



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy

N. 29 January April 2019



O PROBLEMA DA APREENSÃO DO BOM FIM EM ARISTÓTELES

Juliana Aggio
Departamento de Filosofia UFBA

RESUMO: O presente texto tem como objeto uma pergunta e como objetivo não a responder de modo definitivo, mas problematizá-la, mostrando os limites da concepção de razão aristotélica quando se trata da apreensão correta do fim da ação. A pergunta é a seguinte: como o bom fim da ação é apreendido? A resposta não é evidente por dois motivos: o primeiro é que Aristóteles nos diz que a virtude moral é responsável pela correta apreensão dos fins, sem deixar claro em que sentido ela é responsável. O segundo motivo é que o filósofo sustenta que a função racional concernente às ações é essencialmente deliberativa e que a deliberação diz respeito aos meios e não ao fim da ação. Afinal, o que significa dizer que a virtude moral produz o alvo correto? Quais capacidades estão em jogo para que se constitua o bom fim a ser desejado? Posta a dificuldade, o objetivo deste texto é antes o de elaborar os meandros concernentes ao problema da apreensão do fim da ação presente na *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles, do que o de fornecer mais uma resposta dentre as várias já existentes. Todavia, em diálogo com as interpretações racionalista e irracionalista da ética aristotélica, é aventada a hipótese de haver uma razão persuasiva partícipe do desejo capaz de apreender o bom fim.

PALAVRAS-CHAVE: Fim. Virtude moral. Aristóteles.

ABSTRACT: This text has as its object a question and as its objective not to respond definitively, but to problematize it, showing the limits of the conception of Aristotelian reason when it concerns to the correct apprehension of the end of the action. The is the question: how the end of action is apprehended? The answer is not obvious for two reasons: the first reason is that Aristotle says that moral virtue is responsible for the correct apprehension of the ends, without making it clear in what sense it is responsible. The second reason is that the philosopher argues that the rational function concerning the actions is essentially deliberative and that deliberation concerns the means and not the end of action. After all, we ask ourselves what is to say that moral virtue makes the right target? What capacities are necessary for the constitution of the good end to be desired? Set the difficulty, the purpose of this paper is rather to formulate the intricacies concerning the problem of the apprehension of the end of action in the Aristotle's *Nicomachean Ethics* than to provide another answer from the various existing ones. However, in dialogue with the rationalist and irrationalist interpretations of Aristotelian ethics, it is suggested the hypothesis of a persuasive reason participant of the desire capable of apprehending the good end.

KEYWORDS: End. Moral Virtue, Aristotle.

Como a determinação do que é bom, segundo Aristóteles, está enredada na inexorável indeterminação do presente particular, sempre sujeito a toda sorte de variação contingente, é obscuro saber que fim é o melhor a ser desejado. Tampouco seria claro o vislumbre dos melhores meios para realizar um fim. Neste caso, todavia, contamos ao menos com a nossa habilidade de bem deliberar. Agora, com qual habilidade podemos contar para bem apreender o fim da ação? Certamente, precisamos aprender a ver, em circunstâncias sempre variáveis, qual é a melhor direção a ser tomada e apontarmos, como a um alvo, para o bom fim. Aristóteles é claro ao nos dizer que esta depuração da visão para bem acertar o alvo é fruto não apenas de elementos teóricos, como as opiniões e conselhos, as regras e as leis, mas, sobretudo, de uma habituação emocional ou desiderativa ao que é preciso desejar e realizar. Contudo, o aprendizado, que pode ser expresso em termos de educação dos desejos ou aquisição das virtudes, ainda não nos responde uma incômoda pergunta: o que significa dizer que a virtude moral produz o alvo correto? Quais capacidades estão em jogo para que se constitua o bom fim a ser desejado? Trata-se, afinal, de um tipo de operação racional não deliberativa ou de um tipo de percepção que poderíamos chamar de percepção moral?

Posta a dificuldade, gostaria de iniciar esta breve apresentação com duas citações que irão localizar o problema da apreensão do fim da ação na *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles. Antes, é preciso deixar claro que irei me deter apenas na formulação do problema, deixando de lado qualquer tentativa de resolvê-lo, ainda que eu sinalize possíveis resoluções e aponte suas falhas. Passemos às citações:

1. Enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência (*phronêsis*) produz os meios ($\tau\grave{\alpha}$ πρὸς) para tal alvo (*EN VI, 12, 1144a7-9*)¹.
2. O fim não é objeto de deliberação (*bouleuton*), mas aquelas coisas que conduzem aos fins (*EN III, 3, 1113b34*).

Como podemos constatar, nessas duas citações, a virtude intelectual (*phronêsis*) é responsável pela correta apreensão dos meios, ou melhor dizendo, das coisas que

¹ Deixo registrado aqui que me utilizarei da tradução de ZINGANO (2008), com possíveis modificações, para todas as outras passagens referentes ao Tratado da Virtude Moral: *EN I 13 – III 8: 1102a5 – 1115a3*. As outras passagens são minhas traduções.

conduzem ao fim, e a virtude moral (*aretê êtikê*), dos fins². Diante desta tese, e, diante de uma segunda tese que afirma que a função racional concernente às ações é essencialmente deliberativa, ou seja, que a razão prática parece se reduzir ao exercício de procurar os meios para realizar um fim previamente posto, Aristóteles lega à posteridade o problema da apreensão correta do fim da ação. Afinal, não poderíamos deixar de perguntar ao filósofo estagirita o que significa dizer que a disposição moral põe (*tithênai*) o fim³?

