação particular. No entanto, se for possível compreender o proceder veraz como algo válido no mais das vezes, poderíamos vislumbrar um caso em que seria legítimo mentir para garantir a integridade física de uma pessoa. Considerando uma situação política de ditadura, como foi a militar no Brasil, por exemplo, seria legítimo mentir para um agente da polícia militar a fim de garantir que o meu vizinho não fosse preso, e possivelmente torturado? Neste caso, a decisão depende de uma caracterização da situação específica, o que forneceria uma justificação para a tomada de posição: se meu vizinho fosse um simples simpatizante do comunismo, pareceria legítimo mentir sobre suas tendências políticas; mas se ele fosse adepto de práticas terroristas, implicando no dano às outras pessoas, talvez não fosse legítimo faltar com a verdade, pois isso poderia implicar em um mal para outras pessoas, e o meu vizinho, se fosse um terrorista, deveria ser responsável pelos seus atos.

Neste sentido, a sabedoria prática é caracterizada por um proceder deliberativo que visa à justificação para as ações, ou seja, a sabedoria prática fornece as razões para tornar uma ação legítima. Mesmo que, na ética aristotélica, o estabelecimento dos fins não seja algo completamente racional, a sabedoria prática pode ser caracterizada como meio de justificação, pois aquilo que contribui para a realização de um fim deve ser justificado em acordo com a qualidade deste fim. No entanto, o modo de estabelecer fins (objetivos) não parece ser um ponto fraco, mas antes uma vantagem do modelo ético aristotélico, já que garantiria a presença dos elementos de motivação individuais. Diante disso, tanto as considerações universais quanto as normas generalizantes usuais têm um papel a exercer, visto que a virtude

moral será formada por ações em um determinado sentido, sendo que por meio destas características normativas o indivíduo tem a possibilidade de agir adequadamente para constituir um hábito virtuoso. Neste caso, as características normativas não serão estranhas às virtudes, mas coerente com elas. Embora possamos identificar um tipo de normatividade para as ações, as questões serão resolvidas nos momentos particulares, nos quais os indivíduos tomam uma decisão, de modo que a particularidade é fundamental para que uma ação moral venha a ser realizada. Mesmo que tenhamos princípios morais, acatá-los ou não, será algo decidido pelo indivíduo e, para tanto, a teoria aristotélica apresenta a vantagem de inserir um procedimento de deliberação, realizado pelo agente, que é concluído por uma escolha.

O momento particular é marcado pela deliberação e escolha deliberada. No procedimento deliberativo o indivíduo leva em consideração tanto os elementos factuais quanto os elementos valorativos, a fim de caracterizar adequadamente a particularidade. A decisão correta não será uma questão puramente descritiva, nem somente prescritiva, mas, antes, será uma questão de adequação entre estas duas esferas. Em uma deliberação o agente realiza qualificações, tanto de crenças, quanto de desejos, a fim de que a decisão seja adequada para as características do agente, como também para a situação concreta em que sua ação será realizada. No momento em que as qualificações são estabelecidas, o indivíduo terá a possibilidade de escolher entre alternativas, mas também justificar sua escolha.

Assim, para as éticas que procuram determinar a ação correta por meio de virtudes, sejam traços de caráter ou traços de ações, são fundamentais as noções de deliberação e escolha, uma vez que não há recursos para determinar todas e quaisquer ações possíveis de modo prévio, e as situações podem apresentar novidades. Neste modelo ético, o agente tem um papel central, pois nos casos de dilemas morais, não será uma regra ou um princípio que irá determinar a ação correta, mas uma escolha do agente, baseada em uma deliberação sobre tudo que envolve o caso no qual ele se encontra. Por exemplo, em um dilema como o *trolley problem*, apresentado por Philippa Foot (2002, p. 23), no qual um condutor de um bonde descontrolado precisa tomar uma decisão entre atropelar cinco trabalhadores que estão na linha de trem, ou atropelar uma pessoa que está em outra linha, isso com o acionamento de um mecanismo que muda a rota do bonde. A resposta utilitarista seria a de salvar cinco pessoas (a maioria), mas tal resposta pode não ser

adequada quando o número dos envolvidos é ampliado. Digamos que os números envolvidos sejam um milhão, de um lado, e cinco milhões, de outro. Seria justificável sacrificar um milhão de pessoas para o benefício de cinco milhões? A regra de benefício da maioria parece ter suas limitações, uma vez que ela não elimina o dano, mas procura minimizá-lo e, neste caso, sua aplicação resulta em danos consideráveis. O exemplo de Philippa Foot mostra que alguns dilemas morais não possuem uma resposta simples, que seria fornecida por regras ou princípios, pois tendo em vista as características da situação, o indivíduo é que toma uma decisão, e talvez não possa recorrer ao princípio, ou regra, para se eximir da responsabilidade de sua escolha.

