

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Conhecer, legislar e educar:

A filosofia das coisas humanas na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles

Priscilla Tesch Spinelli

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre, junho de 2010

Aos meus pais, pela educação que me deram.

Agradecimentos

Este trabalho contou com a colaboração de muitas pessoas. Além delas, os dois órgãos que financiaram minha pesquisa desde o ingresso no doutorado, o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e a Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), foram indispensáveis. Agradeço, assim, a esses dois órgãos de financiamento.

Existe uma e apenas uma pessoa que pode ocupar o primeiro lugar nessas páginas de agradecimentos: o professor Balthazar Barbosa Filho. Agradeço-lhe, *in memoriam*, por ter permitido que eu fizesse parte de sua seleta ninhada filosófica, de 2001 a 2007. Faço parte daqueles que pretendem, até o final dos seus dias, agradecer-lhe disseminando rigor, profundidade e generosidade filosóficos, frutos da sua paternidade intelectual.

A partir do final de 2007, este trabalho contou com a orientação do professor e amigo Alfredo Storck. Agradeço-lhe pelo rigor e a franqueza nas discussões e correções dos rascunhos deste trabalho; pela prontidão e atenção com as quais ouviu e questionou minhas idéias confusas a fim de que eu organizasse e formulasse melhor o que eu pensava; pelos agradáveis passeios de domingo e pela confiança, em mim e em meu trabalho.

Agradeço à professora Annick Jaulin, que gentilmente me acolheu em seus seminários e orientou minha pesquisa quando do meu estágio de doutorado na Sorbonne - Paris 1.

Agradeço também aos professores do Departamento de Filosofia/IFCH da UFRGS e do PPGFil, pela riqueza filosófica e pessoal proporcionadas desde meu ingresso na graduação, em 1999. Talvez eles não saibam o quanto cada um deles, sem exceção, foi importante para que eu iniciasse e concluísse este trabalho. Registro, aqui, minha gratidão.

Em especial, agradeço aos professores Nelson Boeira e Raphael Zillig, pelas importantes observações e correções feitas na banca de qualificação desta tese.

Aos meus pais, Débora R. Tesch Spinelli e Francisco Spinelli Neto, pelo apoio e amor incondicionais; aos meus irmãos, Jonathan e Francine Tesch Spinelli, não

apenas pelo apoio e amor incondicionais, mas também pelo companheirismo e admiração, que eu agradeço e retribuo com a mesma intensidade.

Aos meus amigos. Agradeço, em especial, a Keite M. Gularte e Roberto D. Moreira, os quais tive o privilégio de conhecer e as suas pessoas admirar e querer bem; a Arthur P. Mulinari, Marcelo G. da Silva, Michel M. Aranalde, Marília L. F. do Espírito Santo e Telma Scherer, os quais provam-me que o tempo e a distância apenas apertam os laços quando estes foram dados pelo coração; a Marcos V. M. Sosa, pelo modelo de luta, clareza e lucidez intelectual que ele talvez não saiba que é para mim; agradeço também ao colega e amigo Jônadas Techio, com quem compartilho algumas crenças filosóficas fundamentais, talvez não por acaso; à Ana R. Schmidt e Lara Gava, pela doçura e franqueza que arrebatam o coração; a Walter V. O. Silva e Carlinda F. Mattos, que Paris me deu o privilégio de conhecer e a sorte de nos fazer vizinhos em Porto Alegre; a Pedro Pagnuzzi e Agatha P. Bacelar, cujo amor um pelo outro atrai quem deles se aproxima: obrigada por adotarem em suas vidas esta gaúcha carente.

Aos amigos e colegas Marina dos Santos, Lucas D. Bortolozzo e Paulo MacDonald, agradeço infinitamente pela lealdade rara e pela atenção dispensada na leitura e discussão deste trabalho. Espero que eles possam reconhecer, nas páginas que seguem, suas contribuições e os resultados nas nossas instigantes, profundas e sempre divertidas discussões.

Aos meus alunos, que me desafiam a fazer filosofia com rigor, profundidade e generosidade, e com os quais discuti e esclareci alguns pontos deste trabalho.

Ao meu marido e companheiro, Thierry Boucher, pelo amor, compreensão e segurança demonstrados nos momentos de dúvida ou desespero em que me encontrei enquanto confeccionava este trabalho. E por me ensinar que sem amor nada pode ser feito.

ÍNDICE

Das traduções e dos textos utilizados	08
Introdução.....	09
1. Em busca do saber necessário para bem governar.....	18
1. 1. O conhecimento voltado à prática	20
1. 1. 1. A Escola de Cos e seus adversários: o fundamento na experiência ...	21
1. 1. 2. O exemplo da epilepsia: a doença sagrada	24
1. 1. 3. Definição de <i>prognose</i>	24
1. 2. A mediania em relação à nós: o corpo e a alma	28
1. 2. 1. O conhecimento dos universais: fundamento na experiência	30
1. 2. 2. Anterioridade do conhecimento dos particulares	33
1. 2. 3. Ausência de experiência e Sofística	34
2. Ética e Política como disciplinas práticas	37
2. 1. O objetivo prático: posição do problema	37
2. 2. O objetivo político da <i>EN</i>	46
2. 3. O bem supremo: objeto de realização da política	48
2. 3. 1. <i>Eudaimonia</i> como atividade contemplativa: a <i>eudaimonia</i> como bem dominante	50
2. 3. 2. <i>Eudaimonia</i> como atividade contemplativa: bem do indivíduo e da cidade	54
2. 4. Anterioridade da cidade em relação ao indivíduo.....	56
2. 4. 1. O homem como <i>politikon zoon</i>	58
2. 4. 2. A <i>eudaimonia</i> da parte e do todo: dependência ou identidade?	61
2. 4. 3. Cidade e indivíduo: uma relação intrínseca	63
2. 5. O político e a necessidade do estudo do bem humano.....	64
2. 6. Compreendendo o estatuto da vida política	67
2. 7. A utilidade do conhecimento <i>filosófico</i> acerca do bem: <i>EN</i> I. 6	69
2. 8. Resolução de uma dificuldade: <i>EN</i> I. 9	71
3. Princípios práticos e intelectualismo socrático	74
3. 1. O princípio da origem prática das disposições (POD).....	75
3. 1. 1. O vício como causa da recusa do POD	78
3. 1. 2. O princípio sobre a origem da virtude: uma convicção do bom aluno....	82
3. 1. 3. Princípio de não-contradição (PNC) no livro Gama da <i>Metafísica</i>	83

3. 1. 4. A relação entre o PNC e o POD	86
3. 2. Aristóteles contra o intelectualismo socrático	89
3. 2. 1. O padrão geral a ser seguido: agir virtuosamente	91
3. 2. 2. A posterioridade da definição de virtude	93
3. 2. 3. Aristóteles com Platão: educação dos sentimentos	95
3. 2. 4. <i>EN</i> II. 4: as condições do ato propriamente virtuoso	97
3. 2. 4. 1. Agir <i>pela</i> virtude: uma única condição	102
3. 2. 4. 2. <i>EN</i> II. 4: a analogia com a gramática	103
3. 2. 4. 3. Retomando a <i>hexis</i> : terceira condição	106
3. 2. 4. 4. Primeira condição: saber ou conhecimento na ação propriamente virtuosa	107
3. 2. 4. 5. Os três aspectos do agir <i>pela virtude</i>	109
4. Conhecimento político e educação	111
4. 1. Sabedoria filosófica, prudência e política	112
4. 1. 1. Conhecimento prático: universais e particulares	114
4. 1. 2. Política e sabedoria filosófica: saberes arquetônicos	122
4. 1. 3. Prudência política: o saber arquetônico das coisas humanas	124
4. 1. 3. 1. Prudência e política: gênero e espécie	126
4. 1. 3. 2. Política legislativa e política " <i>stricto sensu</i> "	128
4. 1. 3. 3. Prudência individual e política	129
4. 2. Educação e necessidade do ato de legislar	132
4. 2. 1. Uma reconsideração: virtude, hábito e legislação	135
4. 2. 2. Leis e educação dos jovens	139
4. 2. 3. Leis e educação dos adultos	139
4. 2. 4. Leis sobre a educação: por que elas são necessárias?	140
4. 3. A inauguração da filosofia das coisas humanas	148
5. Exatidão e inexatidão na investigação ética	154
5. 1. Exatidão da investigação ética	156
5. 1. 1. Quando mais exatidão não é necessária: premissas oriundas de outras disciplinas	164
5. 1. 1. 1. Conhecer o todo para melhor tratar da parte: medicina e política	166
5. 1. 1. 2. O político e o conhecimento suficiente da alma	167
5. 1. 2. Quando mais exatidão não é possível: premissas oriundas da experiência	170
5. 1. 3. As regras morais específicas no tratamento da amizade	173
5. 1. 4. A noção geral de virtude e sua adequação às virtude particulares	176
5. 2. Deliberação e regras morais específicas	180
5. 2. 1. <i>Hos epi to poly</i> como pertencente apenas à deliberação técnica ...	181
5. 2. 2. O objeto da deliberação: o que "depende de nós"	182