Como vimos, a primeira tese que apresentei é a de que a virtude produz o fim. Aristóteles a expõe ao procurar delinear a relação entre a prudência (*phronêsis*) – excelência da parte racional calculativa (*logistikon*) ou deliberativa⁴ – e a virtude moral (*aretê êtikê*) – excelência da parte não racional desiderativa (*orektikon*)⁵. Cito novamente o trecho: “a função do homem é exercida por completo conforme a prudência e a virtude moral: enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência, os meios para tal alvo” (*EN VI, 12, 1144a7-9*)⁶. É preciso notar que ao dizer que a função do homem, isto é, a sua racionalidade se realiza por completo quando nossa alma se torna virtuosa intelectual e moralmente, o que o filósofo procura enfatizar é que a razão, do ponto de vista teórico e prático, deve ser desenvolvida maximamente e que, no que diz respeito à razão prática, a virtude intelectual é a excelência da capacidade racional de bem deliberar os meios, enquanto a virtude moral é a excelência da capacidade racional de bem persuadir o desejo a desejar bons fins. Agora, como exatamente a virtude “produz o alvo correto” (*ton skopon poieî orthon*) não nos deixa explícito o filósofo, abrindo um flanco para as divergências.

A segunda tese que apresentei é a de que a razão prática parece ser essencialmente deliberativa⁷, o que significa dizer que ela tem como objeto exclusivamente ou, sobretudo, os meios em vista de um fim. Isso se explica por dois motivos: em primeiro lugar, a deliberação (*bouleusis*) é definida como uma investigação sobre os meios, que se inicia com um fim já dado e termina em uma escolha

² Também na *Ética Eudêmia*, o mesmo é afirmado: “A virtude produz o fim correto (*skopon orthon*) ou as coisas em vista do fim? Nossa posição é que seja o fim, pois não há silogismo ou *logos* do fim. Em verdade, ele deve ser considerado como um princípio (*archê*)” (*EE II, 9, 1227b23-25*).

³ *EN III, 5, 1114b23-25*

⁴ *EN VI, 1, 1138b35-1139a17*.

⁵ *EN I, 13, 1102b13-1103a10*.

⁶ Linhas adiante o mesmo é dito nas seguintes palavras: “A escolha deliberada (*προαίρεσις*) não será correta sem *phronêsis* e tampouco sem virtude: pois uma produz o fim e a outra o que conduz ao fim” (*1145a5-7*).

⁷ Visto que a parte da alma que possui *logos* se divide em científica e calculativa e esta última é essencialmente deliberativa *EN VI, 1, 1138b35-1139a17*.

(*prohairesis*), isto é, em um desejo por realizar o primeiro meio na cadeia daqueles que nos conduzem ao fim⁸. Aristóteles é explícito ao dizer que a deliberação, bem como a escolha deliberada, se restringem à determinação dos meios que estão em nosso poder realizar⁹. Como foi dito: “o fim não é objeto de deliberação (*bouleuton*), mas aquelas coisas que conduzem aos fins” (*EN* III, 3, 1113b34)¹⁰. Em segundo lugar, ao distinguir duas funções racionais elementares no início do sexto livro da *Ética Nicomaqueia* - a contemplativa (*theôrêtikos*) ou científica (*epistêmonikon*), responsável por contemplar os princípios invariáveis, e a prática ou calculativa (*logistikon*), responsável por calcular (*logizesthai*) e deliberar (*bouleuesthai*) os fatores variáveis e circunstanciais envolvidos na ação -, Aristóteles acaba por sustentar a tese de que a deliberação é a função racional prática por excelência.

Novamente, o problema pode ser descrito do seguinte modo: se o fim não pode ser apreendido pela deliberação, pois é objeto já dado a partir do qual se delibera, então ele seria fruto tão somente da disposição moral, isto é, de uma disposição (*hexis*) para se comportar de certo modo com relação às emoções (*pathê*). Diante dessa constatação textualmente explícita, porém filosoficamente hermética e obscura, os comentadores gastaram e continuam a gastar tinta e mais tinta no intuito de saber exatamente o que eu estou agora tentando saber: afinal, como o fim da ação é apreendido? Há ou não alguma operação racional na produção do fim? Tendo em vista o bom fim, como não poderia haver uma operação racional se apenas a razão é a faculdade capaz de discriminar o bem do mal? As respostas, como já eram de se esperar, divergem imensamente. Uns tratam tal silêncio que apenas sinaliza que a virtude produz o fim, embora não explique tal produção, como um absurdo (Broadie e Rowe); outros como um erro (Cooper, Hardie); ou como algo que deveria ser modificado (Greenwood); outros ainda como um lapso da parte de Aristóteles (Joachim)¹¹.

⁸ *EN* III, 5, 1112b12-1113a14

⁹ Como diz o filósofo estagirita: “o objeto de deliberação (*bouleuton*) e o objeto de escolha (*proaireton*) são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho” (*EN* III 3: 1113a2-5).

¹⁰ São muitas as passagens que dizem que o fim (*telos/hou heneka*) não é objeto de deliberação, mas apenas os meios (*ta pros ta tele*); cito apenas as mais significativas: *EN* III 2: 1111b26-27; III 5: 1112b11-12; VI 4: 1140a27-28; VI 9: 1142b33 e ss; VI 13: 1144a7-9; *EE* II 10: 1226a7-17; *Ret.* I 6: 1362a18. Ver o artigo de Pierre Aubenque, *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?* (1965). Ver também, do mesmo autor, o capítulo dedicado à análise da *prohairesis* em seu livro *A Prudência em Aristóteles* (2008).