Portanto, na ética das virtudes, parece ser de grande valia tomar o juízo moral enquanto deliberação e escolha. Mas, aqui, não se trata de superar a dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor, tão somente indicar que ela não parece adequada para os assuntos morais. Com efeito, ao aceitar esta possibilidade de juízo moral estaríamos evitando uma dicotomia que, por si mesma, não auxilia os agentes reais na resolução de dilemas, pois um dilema moral concreto não se resolve com uma análise, mas com uma tomada de posição. Ao compreender o juízo moral como uma questão de deliberação e escolha, temos duas vantagens: uma, ao permitir a consideração de crenças e desejos; outra, ao garantir as características de intencionalidade para o juízo proferido.

Uma dificuldade para as teorias normativas é a conciliação entre as razões internas e as razões externas para justificar uma ação. Williams sugere que as razões internas serão garantidas no momento em que o agente possui motivos que o motivam para uma determinada ação. Assim, o erro nas razões internas seria uma questão de crenças falsas, estas se constituem pela não correspondência entre os elementos motivacionais subjetivos e os objetos ou objetivos aos quais elas se referem. Neste caso, ter uma razão interna é ter elementos motivacionais subjetivos para realizar uma determinada ação, se os elementos objetivos não correspondem ao que o indivíduo crê que eles são, poderíamos dizer que sua razão interna para o ato é falsa. Mas se esta correspondência se mostra verdadeira, afirma-se que o indivíduo possui razões internas para uma ação. Por sua vez, uma razão externa seria a existência de uma razão para realizar determinado ato, sem que esta razão corresponda a um elemento motivacional subjetivo. Para o autor, as razões externas não oferecem reivindicações legítimas para motivar o indivíduo à realização de um

determinado ato, mas somente as razões internas teriam o poder de efetivamente motivar o indivíduo para a ação (WILLIAMS, 1981, p. 101-108).

Nesta perspectiva, a dificuldade seria estabelecer a ligação, em termos de motivação, entre as razões existentes (externas) para uma determinada ação e as razões que o indivíduo possui (internas), uma vez que estas não possuem um vínculo necessário. Portanto, uma ação prescrita por razões externas não motivaria o agente, mas tão somente quando correspondessem ao conjunto de motivos subjetivos que o agente possui. Este tipo de dificuldade não parece estar presente quando concebemos o modo de justificação fornecido pela deliberação e escolha deliberada aristotélica. Aristóteles entende a escolha deliberada como desejo deliberado, uma vez que esta conta com elementos da esfera de motivos subjetivos, que são os desejos. Assim, a deliberação poderia constar como um tipo de elaboração de razões internas para as ações, visto que realizar uma deliberação seria a tentativa de determinar individualmente o que será feito. Este tipo de determinação não é exclusivamente racional, pois entre os pressupostos para a ação temos elementos desiderativos, assim como elementos racionais. Com efeito, o agente virtuoso não será aquele que elimina os desejos para determinar uma ação moral, mas aquele que possui o desejo de agir moralmente.

Logo, se for possível aceitar o juízo moral como composto de deliberação e escolha deliberada, não apenas poderíamos evitar uma dicotomia entre fato e valor na justificação de uma ação, mas também seria possível envolver a motivação do agente. Isto garantiria a presença de razões internas para a realização de uma ação, mas, nem por isso, eliminaria certas razões externas para delimitar o campo da moralidade. Portanto, o agente virtuoso não seria indiferente às normas morais, mas um tipo de agente que revisa as normas à luz das particularidades, encontrando as razões internas para justificar uma ação moral. Neste sentido, tanto em uma teoria deontológica quanto em uma utilitarista, que contam com um principialismo, as razões internas serão suprimidas pelas razões externas, na medida em que as situações particulares são casos de aplicação de princípios ou regras.