5. 2. 2. 1. O que não ocorre do mesmo modo	184
5. 2. 2. 2. O que não é aleatório	184
5. 2. 3. Deliberação e falibilidade	186
5. 2. 4. O que é nas mais das vezes na ação e no mundo natural	187
5. 2. 5. As regras morais específicas e o discurso retórico: um esclarecimento	190
6. Conhecimento prévio e princípios.....	195
6. 1. Boa educação: a base para bem julgar sobre as ações.....	195
6. 1. 1. A experiência: origem do conhecimento prévio moral	199
6. 2. Compreensão prática das lições políticas	200
6. 2. 1. A compreensão prática dos argumentos práticos: o que é reconhecer uma boa razão prática?	202
6. 3. As ações particulares virtuosas: origem da concepção correta de <i>Eudaimonia</i>	206
6. 3. 1. É preciso saber <i>que</i> para apreender os <i>archai</i> – “quês” – da investigação política	207
6. 3. 2. A concepção de <i>eudaimonia</i> : o reconhecimento de <i>ta kala</i>	208
6. 3. 3. A experiência e a base de premissas da investigação ética	209
6. 4. A indemonstrabilidade dos princípios	210
6. 4. 1. “Agir virtuosamente é bom”: a principal convicção do bom aluno.....	211
6. 4. 2. Os <i>archai</i> da disciplina política.....	212
6. 5. A <i>eudaimonia</i> como primeiro princípio da ação.....	219
6. 5. 1. Os maus hábitos e a apreensão equivocada do primeiro princípio da ação	220
Conclusão	226
Referências Bibliográficas	233

Das traduções e dos textos utilizados

- O texto grego bem como as divisões de seção da *Ética Nicomaquéia* aqui utilizados correspondem aos de Bywater, conforme indicado nas Referências Bibliográficas;

- Para as traduções das passagens citadas da *Ética Nicomaquéia*, exceto o trecho compreendido entre 1002a5 e 1115a3, verto para o português a tradução inglesa de D. Ross. Quando alterações de minha parte forem introduzidas, levando ou não em conta outras traduções, isso será mencionado;

- Para a tradução das passagens citadas da *Ética Nicomaquéia* compreendidas entre 1002a5 e 1115a3, utilizo a tradução de M. A. Zingano, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. Quando alterações de minha parte forem introduzidas, levando ou não em conta outras traduções, isso será mencionado;

- Para as traduções de passagens das demais obras de Aristóteles e de Platão, verto para o português as traduções presentes em *The Complete Works of Aristotle*, (editadas por Jonathan Barnes) e em *Plato: Complete Works* (editadas por John Cooper). Quando alterações de minha parte forem introduzidas, levando ou não em conta outras traduções, isso será mencionado;

- Todas as traduções dos trechos citados de obras e artigos em língua inglesa ou francesa são de minha autoria;

- Os termos gregos serão transliterados, referidos no nominativo (salvo quando constarem no interior da citação das passagens) e não receberão acentos. Vogais sublinhadas marcarão as vogais longas *eta* – e – e *ômega* – o. O espírito áspero será indicado com a letra *h*; o brando não será indicado. *lota* subscrito, igualmente, não será indicado.

Introdução

Em que medida as leis da comunidade política em que vivemos podem ter influência sobre nossas vidas aumentando ou mesmo impedindo nossa felicidade? Como as leis a que estamos submetidos podem influenciar na educação que damos às nossas crianças? Em que medida, assim, nossos governantes e legisladores são responsáveis por essa influência?

Nas sociedades contemporâneas baseadas em um estado democrático e de direito, como a em que vivemos, parece que, desde que cumpramos com os nossos deveres de cidadãos, o Estado nos deixa livres para, como bem entendermos, cuidarmos de nossas próprias vidas e buscar a nossa felicidade. Pensamos que a política de fato não se intromete nesse que é tido como um assunto privado ou subjetivo: a *nossa* felicidade. Em relação a isso, consideramos como não apenas distinto, mas separado o que é de domínio privado – do indivíduo – e o que é de domínio público – do Estado. Em princípio, cada um é livre para escolher a profissão que vai seguir, com quem irá se casar, onde vai morar, quantos filhos terá e como irá educá-los. A educação moral dos indivíduos, assim como a felicidade, não parece ser considerada uma questão política, mas privada, de modo que o Estado assumir a tarefa de educar parece algo autoritário, assemelhando-se à mera imposição estatal de uma ideologia.

Aristóteles pensou em questões desse tipo e procurou respondê-las. Ainda hoje não há consenso sobre muitas das respostas oferecidas pelo pensador grego. Em todo o caso, não parece ser possível considerar quais seriam essas respostas sem minimamente entender o momento em que as questões propostas foram pela primeira vez apresentadas. Colocá-las hoje não é o mesmo que colocá-las no século IV a.C., quando Aristóteles as formulou. Em especial, a distância existente entre o indivíduo e a *polis* (cidade) – unidades políticas mais ou menos auto-suficientes e relativamente pequenas – era concebida como muito menor do que atualmente a pensamos. Alguns diriam que essa distância era mesmo inexistente. O que era do domínio privado e o que era do domínio público não parecia muito nitidamente distinto, menos ainda separado.

A maioria dos estudiosos da *Ética Nicomaquéia* (*EN*) de Aristóteles reconhece essas peculiaridades da vida política grega do século IV a.C. O que essa maioria

não reconhece é que tais peculiaridades têm implicações na maneira como Aristóteles vincula indivíduo e comunidade política, ética e política. Entretanto, não reconhecer essas implicações é algo que tem conseqüências no modo de compreender a *EN*. Tais conseqüências são particularmente sentidas pelos intérpretes que procuram responder às seguintes questões: Por que ou para que Aristóteles escreveu a *EN*? Quem era o seu público alvo? Qual a natureza do conhecimento contido nessa obra? Em suma: qual o objetivo, o destinatário e a natureza do conhecimento presente na *EN* de Aristóteles?

Uma grande parte dos comentadores e intérpretes da *EN* responde a essas questões mais ou menos do seguinte modo. Aristóteles escreveu a *EN* para esclarecer àquele que a estuda o que é o bem supremo ou fim último para o ser humano: a *eudaimonia* ou felicidade. Ela é, com efeito, atividade da alma racional segundo perfeita virtude (*EN* I. 7. 1098a18). Esse esclarecimento não visa ao mero conhecimento, mas pretende ser útil para a ação do leitor/ouvinte (*EN* I. 3. 1095a6). Mas, para ser capaz de melhorar a sua ação através do estudo da *EN*, o leitor/ouvinte tem que ter sido educado nos bons hábitos (*EN* I. 4. 1095b6). Ora, a virtude moral é resultante de bons hábitos, da prática de atos em uma mesma direção (*EN* II. 1. 1103a14). Ela é tornada perfeita através da *phronesis* (prudência), sendo esta a perfeição da razão que opera no interior da virtude moral (*EN* VI. 1144b11 e 27-28). O prudente é aquele que age bem dispendo das boas razões para agir assim. Isso significa que ele delibera bem em vista do bem supremo, do que realmente conta como *eudaimonia*, a qual ele apreende corretamente (*EN* VI. 9. 1142b34-35). Portanto, o prudente precisa *saber* o que é a *eudaimonia*, se as razões que ele possui para agir são de fato boas. Assim, a tarefa da *EN* seria a de oferecer àquele que já é virtuoso moral e age bem a concepção correta de *eudaimonia*, as boas razões que fundamentam a sua boa ação. Possuir, assim, a concepção correta de *eudaimonia* exposta na *EN* seria algo indispensável para que alguém seja prudente, vindo a ser, assim, um ser humano perfeito, ou seja, feliz¹.

¹ Certamente com nuances e diferenças entre si, penso que esse é o caso de Gauthier, R. A. & Jolif, J-Y. em *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, Hardie, W. F. R. em *Aristotle's Ethical Theory*, Lear, J. em *Aristotle: The Desire to Understand*, Kraut, R. em "Aristotle on Method and Moral Education", entre outros. Em um caso extremo desse tipo de interpretação, deve-se mesmo compreender que ser prudente é a causa eficiente da concepção dessa obra. O defensor dessa tese é Jonathan Lear: "(...) a *EN* é ela mesma a *mais alta*

A conclusão da interpretação acima sempre foi-me particularmente incômoda. É certo que a *EN* pretende esclarecer o bem supremo humano e que este é atividade racional da alma segundo perfeita virtude. E é certo que, segundo Aristóteles, a prudência é a perfeição da razão prática, aquela que opera no interior da virtude moral e faz dela virtude moral propriamente dita (*EN* VI. 13. 1144b13). Mas será que dispor do esclarecimento *filosófico* feito na *EN* é indispensável a fim de possuir prudência? É preciso possuir a filosofia moral para aperfeiçoar a nossa razão *prática*? A filosofia sobre o bem humano é capaz de proporcionar ao seu estudante a *apreensão* desse bem? É necessário justificar filosoficamente o que fazemos a fim de dizer que possuímos as boas razões para agir?