¹¹ Cf. Cooper (1975), pg. 64; Hardie (1968), pg. 213; Broadie and Rowe (2002), pg. 49; Joachim (1951), pg. 218; Greenwood (1973), pg. 51.

A divergência se encontra justamente na dificuldade de compreendermos como a disposição moral apreende ou produz corretamente o seu objeto: o fim. Se tal disposição diz respeito à parte não racional, desiderativa, da alma, então, poderíamos supor que o fim seria simplesmente um objeto de desejo, portanto, distinto de um objeto racional. O fim, neste caso, deveria ser compreendido como uma espécie de dado natural, ou seja, como se o fim surgisse em nossa alma “naturalmente”. Digo naturalmente não no sentido de ele já estar presente em nossa alma desde o nascimento, como se fôssemos pré-determinados desde sempre a desejar certos fins, mas no sentido de o fim surgir mecânica ou espontaneamente, sem pensarmos, sem que pudéssemos ter controle imediato ou direto sobre ele, sem que pudéssemos constitui-lo deliberadamente. Bem sabemos, pela nossa experiência ordinária, que não basta dizer para si mesmo “vou desejar isto” ou “é melhor que eu deseje isto e não aquilo” para assim passarmos imediatamente a desejar. Ou seja, se o desejo não parece estar sob o domínio direto e imediato da razão, se não basta à razão ordenar para que o desejo obedeça, visto o caso do descontrole (*acrasia*)¹², então tampouco o fim, objeto de desejo, estaria sob o domínio direto da razão. Se nós não somos senhores por inteiro do modo como o fim nos aparece, então, como bem disse o filósofo¹³, devemos reconhecer que somos parcial ou indiretamente senhores (*kupioi*) deste tipo de desejo capaz de direcionar nossas ações. O fim, ao contrário da ação, não está inteiramente sob o nosso poder (*eph'hêmin*). Ele é, essencialmente, fruto de uma parte não racional da alma.

Contudo, mesmo sendo fruto não da razão, mas do desejo, duas constatações devem ser feitas: em primeiro lugar, este desejo, quando educado, dialoga com a razão; em segundo lugar, há regularidade na sua ocorrência justamente porque somos capazes de adquirir uma disposição em desejar certos fins e não os seus contrários. Ou seja, com a repetição de ações, nos habituamos a agir de certo modo e não no seu sentido contrário. Haveria uma espécie de direcionamento para se desejar de certo modo, isto é, para que certos fins sejam produzidos em detrimento de seus contrários. Concebendo

¹² Cf. *DA* III, 9, 433a1-8.

¹³ Nas palavras do mesmo: “Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade pomos (*tithemetha*) o fim que lhe corresponde. Os vícios também são voluntários, pois são similares” (*EN* III 5: 1114b23-25). Em seguida, continua Aristóteles: “As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores (*kupioi*) de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, está em nosso poder (*eph'hêmin*) nos comportarmos assim ou não assim, por esta razão são voluntárias” (*EN* III 5: 1114b30-1115a3).

desta maneira, que papel teria a deliberação na produção do fim? Se tiver algum papel, certamente ele teria de ser exercido de modo indireto. Explico-me: como somos inteiramente senhores de ações voluntárias e, mais ainda, de ações escolhidas deliberadamente, e, como o hábito de repetir um tipo de ação engendra o tipo correspondente de disposição, então somos, por meio do pleno uso de nossa capacidade racional de deliberar, parcialmente responsáveis por certa regularidade no modo como o fim nos aparece. Em resumo, podemos dizer que, mesmo que a deliberação não tenha um acesso direto sobre a produção do fim, certamente, ela o tem por meio da determinação das ações que, uma vez tornadas habituais, engendram as disposições e, portanto, certas regularidades no modo pelo qual apreendemos o fim.

Antes de prosseguirmos é preciso esclarecer que tipo de desejo interessa ao Estagirita no domínio ético, de modo que nos fique ainda mais evidente em que sentido o fim é um objeto de desejo. Pois bem, no conjunto de nossos desejos, há aqueles que são por coisas impossíveis, como o desejo pela imortalidade, por exemplo¹⁴. Há, porém, aqueles cujo objeto está em nosso poder buscar, como o desejo de se tornar virtuoso, e, esse tipo de desejo realizável é o que, do ponto de vista ético, interessa a Aristóteles.

Do desejo realizável, podemos distinguir dois tipos: um se refere ao fim de uma ação, e outro ao que conduz ao fim. O desejo pelo meio é chamado de *prohairesis* ou escolha deliberada. Com efeito, se desejamos certos meios para realizar certo fim, assim os desejamos não em vista deles mesmos, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles define brevemente a escolha deliberada como “desejo deliberado do que está em nosso poder (*bouleutikê orexis tôn eph’hêmîn*)” (EN III, 3, 1113a11), ou seja, um intelecto desejante (*orektikos noûs*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*) (EN VI, 2, 1139b4-5), um desejo que se constituiu após e conforme a deliberação de realizar um meio com vista a um fim¹⁵. Já na *Ética Eudêmia* a

¹⁴ Exemplo dado em EN III, 4, 1111b20-2.