Referências Bibliográficas

Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Ethica Nicomachea**. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962).

_____. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **Prior Analytics**. Trad. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

_____. **Psychology (De Anima)**. Trad. Edwin Wallace. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.

_____. **Nicomachean Ethics**. Trad. Terence Irwin. 2 ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

_____. **Nicomachean Ethics**. Trad. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Metafísica**. Ed. G. Reale. Edição Bilingue (grego e português). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, Vol. II.

Obras em geral:

ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". **Philosophy**. Vol. 33. No. 124, 1958: 1-19.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AUDI, Robert. **Moral Knowledge and Ethical Character**. New York: Oxford University press, 1997.

_____. **Practical Reasoning and Ethical Decision**. New York: Routledge, 2006.

BARNES, J. "Aristóteles e os Métodos da Ética". In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 183-207.

BOSTOCK, David. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BRICKHOUSE, T. "Does Aristotle have consistent account of vice?". **The Review of Metaphysics**. Vol. 57, No. 1, 2003: 3-23.

BROADIE, Sarah. **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1993.

CHARLES, David. "Aristotle: Ontology and Moral Reasoning. In: ANNAS, Julia. **Oxford Studies in Ancient Philosophy: volume IV**. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 119-144.

COOPER, J. **Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CREMASCHI, Sergio. "Tendências neoaristotélicas na ética atual". In: OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes 2008, p. 9-30.

DAHL, Norman. "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will". In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.). **A Companion to Aristotle**. Oxford: Wiley – Blackwell, 2009. P. 498-511.

DUTRA, Delamar J. V. "Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude". In: HOBUSS, João (Org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 157-169.

FIASSE, G. "Aristotle's phronesis: a true grasp of ends as well as means?". **The Review of Metaphysics**. Vol. 55, No. 2, 2001: 323-337.

FOOT, Philippa. "Moral Arguments". **Mind**. Vol. 67, No. 268, 1958: 502-513.

_____. "Moral Beliefs". In: FOOT, Philippa (Ed.). **Theories of Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 84-100.

_____. "Moral Realism and Moral Dilemma". **The Journal of Philosophy**. Vol. 80, No. 7, 1983: 379-398.

_____. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

FORTENBAUGH, W. W. **Aristotle's Practical Side: on his psychology, ethics, politics and rhetoric**. Boston: Brill, 2006.

GARVER, Eugene. **Confronting Aristotle's Ethics**: Ancient and Modern Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

GEACH, P. T. "Good and Evil". In: FOOT, Philippa (Ed.). **Theories of Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 64-73.

GOTTLIEB, Paula. **The Virtue of Aristotle's Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HAMPSHIRE, S. "Fallacies in Moral Philosophy". **Mind**. Vol. 58, No. 232, 1949: 466-482.

HARE, R. M. "Geach: Good and Evil". In: FOOT, Philippa (Ed.). **Theories of Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 74-82.

HARDIE, W. F. R. "Aristotle on the Best Life for Man". **Philosophy**. Vol. 54, No. 207, 1979: 35-50.

_____. "The final good in Aristotle's". **Philosophy**. Vol. 40, No. 154, 1965: 277-295.

HARMAN, Gilbert. Virtue Ethics without Character Traits. In: Alex Byrne; Robert Stalnaker; Ralph Wedgwood (Ed.) **Fact and Value**: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson. Cambridge: MIT Press, 2001, p. 117-127.

HEINAMAN, Robert. "The Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Action". **Phronesis**. Vol. 31/2, 1986: 128-147.

HOBUSS, João. "Sobre o Significado da Doutrina da 'Mediedade' em Aristóteles". **Journal of Ancient Philosophy** Vol. II. No. 2, 2008: 1-27.

HUGHES, Gerard J. **Aristotle on Ethics**. New York: Routledge, 2003.

HURSTHOUSE, R. **On Virtue Ethics**. New York: Oxford University Press, 1999.

IRWIN, T. H. "A Ética como uma Ciência Inexata: as ambições de Aristóteles para uma teoria moral". Trad. Sílvia Altmann. **Analytica**. Vol. 1. No. 3, 1996: 13-73.

_____. "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue". **The Journal of Philosophy**. Vol. 72; No. 17, 1975: 567-578.

_____. "The Metaphysical and Psychological Basis". In: RORTY, Amélia (Org.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 35-53.