Ao conjunto das questões acima, penso ser possível responder negativamente. Conforme veremos adiante, não é necessário, a fim de ser praticamente bom, ou seja, a fim de ser prudente, dispor de uma filosofia moral. A aquisição da concepção correta de *eudaimonia* não é algo dado por meio do estudo, mas através da prática na virtude. Do mesmo modo, a concepção errada do que é ser feliz é dada ao vicioso através do modo como ele vive e não através de uma teoria equivocada sobre o bem e a ação humana. Como Aristóteles afirma, “a virtude e o vício, respectivamente, *preservam* e destroem o primeiro princípio”, pois, “nas ações, o primeiro princípio é a causa final” (*EN* VII. 8. 1151a15-6, grifo meu). É, com efeito, a virtude “que *nos ensina* uma correta opinião sobre o primeiro princípio” (1151a17-18, grifo meu). O primeiro princípio da ação, na medida em que é o fim último, como Aristóteles afirma em *EN* I. 12. 1102a3, é a *eudaimonia*.

Assim, o conhecimento que o prudente tem parece ser de um tipo: ele sabe o que fazer nas situações particulares e dispõe das boas razões para isso, sendo

expressão das virtudes éticas” (cf. *Op. Cit.*, p. 187, grifos meus). A expressão grifada só pode ser entendida como uma referência à *phronesis* (prudência). Terence Irwin, em “First Principles in Aristotle’s Ethics”, também vai bastante longe nessa identificação, fundamentando sua posição em uma interpretação do método presente na *EN*: o método dialético desta última é parte da deliberação da ciência política, que Aristóteles identificaria em *EN* VI. 8 à prudência deliberativa (cf. p. 258-259). Em outras palavras: buscar pelo esclarecimento do fim último das nossas ações nada mais é que realizar uma deliberação bastante geral e abrangente (cf. também p. 270, n. 20). Nesse sentido, ele é categórico: “(...) a ética dialética é apenas uma parte da deliberação e a teoria moral é uma parte do que faz de um agente moral um homem virtuoso. Segue-se que apenas aquele que aceita a teoria moral correta é o homem plenamente virtuoso.” (cf. *Op. Cit.*, p. 262).

também virtuoso moral. O conhecimento que o filósofo moral possui parece ser de outro tipo: ele *investiga* o que é o bem humano e a natureza das ações que devemos realizar em vista desse bem. Alguns intérpretes, querendo distinguir as competências do prudente e do filósofo moral, acabaram por separar completamente prudência e filosofia moral: a primeira é conhecimento prático, a segunda é conhecimento teórico sobre a prática². Entretanto, essa caracterização também não me parece confortável. Aristóteles afirma que o conhecimento contido na *EN* pretende melhorar a ação de quem a lê e exige, para isso, que o leitor/estudante tenha os sentimentos educados. Por que, para apreender uma disciplina teórica, precisaríamos de uma base emocional em alguma medida sólida? Como uma disciplina teórica pode ser útil para melhorar a ação?

A via pela qual pretendo negar, de um lado, que a prudência requer filosofia moral e, de outro, que elas são disposições não apenas distintas, mas separadas foi aberta quando me voltei a uma única afirmação de Aristóteles: a busca pelo esclarecimento do bem humano, *na EN*, é uma tarefa *política*³. Tendo em vista as peculiaridades da vida grega da época, não me pareceu tão estranho que Aristóteles assim caracterizasse a *Ética*, ainda que isso contrastasse bastante com o modo contemporâneo de ver o assunto. Compreender-se como indivíduo implicava intrinsecamente conceber-se como membro de uma comunidade política, o que não ocorre mais de maneira tão forte desde a modernidade. Dizer o que é bom para *um* – a “ética” – podia ser muito bem uma tarefa própria de um domínio que, de maneira mais ampla, diz o que é bom para *todos* – a “política”.

² Cf. Berti, E. *As razões de Aristóteles*. Segundo ele, “a filosofia prática ou ciência política [ou seja, o conteúdo da *EN*], não obstante sua intenção prática, é uma virtude da razão teórica, pelo fato de ser sempre uma ciência” (*Op. Cit.*, p. 145). Na base da sua interpretação, está uma distinção feita por Höffe entre “o plano do conhecimento prático (conhecimento do sujeito agente), que opera, p. ex. na *politikē* (*technē, dynamis, epistēmē*) e o plano do conhecimento especulativo das questões práticas (conhecimento do sujeito que estuda as matérias relacionadas à ação), que opera, p. ex., na *politikē pragmateia* (i.e., *he peri ta ethe pragmateia*, segundo a *Retórica*)” (cf. Höffe, O. *Praktische Philosophie*, p. 15, *apud* Bodéüs, R. *Le philosophe et la cité*, p. 57). Berti desenvolve essa mesma idéia de separação entre *phronēsis* e filosofia moral em “*Phronesis et science politique*”.

³ Cf. *EN* I. 2. 1094a25-28, 3. 1095a2 e 4. 1095b5. A despeito de a maioria dos tradutores e comentadores de língua inglesa adotar ‘*political science*’ como tradução para *politikē*, pretendendo, com isso, qualificar a investigação presente na *EN* como uma disciplina – o que considero correto –, mantereí a tradução simples – ‘política’ – e, quando for caso, distinguireí a disciplina em questão da prática política propriamente dita. O que quero é evitar a caracterização do conteúdo da *EN* como uma ciência *teórica* nos moldes concebidos pelo próprio Aristóteles nos *Segundos Analíticos* (*Seg. An.*) ou segundo a distinção operada por Berti (cf. nota anterior).

Resolvi, assim, testar a hipótese de que a *EN* não fora escrita aos aspirantes de prudência, mas aos cidadãos que inevitavelmente teriam uma participação ativa na vida política da cidade. O público alvo da obra era os indivíduos que ocupariam, em algum momento e durante algum momento, a posição de mando. Na medida em que ocupassem o cargo de legisladores, conceberiam e manteriam leis visando à felicidade dos habitantes da cidade.

A hipótese pareceu-me, de fato, plausível, respondendo de modo compatibilizador às questões colocadas anteriormente⁴. Através dela, cheguei à conclusão de que o estudo da *EN* visava a melhorar a ação do leitor/estudante, porém não, em primeiro lugar, em esfera mais privada ou particular, mas em esfera pública, i.e., enquanto político⁵. É o último quem será primeiramente beneficiado pelos conhecimentos do que é o bem supremo para o ser humano, do que são as virtudes, ou seja, dos modos pelos quais nos tornamos perfeitos e do tipo de ação que deve ser encorajado nos cidadãos a fim de que eles adquiram as boas disposições. O político teria, após o estudo da *EN*, mais clareza do que ele deve buscar na elaboração das leis; sabendo isso, ele tornava-se mais capaz de realizar a felicidade da cidade. Se é assim, a *EN* visava à ação também de todos os cidadãos, ajudando na orientação da atividade política.

Quanto à exigência de o leitor/estudante já ter os sentimentos educados, era preciso reconsiderá-la e, quem sabe, ver nela menos do que a interpretação que busco negar aqui compreende. Aristóteles caracteriza seu bom aluno antes de forma negativa do que positiva: ele não pode ser jovem, de idade ou de caráter, vicioso ou incontinente (*EN* I. 3. 1095a6-9). É certo que, como afirma Aristóteles, ele deve desejar e agir de acordo com a reta razão (*EN* I. 3. 1095a10). Mas isso pode significar, apenas, que o bom aluno da *EN* precisa ter os sentimentos *minimamente* educados, agindo e desejando agir, nas mais das vezes, ainda que não sempre, bem. Não é necessário conceber a exigência da educação nos bons

⁴ A saber: qual o objetivo, o destinatário e a natureza do conhecimento presente na *EN* de Aristóteles?

⁵ O que *não* significa que a leitura da *EN* não possa ou mesmo não deva ter impacto algum nas ações e escolhas mais pessoais dos seus leitores. Com efeito, seria impensável, na época de Aristóteles, que alguém buscasse o bem para todos e não se pensasse, já, incluído nesse conjunto.

hábitos como uma exigência de presença, já, de virtude moral⁶, mas apenas uma inclinação antes à virtude do que ao vício ou à incontinência.