¹⁵ A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de EN III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Este desejo é pelo meio e não pelo fim. Este “desejamos” da frase é *oregometha* e não *boulometha*, ou seja, desejar é o gênero, que compreende a espécie escolha, por um lado, e, por outro, a espécie querer, apetite, impulso. Como diz Aubenque, “por certo, esta escolha é, ela mesma, um desejo (*orexis*), pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subentendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser” (AUBENQUE, 2008, pg. 196). Segundo Ross, porém, Aristóteles erra ao conceber a escolha como um desejo e limitar o seu objeto ao meio em vista de um fim; mesmo assim, segundo o autor, em todas as outras passagens em que ela não é discutida *ex professo*, ela é tratada como “intenção” ou “proposta” (*purpose*), portanto, como se dirigindo ao fim e não aos meios (ROSS, 1923, pg. 207). Esta interpretação, todavia, obscurece a concepção aristotélica de *prohairesis*, com toda a

definição é explicitada com mais clareza: “Se, então, não se escolhe deliberadamente sem ter se preparado e deliberado se <algo> é pior ou melhor, e se se delibera sobre as coisas que estão sob nosso poder que podem ou não existir e que são meios para um fim, é evidente que a escolha deliberada é um desejo deliberado do que está em nosso poder” (1226b14-17). Adiante, conclui: “eu chamo de deliberado o desejo cujo princípio e causa é a deliberação e se deseja por haver deliberado” (122b20-21).

A escolha, portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Sobre este fim já dado, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não. Por isso, temos primeiramente em nossa alma certo desejo que constitui o fim da ação, por exemplo, o desejo de ser saudável. Após a deliberação, surge outro desejo que anseia concretizar os meios para tal fim, por exemplo, o desejo de se exercitar, dormir e se alimentar bem para ser saudável. Este desejo deliberado é o que Aristóteles chama de escolha. Já o desejo (*orexis*) que tem como objeto um fim se manifesta de três modos: o desejo pelo enfrentamento da dor, chamado impulso (*thumos*), o desejo pelo prazeroso, chamado apetite (*epithumia*), e o desejo pelo bem, chamado querer (*boulêsis*).

Novamente, é preciso salientar que, remontando a ordem que vai do fim à ação, podemos inferir que, diante de certo fim, investigamos os meios para realizá-lo. Uma vez concluída a deliberação, escolhemos realizar ou não este fim. Se for escolhido, então significa que o que havíamos desejado foi aprovado como sendo moralmente bom e realizável por bons meios. Isso não significa que constituímos o fim desejado a partir do que foi deliberado, mas que, ao concluirmos a deliberação e escolhermos realizar o fim, o nosso desejo foi avaliado como estando em conformidade com a deliberação. Nas palavras do filósofo:

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação (*EN III 5: 1113a11-12*).

O desejo pelo fim é o início da deliberação, caso contrário, não se deliberaria sobre nada. Ora, a deliberação não é senão encontrar os meios para um fim já dado. Uma vez concluída a deliberação e escolhidos os meios para se agir, passamos a desejar tais meios com vistas a realizar o fim desejado. Em suma, passamos a “desejar

limitação que ela possa apresentar diante da nossa concepção de “liberdade da vontade”, como bem notou Aubenque (*ibidem*, pg. 202-203).

conformemente à deliberação”. Esta frase, portanto, parece se referir ao desejo pelo meio, i.e., à escolha deliberada. Isso porque o fim desejado, uma vez escolhido, passa a ser *realizável por meios encontrados pela deliberação*. Se o próprio fim fosse objeto de deliberação, como diz Aristóteles¹⁶, iríamos ao infinito e a deliberação seria vazia. Isso porque, se o fim fosse objeto de deliberação, então ele seria um meio para um fim que, por sua vez, seria um meio para outro fim e assim *ad infinitum*.

Pois bem, este desejo pelo fim pode ser ou não engendrado por uma disposição já adquirida. Quando ele é fruto de uma disposição, dizemos que a causa de assim desejar está parcialmente sob nosso poder, ou seja, podemos inferir que, sobre aqueles fins oriundos das disposições morais, temos controle parcial de sua aparição em nossa alma. Neste sentido, nossa razão deliberativa parece ser causa parcial ou indireta de alguns fins desejados. Se o que foi dito está correto, então a deliberação parece exercer um papel reduzido na determinação do fim, ensejando uma interpretação antirracionalista¹⁷ da ética aristotélica, isto é, uma ética que valoriza o elemento desiderativo ou emotivo na apreensão do fim¹⁸.

Podemos dizer, *grosso modo*, que, enquanto a interpretação antirracionalista da ética aristotélica defende a tese de que o desejo é fortemente ou absolutamente avesso à razão, a interpretação racionalista afirma que o desejo, ou ao menos um tipo de desejo, seria fortemente ou absolutamente determinado pela razão a ponto de ele ser considerado um desejo essencialmente racional. É nítido o radicalismo dessas duas interpretações que, a meu ver, afasta de nosso horizonte uma concepção mais razoável desta problemática. Por um lado, o radicalismo da interpretação antirracionalista reside em afirmar que o objeto de desejo não é acessível à razão senão por via indireta, o que parece ser o caso quando se trata da função deliberativa da razão, mas não pode pressupor que a razão prática esteja reduzida à sua função deliberativa, visto que a

¹⁶ “Parece, então, conforme foi dito, que o homem é princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmo; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, não é objeto de deliberação o fim, mas as coisas que conduzem aos fins (...). Se sempre se tiver que deliberar, se irá ao infinito. O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto da escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. Cada um para de investigar como agirá quando traz para si o princípio e ao seu condutor: é isto, com efeito, o que é objeto de escolha deliberada. Isto fica também evidente pelas constituições antigas, que Homero cantou em poemas, pois os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido por deliberação. Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (*EN III 3: 1112b32-1113a13*).