_____. "Reason and Responsibility in Aristóteles". In: RORTY, Amélia (Org.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 117-155.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KORSGAARD, C. M. "Aristotle and Kant on the Source of Value". **Ethics**. Vol. 96. No. 3, 1986: 486-505.

KRAUT, Richard. "Agir sem Moralidade: reflexões sobre o significado de *Dein* na *Ethica Nicomachea*". Trad. Denis C. Silveira e João Hobuss. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 85-108.

_____. "How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method". In KRAUT, Richard (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 76-95.

LEAR, Gabriel R. **Happy Lives and the Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

MACKIE, J. L. **Ethics: inventing right and wrong**. London: Penguin, 1990.

MARICONDA, Pablo Rubén. "O Controle da Natureza e as Origens da Dicotomia entre Fato e Valor". **Scientiae Studia**. Vol. 4. No. 3, 2006: 453-473.

MAY, Hope. **Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature**. New York: Continuum, 2010.

MEYER, Susan. "Aristotle on the Voluntary". In: KRAUT, Richard (ed.) **The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 137-157.

MILLER, A. **An Introduction to Contemporary Metaethics**. Cambridge: Polity Press, 2003.

MONTES D'OCA, Fernando. "O Papel do Silogismo Prático no *Corpus Aristotelicum*". **Intuitio**. Vol. 4. No. 1, 2011: 29-50.

NATALI, Carlos. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação". Trad. Rodrigo T. Guedes. **Analytica**. Vol. 1. No. 3, 1996: 101-125.

_____. "Por que Aristóteles escreveu o livro III da *EN*?". **Analytica**. Vol. 8. No. 2, 2004: 47-75.

NUSSBAUM, M. **The Fragility of Goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2001.

PAKALUK, Michael. **Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction**. New York: Cambridge University Press, 2005.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-portugues e protugues-grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.

REEVE, C. D. C. "Aristotle on the Virtues of Thought". In KRAUT, Richard (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 198-217.

_____. **Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

SANTAS, G. "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia". **Phronesis**. Vol. 14, 1969: 162-189.

SHINER, Roger A. "Ethical Perception in Aristotle". **Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science**. Vol. 13, No. 2, 1979: 79-85.

SILVEIRA, Denis C. "A reabilitação contemporânea da ética aristotélica das virtudes". In: HOBUSS, João (Org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 85-108.

_____. **Ensaio sobre Ética: complementaridade entre uma ética dos princípios e das virtudes**. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária UFPel, 2008.

SIMPSON, Peter. "Virtue Ethics and Aristotle". **The Review of Metaphysics**. Vol. 45, No. 3, 1992: 503-524.

SLOTE, Michael. **Morals from Motives**. New York: Oxford University Press, 2001.

SORABJI, Richard. Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. In: RORTY, Amélia (Org.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 201-219.

STEVENSON, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". **Mind**. Vol. 46, No. 181, 1937: 14-31.

STRAWSON, P. F. "Ethical Intuitionism". **Philosophy**. Vol. 24, No. 88, 1949: 23-33.

SWANTON, Christine. **Virtue Ethics: a pluralistic view**. New York: Oxford University Press, 2005.

TAYLOR, Richard. **Virtue Ethics: An Introduction**. Amherst, New York: Prometheus Books, 2002.

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

THOMSON, Judith Jarvis. "The Right and the Good". **Journal of Philosophy**. Vol. 94, No. 6, 1997: 273-298.

WALLACH, John R. "Contemporary Aristotelianism". **Political Theory**, Vol. 20, No. 4, 1992: 613-641.

WIGGINS, David. "Deliberation and Practical Reason". In: RORTY, Amélia (Org.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 117-155.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Harvard: Harvard University Press, 1985.

_____. **Moral Luck**: Philosophical Papers 1973-1980. New York: Cambridge University Press, 1981.

WOODS, Michael. "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics". In: Julia Annas. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Vol. IV. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 146-166.

ZINGANO, Marco. "Alexandre, Aristóteles e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral". In: HOBUSS, João. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editoda da UFSC, 2011.

_____. **Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8**: tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. "O Particularismo Moral e a Ética Aristotélica". **Dissertatio**. Vol. 36, 2012: 221-252.

_____. **Razão e Sensação em Aristóteles**: um ensaio sobre De Anima III 4-5. Porto Alegre: L & PM Editores, 1998.