Essa inclinação revelava-se necessária se aquele que estava estudando a *EN* assumiria, inevitavelmente, dada a rotatividade dos cidadãos nos diferentes cargos e funções políticas, a função de mando. O político não poderia legislar em causa própria, em vista de interesses pessoais. Ele precisava legislar em vista do bem de todos, do bem comum. E, para compreender a necessidade das afirmações mais fundamentais que direcionariam as suas ações – como, p. ex., da definição de *eudaimonia* e de virtude moral –, era necessário que ele tivesse tido, minimamente, experiência nessas coisas. Para compreender o esclarecimento proposto por Aristóteles a respeito de uma atividade – pois é isso o que a *eudaimonia* é – e ser capaz de orientar a confecção de leis a partir dessa compreensão, o aluno já deveria, de algum modo, ter se engajado nela.

Aristóteles distinguirá, em *EN* VI. 8, a prudência individual ou privada da política. Ambas são formas de prudência, pois visam ao bem humano. Mas elas não são a mesma coisa, pois não requerem, enquanto disposições *intelectuais* que são, os mesmos tipos de saberes. A prudência política é principalmente prudência legislativa ou prudência arquetônica. Ela visa, através criação e manutenção das leis, à *eudaimonia* da cidade. Seus atos são, nesse sentido, gerais. O prudente político precisa de um esclarecimento discursivo do bem supremo a fim de realizar as suas atividades na sua direção. Uma proposta de esclarecimento do bem é feita por Aristóteles na *EN*. É para o político, portanto, que o conhecimento filosófico do que é o bem supremo é especialmente útil, dado que visará à criação de coisas bastante gerais como as leis.

Um exemplo de disciplina – ou, em um sentido amplo da palavra, de ciência – que na época começava a fixar-se com um caráter semelhante à concepção de política proposta por Aristóteles é a medicina hipocrática. Se o paradigma de ciência teórica é a matemática, o modelo de competência prática vem a ser a medicina. A política não é propriamente uma arte, mas assemelha-se, sob muitos

⁶ Até porque, creio, isso seria impossível. A virtude moral não existe em um agente *antes* que a razão que opera em seu interior seja aperfeiçoada, mas desenvolve-se *ao mesmo tempo* em que a sua razão se aperfeiçoa. Não há perfeição da parte desiderativa sem que haja, junto, perfeição da razão que a acompanha. Para os detalhes dessa interpretação, cf. Spinelli, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*, pp. 147-160.

aspectos, a ela. Inclusive, diz Aristóteles, ela como que produz coisas: as leis (*EN* X. 9. 1181a23). Com efeito, Aristóteles compara diversas vezes, na *EN*, o conhecimento político que ele pretende estar aí oferecendo com o conhecimento médico⁷. Em ambos os casos, trata-se, propriamente de *conhecimento*, mas o qual é fundado na experiência e útil à prática.

Dada a sua origem e a sua finalidade (a saber, respectivamente, a felicidade e a saúde), um certo grau de exatidão na busca desse conhecimento deve ser respeitado. Tampouco toda e qualquer pessoa pode tirar proveito de lições médicas e políticas. No caso da medicina, de modo geral, é preciso já ter experiência médica. Isso significa que é preciso já ter passado pela experiência de alcançar a saúde das pessoas, pelo menos algumas vezes, com mais ou menos sucesso. No caso da política, como vimos, é preciso já ter tido experiência na virtude (*EN* I. 4. 1095b6).

É por essa razão que, no Capítulo 1 desta tese, apresentarei breve e sucintamente a concepção de medicina que parece estar em jogo quando Aristóteles a compara ao conhecimento político proposto na *EN*. As analogias serão apresentadas ao longo dos demais capítulos, onde as características que pretendem ser salientadas serão enfatizadas. No Capítulo 2 apresentarei o que quero dizer ao afirmar que a *Ética* é, em primeiro lugar, uma obra política. Buscarei, nesse momento, dar significado e plausibilidade à tese de que ela foi escrita a fim de conceder certos conhecimentos ao homem enquanto político e não enquanto prudente individual ou particular.

O Capítulo 3 é dedicado à apresentação de uma premissa ou ponto de partida da investigação, o qual deve ser conhecido profundamente pelo bom aluno das lições políticas, o futuro político. O que devemos aprender para fazer, isto aprendemos fazendo, afirma Aristóteles (*EN* II. 1. 1103a33-34). Este que chamarei de POD (princípio sobre a origem das disposições) é um primeiro princípio da ação, o qual afirma a ação como condição sem a qual nenhuma virtude pode ser engendrada. A argumentação de Aristóteles em seu favor, em *EN* III.5 e II. 4, lembram a realizada no livro Gama da *Metafísica* (*Met.*), entre as quais traçarei alguns paralelos. O intelectualismo socrático, na medida em que

⁷ É certo que as analogias com a medicina não se reduzem a ilustrar o conhecimento do político exposto na *EN*. Enfatizarei aqui, no entanto, apenas aquelas que cumprem essa função.

implica uma negação da importância da prática na aquisição da virtude, ou seja, a negação do POD, será igualmente por mim analisado. Apresentarei, por fim, ainda no Capítulo 3, uma interpretação das três condições do ato propriamente virtuoso em *EN* II. 4 – em especial, da condição do saber ou conhecimento – a qual não implica um conhecimento filosófico, nem mesmo filosófico *prático*, da *eudaimonia*.

No Capítulo 4, examino os textos de *EN* VI. 7 e 8, tendo como objetivo principal apresentar a distinção aí operada por Aristóteles entre prudência e política. Trata-se de compreender a prudência como um gênero do qual prudência individual e política são espécies. Aquilo que é necessário para dispor de uma – política – pode não ser necessário para que a outra – prudência individual – exista e vice-versa. É certo que é melhor dispor de toda a perfeição que é nos é possível enquanto ser humano. Em outras palavras, se formos prudentes tanto em nossas relações mais pessoais e privadas quanto na nossa atividade política (incluindo, além dessas, a atividade contemplativa), seremos mais felizes do que se dispusermos de apenas uma dessas disposições. Entretanto, na impossibilidade da completude e levando em conta que somos animais políticos e que a *boa vida* da espécie humana depende de uma agregação desse tipo, a saber, política, uma coisa é certa: buscar o bem da cidade é melhor e mais divino do que buscar apenas o seu próprio bem (*EN* I. 2. 1094b10). Nesse mesmo capítulo, através de uma análise do modo como Aristóteles finaliza a *EN*, relacionarei de modo forte a atividade política e a tarefa da educação, vinculando ao aprendizado dessa tarefa a utilidade de adquirir os conhecimentos presentes na *EN*.

O Capítulo 5 mostra como a idéia geral defendida é compatível com o modo como as compreendo as exigências sobre a exatidão própria da investigação proposta na *EN*. É verdade que a generalidade do discurso presente na *EN* sobre a qualidade virtuosa das nossas ações não as determina aqui e agora. Mas não é apenas por isso que o discurso filosófico sobre as ações e o bem supremo é inexato. Em geral, as interpretações que vêm no conteúdo da *EN* o conteúdo da prudência individual tendem a interpretar desse modo a exigência da exatidão própria. Quero, por outro lado, insistir na idéia de que esse discurso atinge uma exatidão que lhe é própria especialmente em virtude da natureza das razões mais fundamentais apresentadas como justificação das suas principais teses, as quais

devem ser conhecidas pelo político. A fim de ver como isso ocorre, será necessário distinguir dois tipos de premissas dos seus argumentos, a saber: 1) aquelas mais propriamente pertencentes a outras áreas de estudo – como a física e a psicologia –, as quais podem, mas *não precisam* ser mais bem justificadas na medida em que isso não é útil em vista do objetivo visado; e 2) aquelas que dependem diretamente da boa educação e experiência do aluno e que, por isso, *não podem* receber mais justificativas que as apresentadas na própria *EN*. Em relação a 1), maior exatidão que a obtida na *EN* não é necessária; em relação a 2), maior exatidão não é, simplesmente, possível.

Por fim, no Capítulo 6 pretendo mostrar como a tese geral aqui defendida requer apenas uma interpretação modesta das exigências feitas ao bom aluno de política, não se comprometendo com a interpretação que vê no conteúdo da *EN* a oferta total ou parcial da prudência individual. Será preciso compreender melhor, se a investigação presente na *EN* não pretende fornecer prudência individual ou particular, por que aquele que vai realizá-la precisa, como afirma Aristóteles, ter sido educado nos bons hábitos (*EN* I. 4. 1095a5) e o que isso exatamente significa. Ora, todo aprendizado e ensino requer conhecimento prévio naquele assunto (*Seg. An.* I. 1. 71a1-2). *Algum* conhecimento sobre a virtude oriundo da prática é necessário para adquirir o *conhecimento filosófico prático* presente na *EN*. Dispondo desse conhecimento prévio o aluno de política será capaz de compreender as razões e a força das teses lá presentes, compreendendo, também, em que medida esse conhecimento poderá ajudá-lo a melhorar os demais cidadãos que serão, por leis gerais, por ele educados.