¹⁷ Sobre a diferença entre a interpretação racionalista e a antirracionalista, ver Irwin, T., *Rationalist v. Anti-rationalist Accounts of Virtue*. In: IRWIN, *The Development of Ethics*, vol. I, Oxford, ed. University Press, 2007

¹⁸ Jessica Moss parece compreender deste modo a ética aristotélica (2011), pg. 2.

determinação do que é bom ou mau depende de razão e não do desejo, ou seja, outra função racional que não a deliberativa teria de ser capaz de apreender o bom fim. Por outro lado, a interpretação racionalista extrapola ao supor que haveria um tipo de desejo absolutamente racional, a *boulêsis*, que fosse capaz de desejar aquilo que lhe impõe direta e imediatamente a razão deliberativa.

Evitaríamos, contudo, de nos enveredarmos para um dos extremos interpretativos se tivermos em vista não uma cisão ou oposição radical entre desejo e razão, nem uma subordinação ou redução do desejo à razão, mas tão somente uma distinção que permita a tão desejada harmonia entre ambos. Nem o desejo parece ser absolutamente avesso à razão, afinal, o filósofo afirma claramente que a razão pode participar do desejo persuadindo-o¹⁹; nem a razão parece ser absolutamente determinante na apreensão do fim a ser desejado, pois, no que diz respeito ao desejo pelo fim, é preciso que algo apareça como sendo bom para se tornar objeto de desejo, o que pressupõe a atuação da imaginação (*phantasia*)²⁰. Assim, é preciso se perguntar que razão ou que operação racional é esta responsável pela apreensão do bom fim. Certamente, como vimos, não poderia ser a operação deliberativa, pois que sua atuação é apenas indireta. Todavia, quando se trata da disposição virtuosa, estamos falando da excelência da parte desiderativa da alma, portanto, do melhor funcionamento do desejo, o que pressupõe uma razão participante do desejo, isto é, uma razão capaz de participar do desejo persuadindo-o de que o bem apreendido verdadeiramente deve ser desejado.

Essa interpretação intermediária nos permitiria trazer à baila as nuances da complexa relação de participação e persuasão entre desejo e razão, além de ser bastante condizente com o que o filósofo afirma no capítulo 13 do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, capítulo em que a divisão da alma é estabelecida com vistas a mostrar que a parte racional participa da não racional desiderativa persuadindo-a, e, a desiderativa participa da racional ouvindo-a ou obedecendo-a. Nas palavras do filósofo, “a parte <desiderativa> participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão” (*EN I*, 13, 1102b26-29). Assim, a razão que põe corretamente o fim não é a deliberação, mas parece ser uma operação racional que participa do desejo persuadindo-o, tendo em vista

¹⁹ Cf. *EN I* 13

²⁰ Não cabe explicarmos a atuação da imaginação neste momento, mas esta tese foi desenvolvida pelo filósofo no *DA III* 9-11, *De Motu* 6 e 7 e *EN III* 4.

que a virtude moral nada mais é do que o melhor funcionamento da nossa razão em acordo com o desejo, isto é, a melhor comunicação possível entre razão e desejo. Trata-se, portanto, de uma razão partícipe do desejo e não de uma razão desejanter ou de um desejo pensante, como é o caso da escolha deliberada.

Ao que tudo indica, o desejo pode apreender a desejar o que dita a razão e ser aprovado pela deliberação, portanto, escolhido. Desse modo, há a possibilidade de se desejar corretamente, o que significa dizer que o desejo, enquanto próprio da parte não racional da alma, pode participar da racional. Ou seja, ele é capaz de ser educado, de passar a ter como objeto com o que a razão lhe diz que é preciso ter.

Com efeito, para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade capaz de educá-lo, visto que somente a razão é capaz de apreender verdadeiramente o que é bom. Tal racionalidade, no início da formação do caráter, é externa ao agente, pois a criança possui a razão apenas em potência; mas com o caráter já constituído, ela passa a estar sob o domínio do agente. Esta racionalidade prática própria ao agente moral adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, e outra que deve ser responsável pela apreensão correta do fim. Afinal, pressupõe-se que apenas uma operação racional pode apreender verdadeiramente o bom fim.

O virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, pois ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim, como os bons meios. Por isso, que o desejo seja capaz de ser educado é evidente a partir da figura do virtuoso. Sabemos que, para nos tornarmos virtuosos, temos tanto que inculcar o hábito de desejar o que se deve, o que significa ter prazer e dor com o que se deve, como também sabermos escolher deliberadamente os melhores meios para se realizar o fim desejado²¹. O virtuoso delibera sobre como e quando se deve realizar um fim já posto e correto; caso contrário, se a deliberação não partisse de um fim belo (*kalos*) e bom (*agathos*), não poderíamos dizer que a deliberação pudesse ser boa no sentido moral do termo²². Portanto, para que um fim seja belo, o desejo deve ser educado a obedecer ao que a reta razão apreende como sendo belo. A virtude, neste sentido, não é senão a realização de bons desejos a partir de meios também moralmente bons. Trata-se de

²¹ Ora, “é próprio da virtude ter prazer e dor com e como se deve” (*EN IV 1: 1121a4-5*). Várias passagens atestam o fato de a educação consistir em ter prazer e evitar a dor com o que se deve, como e quando se deve. Faço referência apenas às mais significativas: *EN II 3: 1104b4-13; 1105a4-13; X 1: 1172a22-23 e III 12: 1119b8-12*.