1. Em busca do saber necessário para bem governar

O processo explícito de decadência de Atenas e o desgosto com a política da sua época – em especial com um sistema democrático que condenou Sócrates à morte – podem ser apontados como dois grandes motivos pelos quais Platão propõe um novo modelo de comunidade política. Em especial, trata-se de conceber e justificar a constituição de uma sociedade não democrática governada por filósofos⁸. O “filósofo-rei” personifica o modo como Platão concebia o conhecimento político necessário para bem governar a cidade. Trata-se do conhecimento do Bem em si, da Idéia de Bem, causa do ser e da verdade de todas as demais coisas (*A República*, VI. 505a-b). O conhecimento necessário ao político é um conhecimento *filosófico*, o qual é concebido em termos estritamente teóricos.

Se é verdade que Aristóteles também estava descontente com a política em sua época, é não menos verdade que a “trégua dos males” platônica não é, aos seus olhos, candidato melhor. Para Aristóteles, o conhecimento que deve ser possuído pelo político não é teórico ou, pelo menos, não pode ser reduzido à teoria. O conhecimento presente na *EN*, o qual pode ser propriamente chamado de *filosófico*, deve ser concebido, na sua natureza mesma, de modo especial, pois pretende inaugurar-se como um *conhecimento filosófico prático*. Trata-se de um saber e o saber mais universal e necessário possível sobre a natureza prática humana, a filosofia das coisas humanas. Esse conhecimento faz parte daquilo que caracterizará o verdadeiro político.

Em muitos momentos da *EN*, Aristóteles pretende elucidar a natureza desse conhecimento comparando-o com o conhecimento médico. Entretanto, é preciso notar que esse procedimento não é novo: antes de Aristóteles, pelo menos Platão já havia feito a mesma comparação, utilizando a medicina para elucidar a natureza do conhecimento político. A política cuida da alma assim como a

⁸ O trecho bastante conhecido da *República* que ilustra de maneira exemplar essa tese é o seguinte: “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um desses caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos” (*A República* V. 473d).

medicina cuida do corpo, afirma o *Górgias*⁹. Há um certo conjunto de saberes necessários para exercer essas atividades e parece ser esse o aspecto principal da comparação feita por Platão.

No entanto, há um outro aspecto sob o qual os conhecimentos político e médico assemelham-se e que parece ter escapado a Platão. Ambos são formas de conhecimento que *visam a um fim* e isso os torna em muito diferentes de conhecimentos teóricos ou puramente teóricos. O objetivo principal de Aristóteles, com efeito, ao aproximar conhecimento político e médico está no fato de ambos serem conhecimentos de universais voltados a ou relacionados com a prática, cuja origem é devida, em grande parte, à experiência. Aristóteles quis, com a medicina, ilustrar como um conhecimento que visa à prática se origina e se distingue de um conhecimento estritamente teórico, o qual não visa, enquanto tal, a nenhum resultado prático.

O fato do pai de Aristóteles ter sido médico, e o médico da corte da Macedônia, parece ter influenciado na escolha da medicina como o caso mais freqüente de comparação entre *poiesis* e *praxis*. Em termos muito amplos, pode-se dizer que a aproximação e comparação feitas por Aristóteles entre o domínio ético-político e o domínio médico – ou, de maneira mais geral, entre o domínio prático e o domínio técnico – apóia-se no fato de que *poiesis* e *praxis* pertencem ao domínio das coisas que podem ser de outro modo, i.e., que são variáveis. Sendo dotadas de alguma regularidade, essas são as coisas que dependem de nós: elas podem ser produzidas ou feitas (*EN VI. 4. 1140a1*).

Nada do que existe por arte ou pela ação se dá na natureza ou por causa da natureza; menos ainda por necessidade. Também não é o caso que as coisas produzidas e feitas não obedeçam à nenhuma espécie de regra, quando, então, não saberíamos nunca se nossos esforços poderiam ser recompensados pela produção ou ação pretendidas. Em outras palavras, coisas produzidas e coisas feitas não ocorrem aleatoriamente ou por acaso. É, assim, no domínio da produção e da ação que a deliberação igualmente se faz presente e

⁹ Cf. *Górgias*, 464b, onde Sócrates afirma: “Estou dizendo que deste par de objetos [o corpo e a alma] há duas artes. A da alma eu chamo de política. (...); entretanto, ainda que o cuidado do corpo diga respeito a uma arte única, ela tem duas partes: ginástica e medicina. E, na política, a parte que corresponde à ginástica é a legislação e a parte que corresponde à medicina é a justiça. (...) Estas então são as quatro partes, e elas sempre propiciam cuidado, em um caso, para o corpo, no outro, para a alma, em vista do que é o melhor.”

necessariamente presente se essas atividades devem ser realizadas (*EN* III. 3. 1112b1-10): é necessário o pensamento que visa a um fim se produções e ações têm origem no ser humano e podem ser eficazes.

1. 1. O conhecimento voltado à prática

O médico, assim como o político, lida com situações individuais e com ações¹⁰, e o conhecimento dos universais que eles adquirirem devem ter base na sua experiência e colaborar, em alguma medida, para melhor realizar a sua tarefa. A idéia de que a *EN* e a *Política* vêm para inaugurar um tipo novo de saber, aliado à experiência e intrinsecamente relacionado com a prática é sublinhada por Jaeger. Mas não é fácil determinar o que influenciou o que nessa inauguração. Como afirma o comentador:

Não é fácil, para nós, dizer se Aristóteles volta ao exemplo oferecido por Platão da arte médica apenas após ele ter feito a sua distinção entre filosofia prática e teórica, a qual deve ter dado a ela [à filosofia] um novo significado, ou se o fenômeno do método médico como distinto dos métodos das ciências teóricas o ajuda a circunscrever e determinar seu conceito de filosofia prática como distinta da teórica. De fato, a comparação, uma vez que ela foi estabelecida por Platão, parece ter trabalhado em ambos os sentidos; e a freqüência com a qual Aristóteles recorre a ela nas suas lições éticas a fim de ilustrar o caráter especial dessa ciência claramente indica o quão frutífera essa reflexão comparativa deve ter sido para o próprio Aristóteles enquanto ele tentava estabelecer a sua nova idéia de filosofia ética e política.¹¹

A medicina havia se estabelecido enquanto arte em função do seu caráter prático: ela visa à produção de algo, a saúde. Entretanto, até Hipócrates ela não havia ainda galgado o *status* de disciplina, como *conhecimento médico*. Uma mudança nesse sentido é proposta e realizada por Hipócrates, que pretendeu duas coisas: 1) orientar melhor a prática médica, a qual, quando não é baseada nos princípios corretos é mais propensa ao erro e 2) compreender a medicina diferentemente, a saber, como uma disciplina quanto à origem e ao objetivo relacionada à prática, mas consistente de um conhecimento universal.

¹⁰ Cf. Jaeger, W., "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", p. 54.

¹¹ Cf. Jaeger, W., *Op. Cit.*, p. 54-55.

O diagnóstico da situação política da época feita por Aristóteles é semelhante ao feito por Hipócrates sobre a medicina. Suas propostas de reformulação são igualmente similares. Uma prática estava sendo realizada, mas ela errava e estava sempre sujeita ao erro, pois não era orientada pelo saber que lhe era próprio, não podendo, também, compreender-se enquanto *conhecimento político*. A fim de elucidar esse paralelo, é necessário, ainda que de modo bastante simplificado e resumido, apresentar a concepção de medicina e de conhecimento médico que Aristóteles tinha em mente, a saber, a medicina hipocrática. Uma breve exposição do modo como Hipócrates e sua escola entendiam a medicina que eles conheciam e praticavam ajudará na compreensão daquelas que acredito serem as razões de Aristóteles para elegê-la como modelo de comparação com o conhecimento político.

1. 1. 1. A Escola de Cos e seus adversários: o fundamento na experiência

A Escola de Cos deve seu nome a Hipócrates, este sim de Cos, contemporâneo do avô de Aristóteles, de Sócrates e de Péricles. Pode-se dizer que é com esta escola que a medicina começa a avançar enquanto disciplina, dada a generalidade fundadora que Hipócrates¹² julgou que deveria constituí-la. Hipócrates tinha como objetivo construir uma teoria geral que guiasse de maneira ampla a prática do médico, orientando a busca pela saúde de modo racional, i.e., de modo fundamentado. É provável que o pai de Aristóteles tenha seguido a Escola de Cos. Se não o tivesse perdido quando era ainda muito jovem, Aristóteles provavelmente teria seguido a carreira da medicina, a qual era transmitida, de geração em geração entre as famílias.

Anunciando uma regra de método a ser posteriormente formulada e aplicada por Aristóteles ao longo de toda a sua filosofia, Hipócrates afirmou que a teoria médica deve ser construída a partir da experiência, da observação dos fatos.

¹² É preciso observar que, muito provavelmente, o *Corpus Hippocraticum* não inclui obras apenas de Hipócrates, mas também daqueles que seguiram a sua escola. Littré assinala como de autoria de Hipócrates onze obras: *Da medicina antiga, Dos Aires, Águas e Lugares, Prognósticos, Do Regime nas Doenças Agudas, Epidemias (1º e 3º livro), Dos Ferimentos na Cabeça, Das Fraturas, Das Articulações, Dos Instrumentos de Redução, Juramento e Lei* (Cf. Littré, É., *Hippocrates. Oeuvres complètes*, vol. 1., p. 555). Farei referência, no entanto, nas mais das vezes, diretamente a Hipócrates, uma vez que, em todo o caso, é a ele atribuída a origem das idéias que estou, de maneiras bastante resumida e simplificada, apresentando.

Como afirma Littré, a teoria médica hipocrática “parte de observações e experiências reais”¹³. Para Hipócrates, sem uma teoria desse tipo –entendida, de modo geral, como *prognose* –, a medicina é *apenas* prática, desorientada e sempre sujeita a grandes equívocos. Assim, ela é apenas um empirismo cego e sem fundamento.

É possível dizer que, ao defender a medicina como uma prática fundada em razões, Hipócrates posicionou-se contra três frentes, as quais apresentarei a seguir. A prática desses “médicos” era, aos olhos de Hipócrates, equivocada. Entretanto, penso que a sua denúncia mais importante é sobre a justificação – ou antes a ausência dela – dos métodos por eles empregados. Hipócrates defende, antes de qualquer coisa, um *modo* de fazer medicina, de compreender o corpo humano, a doença e os procedimentos de cura.

Em primeiro lugar, tratava-se de combater uma prática que afirmava e testava cegamente hipóteses, na opinião de Hipócrates, absurdas, como a de que o vinho e carnes podem ser bons para curar as doenças. Charlatanices desse tipo levavam a uma medicina sem fundamento e absolutamente desregrada e faziam com que a profissão fosse má vista pelas pessoas. Seria o caso de um sujeito chamado Petronas, que certamente não pertencia à Escola de Cos. Como afirma Littré:

jamais a doutrina hipocrática permitiria uma tal aberração; ela havia estudado muito o homem são, o homem doente e os esforços da natureza durante as febres para chegar a supor que um tal tratamento algum dia pudesse ter resultados vantajosos e que um tal teste devesse algum dia ser tentado. A prognose, como ela havia sido fundada e ensinava, prevenia contra os perigos de um tal empirismo. (...) Uma tal experimentação violava todas as regras da prognose.¹⁴

Em segundo lugar, havia os médicos da Escola de Cnides, cujo fundador foi Eurífron. Estes, baseados na filosofia pré-socrática, acusa Hipócrates, multiplicaram as espécies de doenças e negligenciaram o estado geral do

¹³ Cf. Littré, É., *Op. Cit.*, p. 455.

¹⁴ Cf. Littré, É., *Op. Cit.*, p. 462.

doente¹⁵. Em terceiro lugar, Hipócrates estava preocupado em desbancar uma prática divinizada da medicina, a de certos religiosos que propunham a cura através de purificações e preces. A causa das doenças humanas é natural e não *supranatural*. A cura deve também, portanto, dar-se no mesmo registro. É o caso, p. ex., da “doença sagrada”, a epilepsia, a qual era especialmente considerada uma doença de causa sobrenatural. O próprio nome que foi dado à doença já indicaria a sua natureza e, em função disso, o tipo de tratamento a ser dado ao doente. Seja por possessão, seja por influência, a epilepsia tinha como causa última o divino, algo que ultrapassava as nossas forças e capacidades, cuja explicação de modo algum parecia se dar naturalmente. O modo de curá-la só podia ser expulsando essa má influência por meio de preces e purificações. Entretanto, como afirma Jouanna, “o pensamento hipocrático ignora ou recusa toda intervenção de uma divindade particular no processo da doença e toda terapêutica mágica pelos sacerdotes, encantamentos ou purificações”¹⁶.

De certa forma, charlatães e religiosos acabam virando farinha do mesmo saco: eles baseiam-se em hipóteses absurdas ou indemonstráveis, ou seja, nenhuma dessas práticas se faz, no registro máximo que Hipócrates pensava que isso podia ser feito, *racionalmente*. O advérbio significa, aqui, extrair da experiência dos fenômenos médicos (características dos doentes, sintomas, processos de adoecimento e cura, etc.) suas características comuns para, a partir da teoria geral assim gerada, buscar a cura das doenças *por causa do conhecimento assim gerado*. Sem a concepção de uma doutrina, de uma fundamentação da prática extraída ela mesma da prática – a experiência –, a cura das doenças *através* do médico continuaria a ser uma obra do acaso e não, como deve ser, *por causa* da intervenção médica. Supor causas para a doença e para a cura que não podem ter a comprovação da experiência seria implodir com a concepção mesma de disciplina ou ciência médica que mal começava a nascer.

¹⁵ Cf. Littré, *Op. Cit.*, p. 459.

¹⁶ Cf. Jouanna, J., *La naissance de l'art médical occidental* (in: *Histoire de la pensée médicale en Occident 1*), p. 39.

1. 1. 2. O exemplo da epilepsia: a doença sagrada

Como observa Jouanna, a concepção popular da época era a de que as doenças tinham uma origem sobrenatural, a saúde do corpo sendo confiada aos religiosos curandeiros. Ao negar que tal doença fosse mais divina que outras, foi preciso se defender da acusação de ateísmo¹⁷. É interessante notar que Hipócrates apresenta um argumento por absurdo para negar que o divino possa ser causa da epilepsia: se admitirmos que o divino é a causa da doença, ela deveria atingir sobretudo aqueles que fazem menos sacrifícios e oferendas aos deuses, ou seja, os pobres. Entretanto, é uma doença que atinge sobretudo os ricos. Portanto, a hipótese de uma intervenção divina como causa da doença não pode estar correta¹⁸. Para Hipócrates, as causas da “doença sagrada” não são sagradas, mas naturais e a cura deve ser dar no mesmo registro: trata-se de um fluxo dos humores frios provocado pela mudança dos ventos e é um tratamento pelos contrários o que ele propõe¹⁹.

Não entrarei nos méritos de tal explicação “científica”, como alguns sugeririam, através das aspas; o que importa observar é que ela pretendeu ser uma explicação *racional* para os problemas do mundo e não mera crença ou uma prática baseada em hipóteses carentes de explicação. O racional não é senão outro nome para o natural: a razão pode buscar as causas de algo que está ao seu alcance e o que está ao seu alcance é a natureza, aquilo que está na origem da e compõe a nossa experiência.

1. 1. 3. Definição de prognose

A teoria médica hipocrática não tenta entender, isoladamente, *esta* doença, mas a *condição doente* do paciente por ela causada, buscando modificá-la. Trata-se da doutrina que, fusionando o que entendemos como diagnóstico e prognóstico, permite compreender o fenômeno da doença no seu processo de geração, assim como – o que é o mais importante do ponto de vista do objetivo final do médico – no seu processo de extinção. E, o que é o mais importante a ser

¹⁷ Cf. Jouanna, J., *Op. Cit.*, p. 41. Também Sócrates e, mais adiante, Aristóteles tiveram que se defender de acusações do mesmo tipo.

¹⁸ Cf. Jouanna, J., *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁹ Idem, *ibidem*.

notado, medicina hipocrática busca fazer isso investigando as *causas* do sujeito que ela cura, da doença que ela enfrenta, do sucesso dos seus procedimentos²⁰.

Litré apresenta do seguinte modo a teoria geral da medicina de Hipócrates:

Considerações gerais sobre as causas das doenças, a teoria sobre os humores, sobre a sua cocção, sobre as crises e os dias críticos; tudo isso resultaria em uma maneira completamente diferente da nossa²¹ de julgar sobre o doente e a doença. É isso o que a época de Hipócrates chamou de *prognose*.²²

Foi essa teoria, a *prognose*, que permitiu à medicina seguir nas suas pesquisas enquanto corpo científico e enquanto prática ou exercício de uma arte. A *prognose* seria a doutrina geral da medicina, a qual consistiria em uma visão global do estado do doente. Nesse sentido, não se considera que um órgão do doente esteja doente e deva ser curado, mas o doente *inteiro* ele mesmo, ainda que a doença necessariamente se concentre em uma determinada parte do seu corpo. Tampouco a *prognose* trata, simplesmente, de prever os efeitos de um determinado tratamento para este ou aquele tipo de doença. Litré assinala a capacidade de universalização e generalização da escola de Cos como uma das suas características mais surpreendentes. Como ele afirma,

o que eu assinalo como um traço de genialidade a medicina antiga dos gregos é que eles tiveram uma potência de generalização grande o suficiente para edificar, com os dados que eles tinham, um sistema que os continha, que foi deles sua ligação lógica e que constituiu uma ciência.²³

Na sua pretensão universalizadora, a *prognose* é capaz de proporcionar instrução sobre o passado, o presente e o futuro do paciente.