²² Ver *EN VI 9: 1142b27 e ss.*

compreender a virtude como uma disposição para sentir emoções e desejos adequados de modo a permitir que o virtuoso aja conformemente à reta razão²³.

Se o filósofo não lhe forneceu um nome à função racional de apreensão do bom fim, isso não quer dizer, todavia, que não a concebeu e se tivéssemos que escolher um nome, a título de distinção da função deliberativa e *faux de mieux*, pode ser chamada de razão persuasiva. Em poucas palavras, a razão que apreende corretamente o fim é aquela que o faz em uma comunicação harmônica com o desejo. Esta razão partícipe do desejo é capaz de apreender o bom fim fazendo uso da percepção das circunstâncias particulares, ou seja, é capaz de ver o que é realmente bom dada a situação particular, de modo que isso apareça como sendo bom para o agente moral, e assim se torne objeto de seu desejo. Com efeito, essa razão vê o que é bom a partir do material fornecido pela percepção, de modo que *isto* mesmo apareça (*phainetai*) como sendo bom, portanto, se constitua como objeto de desejo. Essa interpretação é apenas uma hipótese lançada e que ainda careceria de maior desenvolvimento. Todavia, o objetivo deste texto não é o de sustentar tal hipótese e sim de problematizar a questão da apreensão do bom fim.

Certamente, qualquer interpretação convincente terá que se defrontar com o que Aristóteles compreende por desejo, por razão, bem como a relação entre eles. A pergunta essencial, a meu ver, é a de saber se Aristóteles concede ou não à razão um papel crucial na apreensão do fim²⁴. Se a resposta for positiva, se de fato a razão for capaz de determinar direta e imediatamente o fim desejado, então devemos explicitar qual função racional é esta. Segundo a interpretação racionalista, o fim teria de ser apreendido por outra função racional que não a deliberativa, função esta que o próprio filósofo parece não ter explicitado em sua obra, *Ética Nicomaqueia*. Neste ponto, estou inteiramente de acordo com a interpretação racionalista.

Alguns comentadores²⁵ fundamentam tal interpretação em uma passagem bastante difícil de ser compreendida da *Ética Nicomaqueia*, livro VI, capítulo 11. Trata-se de uma passagem inserida em um capítulo que Aristóteles pretende definir o termo *gnômê* (que pode ser traduzido por compreensão ou julgamento), e demonstrar quais são as quatro principais faculdades (*dunameis*) ou disposições (*hexeis*) intelectuais que o prudente deve possuir, a saber: prudência (*phronêsis*), entendimento (*sunesis*), julgamento (*gnômê*) e intelecto (*noûs*). Evidentemente, estas disposições próprias ao

²³ Ver *EN* II 6: 1106b36-1107a2 e II 9: 1109a20-25.

²⁴ Irwin (2007) e Cooper (1975) atribuíram à razão um papel essencial na apreensão do fim.

²⁵ Por exemplo, Greenwood (1973), pg. 51.

prudente são capazes de discriminar objetos sensíveis, mutáveis, contingentes, particulares, em uma só palavra: a ação. Pois bem, a passagem que citarei diz respeito à atuação do intelecto (*noûs*) nos âmbitos teórico e prático. O *noûs* seria responsável tanto pela apreensão dos primeiros termos (*horôn*) do conhecimento teórico dedutivo, bem como dos princípios (*archai*) do que é em vista de algo, do fim (*hoû heneka*):

“O *noûs* diz respeito às coisas últimas ($\tau\acute{\omega}\nu \epsilon\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) em ambos aspectos <isto é, no aspecto teórico e no prático>, pois tanto dos primeiros como dos últimos termos (*horôn*) há inteligência (*noûs*) e não raciocínio (*logos*); e o intelecto (*noûs*) que concerne às demonstrações apreende os termos imutáveis e primeiros, enquanto aquele que concerne às coisas práticas apreende <os termos> últimos e mutáveis e a premissa menor. *Pois estes <termos> são os princípios (archai) do que é em vista de algo* ($\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\acute{\omega}\nu \omicron\tilde{\upsilon} \epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha \acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\iota$), visto que dos particulares surge o universal. Dessas coisas é preciso ter percepção, e esta é uma inteligência (*noûs*)” (1143a35-b5).

Não nos cabe, no momento, analisar esta citação tão sintética e de difícil compreensão em seus detalhes, mas vale destacar o que nos interessa. A partir desta citação, não parece ser possível inferir que o intelecto ou a “intuição sensível” seja capaz de apreender o fim, embora possamos dizer que ele forneça as condições para tanto na medida em que ele apreende os objetos sensíveis, mutáveis e contingentes, isto é, os particulares. É preciso deixar claro que uma coisa é dizer que o *noûs* apreende os particulares a partir dos quais formamos o nosso juízo sobre o fim, outra coisa bem distinta é dizer que o *noûs* apreende o fim²⁶. Podemos, portanto, interpretar tal citação da seguinte forma: o *noûs* apreende os particulares, i.e., as circunstâncias particulares nas quais se desenrolará a ação e esta apreensão é a condição inicial para apreendermos o fim. Ou seja, o particular apreendido é “o princípio do fim”, pois partimos da apreensão das circunstâncias particulares para que certo fim nos pareça bom e desejável.