É preciso também ter em mente que a doença não era vista como a presença de um outro corpo ou ser estranho em nosso corpo – como vírus e bactérias –,

²⁰ Como o testemunho de Platão, no *Górgias* 501a, confirmaria; cf. Litré, É. *Op. Cit.*, p. 441.

²¹ Cabe salientar que Litré fala no séc. XIX, sendo a obra aqui citada publicada em 1839.

²² Cf. Litré, *Op. Cit.*, p. 451.

²³ Cf. Litré, *Op. Cit.*, p. 459.

mas como uma desproporção ou alteração dos humores²⁴ que o constituem. Os humores são os líquidos que compõem o corpo; são em número de quatro e têm características contrárias que naturalmente tendem a um equilíbrio: 1) o sangue, que é quente e úmido; 2) o flegma, que é frio e úmido; 3) a bile amarela, que é quente e seca; e 4) a bile negra, que é fria e seca. Os humores aumentam e diminuem no ritmo das estações; o universo influencia o corpo segundo leis naturais.

Essa desproporção ou alteração poderia ocorrer enquanto mudança da qualidade dos humores ou do desequilíbrio das suas misturas. Isso evidencia, observa Littré, que Hipócrates não pôde se poupar absolutamente da doutrina filosófica pré-socrática, embora os médicos que dela se usaram de maneira reducionista fossem alvo de crítica do médico de Cos²⁵. A saúde, por sua vez, é a mistura regular dos humores e das qualidades quente e frio, úmido e seco estão aqui presentes.

Em relação às causas das doenças, havia dois tipos: 1) influência das estações, temperatura, água e localidade; e 2) alimentação do indivíduo e exercícios que ele pratica²⁶. O que há de comum entre esses dois tipos de causa é que a origem do equilíbrio e do desequilíbrio do corpo é externa: o ambiente em que nos encontramos e aquilo que absorvemos e fazemos são os fatores determinantes da nossa condição sadia ou doente.

É por isso que chamar a atenção para os elementos que constituem o corpo, para o equilíbrio ou desequilíbrio entre eles, não deve levar a pensar que a condição saudável ou doente tem causas internas. Como foi visto, a epilepsia é devida a uma mudança na qualidade dos humores provocada por uma alteração dos ventos. O ser humano é um ser no mundo, que influencia o e é influenciado pelo ambiente em que vive. Aquilo que nos rodeia e está presente não pode não nos afetar, de uma maneira ou de outra. O meio em que vivemos contribui ou prejudica a condição do nosso corpo. Por desconhecer as funções dos órgãos, a medicina geral por ele proposta se volta inteiramente para fora do ser humano²⁷.

²⁴ Cf. Jouanna, J., *Op. Cit.*, p. 41-42.

²⁵ Cf. Littré, *Op. Cit.*, p. 446.

²⁶ Cf. Littré, *É. Op. Cit.*, p. 441-442.

²⁷ Cf. Littré, *É. Op. Cit.*, p. 445. Aristóteles também atribui um grande peso às condições externas nas quais os seres humanos se encontram a fim de determinar suas características morais e

A medicina hipocrática consegue chegar a uma compreensão de si mesma como prática e disciplina – ciência em sentido amplo – fundamentada na experiência. Hipócrates pretendeu enraizar a teoria ou conhecimento médico no mundo, fazendo-o surgir não de hipóteses absurdas, mas daquilo que é experimentado. Uma teoria geral que tem base na experiência pode, agora, guiar, ainda que em geral e amplamente, a prática médica. É nesse mesmo sentido que essa teoria geral é capaz de justificar essa prática, dado que tem origem na e se fundamenta, em última instância, na experiência.

Na seqüência, quero chamar a atenção para alguns paralelos que podem ser feitos entre o conhecimento médico e político. Ambos, com efeito, buscam o meio termo ou mediedade através da sua prática, das suas ações. Nessa busca, são as figuras do médico e do político que se apresentam como agentes: cabe ao médico buscar a boa condição do paciente, cabe ao político buscar a boa condição dos cidadãos. Isso é feito, especialmente, através de um conhecimento dos particulares. Os universais – o que, de fato, os caracteriza enquanto detentores de um conhecimento – certamente devem ser conhecidos se suas ações serão ditas propriamente médicas ou políticas. Entretanto, em vista de agir bem, obtendo a boa condição do corpo ou da alma, é mais importante conhecer os particulares (EN VI. 7. 1141b14-22). É, com efeito, porque eles conhecem os particulares que, como veremos, um conhecimento genuíno dos universais poderá ser adquirido.

políticas. Na *Política*, p. ex., ele determina qual a melhor posição geográfica da *polis* excelente: no *meio*, ou seja, na Grécia, e não nos *extremos*, i.e., na Ásia e na Europa. Essa posição intermediária privilegia os caracteres do povo, o qual tende mais naturalmente à mediania em que consiste a virtude (cf. *Pol.*, VII. 7. 1327b19-30). Entretanto, Aristóteles não parece considerar que as circunstâncias externas são as únicas determinantes na constituição dos caracteres: “Também [os legisladores] atribuem penas aos que ignoram alguma prescrição presente nas leis que [os cidadãos] devem conhecer e que não são difíceis de se estar a par, assim como nos outros casos em que parecem ignorar por causa de negligência, porque o não ignorar estava em seu poder; com efeito, eram senhores do inteirar-se do assunto. Talvez, porém, a pessoa seja de natureza tal que não se inteira. Porém, eles próprios são responsáveis do tornarem-se assim, vivendo descuidadamente, bem como de serem injustos e intemperantes, uns por praticarem o mal, outros por se livrarem às bebidas e coisas do tipo; com efeito, as atividades concernentes a cada coisa os tornam do tipo respectivo” (cf. EN III. 5. 1113b33-1114a8). Cabe a nós, portanto, em alguma medida, o cuidado com o nosso próprio desenvolvimento moral, buscando, pelo menos, inteirar-se das leis do local onde vivemos.

1. 2. A mediania em relação à nós: o corpo e a alma

A idéia de mediania ou mediedade era bastante comum aos gregos e anterior a todas as teorias que se utilizaram dela para explicar a moralidade e a política. Tratava-se de uma espécie de regra geral de conduta, a ser observada em praticamente todos os domínios. Como observa Hursthouse, Platão já havia afirmado no *Político*:

que exceder e falhar em relação à justa medida é o que diferencia as boas das más pessoas (283e) e que, geralmente, todas as artes produzem as coisas boas e nobres evitando o mais e o menos em relação à justa medida e preservando-a (284a-b).²⁸

Buscar e preservar a mediania ou mediedade: eis a tarefa a ser realizada por todas as artes, diz também Aristóteles (*EN* II. 6. 1106b8-11). O bom estado do corpo é caracterizado pela mediania dos humores, o meio externo contribuindo para essa boa condição. O mau estado apresenta-se como excesso ou deficiência de algum dos humores e/ou das suas qualidades, sendo o ambiente, a alimentação ou o exercício, sob condições excessivas ou deficientes, os responsáveis por esse desequilíbrio. Uma estação muito fria ou muito quente traz consigo as suas doenças; o excesso ou deficiência de alimentação ou de exercício provoca semelhante desarmonia.

²⁸ Cf. Hursthouse, R. “A doutrina central da mediania”, p. 95. Urmson parece defender uma concepção quantitativa da doutrina da mediania, ainda que se recuse explicitamente a vê-la como moderação. No último caso, a virtude consistiria de uma quantidade moderada – e fixa – de emoções; os vícios seriam disposições exageradas ou carentes dessas mesmas emoções. Para Urmson, por outro lado, “alguém pode errar de duas maneiras: ele pode exibir uma certa emoção *muito* frequentemente ou *muito* raramente, sobre *muitas* ou *poucas* coisas, com relação a *muitas* ou *poucas* pessoas, por *muitas* ou *poucas* razões (...)” (cf. Urmson, J. O. “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, p. 161, grifos meus). Os grifos inseridos na citação de Urmson buscam salientar a principal razão pela qual Hursthouse se opõe ao modo pelo qual ele interpreta a mediania aristotélica (cf. Hursthouse, R., “A False Doctrine of the Mean”, p. 279-283). O critério quantitativo é certamente ilustrativo e claro; por isso Aristóteles o utiliza para apresentar a sua teoria da mediania, mas não se prende a ele. Como ele afirma, “o quando deve, a respeito de quais [coisas], relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude” (cf. *EN* II. 5. 1106b21-23). Deve-se ter em vista que a virtude é uma mediania e não que ela *visa* a uma mediania ou estado mediano: é a última idéia que pode levar à confusão de pensar que as quantidades, do que quer que sejam, são as coisas que devem ser buscadas nas nossas escolhas se queremos agir virtuosamente.