Como vemos, esta citação não nos convence de imediato que o *noûs* seria o responsável pela apreensão do fim. A meu ver, as indicações textuais em que o filósofo trata da apreensão correta do fim na *Ética Nicomaqueia* são duas: (i) a primeira é aquela em que o Estagirita diz que a disposição moral põe (*tithênai*) o fim (EN III, 5, 1114b23-

²⁶ Cooper, por exemplo, argumenta que Aristóteles esteja dizendo que os particulares são os princípios não da apreensão do fim (*the grasping of ends*), mas antes da obtenção do fim (*the attainment of ends*) (1986), pg. 42. Broadie faz leitura similar ao dizer que os particulares são os princípios do fim no sentido de que “eles dão nascimento ao fim (ie., à sua realização) ao preencher um objetivo geral de modo a convertê-lo em uma decisão” (2002) (comentário ad locum).

25), e (ii) a segunda é aquela em que ele diz que o fim é *visto* pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele, ou seja, o virtuoso vê (*horan*)²⁷ o que deve ser feito.

Bem sabemos que, segundo Aristóteles, a discriminação do que deve ser feito reside na percepção²⁸, pois a determinação do fim correto, do meio termo, deve ocorrer conforme as circunstâncias particulares que envolvem a ação. O fim, por sua vez, é a mais importante²⁹ das circunstâncias particulares a serem determinadas conforme a ocasião (*kata ton kairon*)³⁰. Por isso, ele também será objeto de discriminação sensível. E como qualquer outro objeto sensível, cuja natureza está sempre sujeita a mudanças, não é nada fácil apreendê-lo³¹. Em poucas palavras: conceber um fim significa determinar o que é preciso ser feito aqui e agora diante das circunstâncias que se apresentam aos nossos sentidos. Desse modo, qualquer que seja a faculdade capaz de apreendê-lo, certamente ela será capaz de avaliar qual ação particular deve ser realizada e como deve ser realizada. Enquanto o fim é matéria de sensação, o meio é objeto de deliberação e escolha deliberada. Em suas palavras: “Também não são objeto de deliberação os particulares (*kath'hekasta*); por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como se deve, pois são do domínio da sensação” (1113a1-2).

É evidente que a faculdade que determina o fim também não poderia operar simplesmente como uma discriminação sensível de um objeto particular, como o seu reconhecimento (“isto é um pão”), tampouco de uma qualidade sensível de certo objeto particular (“o pão está bem cozido”). Esta operação incide necessariamente sobre a ação, então ela deve ser capaz de avaliar que ação particular deve ser realizada, portanto, que ação é boa e que ação é ruim dadas as circunstâncias. Dizer o que é bom ou ruim é tarefa exclusivamente da razão que, por sua vez, assim o faz a partir da percepção das circunstâncias. O fim é a ação a ser realizada a partir da apreensão do que deve ser feito aqui e agora e não a mera identificação de um objeto sensível.

²⁷ O virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito: *EN* III 4 1113a34 e vê corretamente (*horosin orthos*): *EN* VI 14 1143b14.

²⁸ Cf. *EN* IV 5: 1126b5 e II 9: 1109b23. Por isso, acertadamente, Burnyeat diz que “o nobre e o justo não admitem, segundo Aristóteles, formulações precisas em regras ou preceitos tradicionais (cf. I 3 1094b14-16; II 2 1104a3-10; V 10 1137b13-32; IX 2 1165a12-14). É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas” (2010, pg.159).

²⁹ Cf. *EN* III, 2, 1111a16-18.

³⁰ Cf. *EN* III 1: 1110a14 e 1111a19.

³¹ Com efeito, é difícil determinar o meio termo, assim como é igualmente difícil censurar aquele que se distancia do meio termo, visto que “não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação (*têi aisthêsei hê krisis*)” (*EN* II, 9, 1109b21-3).

Se, todavia, optarmos por dizer que o *noûs* é responsável pela apreensão do fim, então teríamos que definir, para além das palavras do filósofo, que tipo de operação o *noûs* exerceria nesta função e como ele se comunica com o desejo, visto que o desejo é o princípio motor por excelência. Se este *noûs* for um tipo de percepção, conforme nos indica a passagem de VI 11, restará ainda a tarefa de compreender como esta operação intelectual comunica o fim apreendido ao desejo: se de modo direto e imediato ou de outro modo. Se for de modo direto e imediato, então teríamos de supor a existência de um desejo puramente racional, um desejo que obedeça imediatamente ao que ordena a razão. Neste caso, a *boulêsis* aristotélica seria idêntica ao que conhecemos modernamente pelo conceito de vontade, o que é um ponto absolutamente controverso. Também teríamos que nos perguntar se o *noûs* que apreende o fim correto teria aprendido a fazê-lo por ensino ou por hábito.

Enfim, são várias as dificuldades decorrentes das interpretações racionalista e antirracionalista. Contudo, mesmo que haja problemas com a interpretação racionalista, não poderíamos negar a necessidade de haver uma operação cognitiva na apreensão do bom fim. Esta necessidade é evidente se nos atentarmos para a definição de desejo como a capacidade de nos mover na medida em que ele é uma atividade (*energeia*) de nossa alma, que se realiza no corpo em direção ao que lhe falta, ao objeto desejado³². Ou seja, a natureza da faculdade desiderativa é monolítica: ela nos conduz diretamente para o objeto desejado, sem ser capaz de, por ela mesma, ponderar se este objeto deve ou não ser desejado. Já a razão é a capacidade de distinguir contrários³³ e assim determinar o que é verdadeiro e falso, o que é correto e incorreto, enfim, o que é bom e ruim.

O ponto é que a apreensão do bom fim pressupõe que a razão possa fazê-la e transmiti-la ao desejo. Sendo assim, a razão prática não poderia estar reduzida à deliberação, tampouco ser incomunicável com o desejo. Trata-se, ao que parece, de uma razão que avalia o que é bom a ser feito a partir da percepção das circunstâncias particulares, bem como persuade o desejo a desejar isto mesmo que parece ser bom a ser feito: o bom fim. Dizer, portanto, que a virtude moral põe o fim significa dizer que a

³² Depois de dizer que o movimento implica três coisas: aquilo que move, aquilo que move e é movido e aquilo que é movido, Aristóteles define o desejo da seguinte maneira: “Aquilo que move sem ser movido é o bem prático, aquilo que move e é movido é a faculdade desiderativa (*to orektikon*) (pois aquilo que é movido assim o é na medida em que deseja, e o desejo (*orexis*) é um movimento (*kinesis*) ou atividade (*energeia*)), e aquilo que é movido é o animal” (*DA* III 10: 433b15-18).

³³ Cf. *Met.* IX 2, 1046a36-b28 e *EN* VI 2, 1139^a21-31, onde o filósofo diz claramente que a função do pensamento, seja ele teórico ou prático, é apreender com verdade o seu objeto.

razão em conjunto com o desejo apreende o bom fim. Há uma espécie de trabalho conjunto no caso do virtuoso: a sua razão apreende o bom fim e o seu desejo o deseja em vista dele mesmo, como vemos nas seguintes palavras do filósofo: “a função de toda parte do intelecto é apreender respectivamente a verdade e a falsidade, mas a do intelecto prático é apreender a verdade que está em acordo (*homologôs*) com o desejo reto” (*Ética Nicomaqueia* VI, 2, 1139^a30-31).

Com intuito de apresentar o problema e as dificuldades das possíveis soluções, gostaria de concluir o texto retomando o que foi dito: conforme a primeira tese, não podemos saber com clareza como a virtude moral determina o fim e, conforme a segunda tese, sabemos com certeza que não é a deliberação que o determina. Se, porém, (i) o fim deve ser um bem prático, e, (ii) se não é função do desejo determinar o que é correto e incorreto, bom e ruim, mas de alguma operação cognitiva, então é preciso pressupor que haja um tipo de cognição que incida sobre o fim de modo a determinar corretamente a sua qualidade moral. Em suma, ou bem haveria outra função racional diferentemente da deliberativa capaz de apreender corretamente o fim, ou bem teríamos que considerar como definitivamente *aporético* o problema da apreensão do bom fim na ética aristotélica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Opera ex recensione* I. Bekker. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831 (1960).

_____. Works of Aristotle. In: *The Great Books*. Org. por W.D.Ross. Oxford: University Press, 1980.

_____. *Ética a Nicómaco*. Trad. Araujo, M. e Marías, J. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid: 2002.

_____. *Nichomachean Ethics*. Trad.de Terence Irwin, ed. Indianapolis, 1999.

_____. *The nichomachean ethics*. Trad.de Rackham. Havard: Loeb Classical Library, 1962.

_____. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Trad.de Christopher Rowe, Oxford, 2002.

ALLAN, D. J. Aristotle’s account of the origin of moral principles. In: BARNES, SCHOFIELD & SORABJI. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.

AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris, 1963. Em português: *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial, 2008.

_____. *La Prudence aristotélicienne, porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?* Revue des Études Grecques 78 (1965), pp. 40-51.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford, 1993.

BROADIE, S. and ROWE, C. *Aristotle, Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford, 2002.

BURNYEAT, M. F., Aprender a ser bom segundo Aristóteles. Em: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, pg.155-182.

COOPER, J. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. *Knowledge, Nature and the Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

_____. Reason, Moral Virtue, and Moral Value. In: Frede, M., e Strike, G., *Rationality in Greek Thought*. Oxford, 1997, pg. 81-114.

GREENWOOD, L.H.G. *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*. New York, 1973.

HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1968.

IRWIN, T. *The Development of Ethics*, vol. I. Oxford: University Press, 2007.

_____. *Aristotelian Actions*. Review of Aristotle's Philosophy of Action, by David Charles. *Phronêsis* 31:68-89. 1986.

_____. *Who discovered the will?* Em: *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, 1992, pp. 453-473.

JACKSON, R. Rationalism and intellectualism. Em: *Ethics of Aristotle*. *Mind* 51 (1942), pp. 343-60.

JOACHIM, H. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. Oxford, 1951.

KENNY, A. *Action, Emotion and Will*. London: 1963.

MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronêsis in Aristotle's Ethics. In *Phronêsis*, 2011.

_____. *Aristotle on the apparent good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

ROSS, D. *Aristotle*. London and New York: Routledge, 1923