Semelhantemente, cabe à virtude buscar e encontrar a mediedade²⁹. Buscando apresentar a boa condição da alma, Aristóteles a compara com a boa condição do corpo, fazendo valer para as coisas que não podemos ver (*ta aphanes*) os princípios observáveis nas coisas sensíveis (*ta phanera*; *EN* II. 2. 1104a13-17).

Para ilustrar o modo como a mediania deve ser buscada no que concerne à virtude, Aristóteles lança mão do exemplo da alimentação e do exercício. O excesso e a deficiência destroem a boa condição; a mediania a preserva. É preciso, no entanto, observar uma coisa: esse tipo de mediedade não deve ser buscada *nas coisas*, mas em relação a nós. Nesse caso, ela não será necessariamente sempre a mesma nem a mesma para todos (*EN* II. 6. 1106a27-31). Como Aristóteles afirma,

(...) se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como o meio termo da coisa, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção aritmética. O meio termo relativo a nós não deve ser concebido assim: com efeito, se a alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isto talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Mílon será pouco, para o principiante nos exercícios será muito. (...) Deste modo, todo conhecedor [*epistemon*] evita o excesso e a falta e procura o meio termo e o busca, não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós (*EN* II. 6. 1106a33-b6).

Gostaria aqui de salientar que cabe ao treinador de Mílon (e não a ele próprio) estabelecer a quantidade de comida que ele deve comer assim como cabe ao médico (e não ao paciente) determinar qual o melhor tratamento a ser adotado. *Epistemon*, em 1106b5, foi mesmo traduzido por ‘master of any art’ (“mestre em alguma arte”) por Ross. Cabe, assim, aos conhecedores ou mestres em um determinado domínio dizer o que deve e o que não deve ser feito a fim de que

²⁹ Se essa tarefa é atribuída à técnica, ela pertencerá ainda mais à virtude, dado que ela é melhor e mais exata (cf. *EN* II. 6. 1106b14-16). Como afirma Angioni: “uma ação virtuosa, em si mesma, é virtuosa pelo fato de que *acertou o alvo*, e acertar o alvo é uma metáfora que envolve o *acerto* e a *exatidão* de uma série articulada de fatores singulares. Nesse sentido, a ação virtuosa, enquanto ação virtuosa, requer exatidão, e se define como uma ação “exata”: trata-se da exatidão no acerto de cada um dos fatores relevantes dos quais depende o caráter virtuoso da ação” (cf. Angioni, L., “Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre *Ethica Nicomachea* 1106b14-16”, p. 53).

alguém adquira a disposição correspondente. O mesmo ocorre com a atividade política e a aquisição da virtude.

A fim de adquirir uma boa condição, seja do corpo, seja da alma, é preciso, em um primeiro momento, ao menos, realizar sem compreender as coisas que aquele que sabe prescreve como boas. Confiantes no conhecimento possuído pelo médico, seguimos o tratamento por ele prescrito se queremos recuperar a nossa saúde. *Deveríamos* agir do mesmo modo com relação àqueles que nos educam, confiando no seu conhecimento pedagógico. Os detentores desse conhecimento, segundo Aristóteles, se considerarmos a tarefa pedagógica na sua consecução mais geral, são os políticos. Entretanto, como fica claro pelas observações feitas em VI. 8, as pessoas não confiam nos políticos, pensando que eles são “intrometidos”.

A tarefa de educação confiada à política é, com efeito, alvo de desconfiança, a qual, em certo sentido, se justifica dado o modo como a política de fato estava sendo feita. Não é a toa que Aristóteles pretende regulamentar essa prática e fornecer, na *EN* e na *Política*, os conhecimentos mais universais possíveis e necessários para que essa tarefa seja realizada de modo próprio e legítimo. É preciso mostrar que, ainda que de fato a política não busque a boa educação dos cidadãos, é a ela que, de direito, compete essa tarefa. A política precisa vestir-se do conhecimento em razão do qual ela virá a legitimar a sua atividade, o que a medicina já havia começado a adquirir, de certa forma, com o esforço feito por Hipócrates.

1. 2. 1. O conhecimento dos universais: fundamento na experiência

Como Aristóteles afirma, possuir uma arte ou ciência é possuir sobretudo os universais que a ela correspondem (*EN* X. 9. 1180b14-22 e *Met.* A. 1. 981a29-30). Ora, ser um político genuíno significa, entre outras coisas, possuir uma arte ou ciência, como Aristóteles afirma em *EN* I. 2; significa, portanto, estar de posse de certos universais. Qual a origem desses universais? Essa origem influencia a natureza do conhecimento que o político deve possuir?

Aristóteles esforçar-se-á em mostrar que aquilo que caracteriza o saber do político como propriamente um *conhecimento* – a saber, a posse de certos

universais – não pode ser conhecido de modo teórico. Tampouco é o caso, como é possível deprender de *EN VI. 7 e 8*, que os universais conhecidos pelo político confundam-se com aqueles possuídos pelo prudente enquanto tal, o qual possui conhecimento prático. Ser político requer ser prudente, mas o que caracteriza o conhecimento do primeiro é mais do que prudência: cuidar da cidade e ser responsável pela educação dos cidadãos não é o mesmo que cuidar de si.

Ao menos no que concerne às disciplinas práticas, o saber dos universais deve ter como base ou fundamento a experiência. O saber dos universais é, com efeito, o saber das causas. Saber as causas em assuntos práticos é sabê-las, entre outras coisas, na sua relação direta ou indireta com situações de ação. Em outras palavras, o saber das causas relacionadas à prática que não tem base na experiência daquele que se diz detentor desse saber não é, por isso mesmo, um saber de causas ou universais práticos.

O saber artístico médico constitui-se enquanto tal quando, tendo a experiência de casos particulares, o médico sabe as razões pelas quais ocorrem as coisas relacionadas à saúde e à doença, seja em relação a *este* paciente em particular, seja em relação a pacientes do mesmo tipo, tendo consciência do que os unifica.

A arte, portanto, para ser concebida enquanto tal, precisa ter origem na experiência. Como afirma Aristóteles,

Dispor do juízo que, quando Cálías estava doente desta doença, *isto* lhe fez bem, e similarmente no caso de Sócrates e em muitos outros casos individuais, é uma questão de experiência; mas julgar que tal e tal deu certo para todas as pessoas de uma certa constituição, pertencentes a uma determinada classe, quando estavam doentes dessa doença, e.g., as pessoas fleumáticas ou biliáticas quando estavam com febre – isto é uma questão de arte (*Met. A. 1. 981a7-12*).

As especificações citadas – “pessoas de uma certa constituição, pertencentes a uma determinada classe”, etc. – mostram-se como as causas pelas quais, p. ex., Sócrates foi curado de uma certa doença mediante um certo tratamento e por que um certo conjunto de pessoas poderia se beneficiar do mesmo tratamento, enquanto que um outro grupo deveria ser deixado de lado.

Como Aristóteles também observa na *Metafísica*, do ponto de vista do resultado prático, a experiência muitas vezes em nada perde para a arte, visto relacionar-se com particulares e as ações e produções dizerem respeito especialmente a estes. Ela é mesmo mais eficiente em comparação com um conhecimento de universais obtido de modo informativo, ou seja, sem base na experiência: “Se, então, um homem possui a teoria [*logon*] sem experiência, conhecendo o universal sem conhecer os individuais nele incluídos, ele muito freqüentemente falhará em curar, pois é o indivíduo quem deve ser curado” (*Met.* A. 1. 981a21-22).

Assim, aquele que possui apenas experiência não possui arte, pois não sabe as causas daquilo que faz, sua disposição não podendo, por isso, ser considerada um saber. Mas tampouco aquele que possui apenas os universais que estão aí envolvidos a possui, pois não é capaz de realizar, nas situações concretas, a finalidade em vista da qual uma determinada arte se faz e, como foi visto, se define. Por exemplo, é possível saber que é preciso administrar o remédio *x* para a doença *y* quando o paciente apresenta os sintomas *p* e *q* – i.e., é possível saber que é *porque* o paciente tem a doença *y* e apresenta os sintomas *p* e *q* que é preciso administrar o remédio *x*. Entretanto, se aquele que sabe isso não sabe identificar em circunstâncias particulares a doença *y* ou os sintomas *p* e *q*, seu saber deve ser descrito como mera informação: isso não constitui conhecimento artístico, saber médico.

Do mesmo modo, o universal que cabe ao político adquirir deve ter como base a sua experiência, se não ele não se apresentará como um universal próprio, configurando um saber de fato conquistado. O “conhecimento” de universais sem a experiência que a eles corresponde, como Aristóteles sugere em VI. 8, é mera informação³⁰. É assim que, como será visto, o conhecimento presente na *EN* deve ser adquirido, a saber, por aqueles que têm experiência e que saberão beneficiar-se praticamente disso. Apenas assim esse conhecimento será possuído de

³⁰ Cf. *EN* VI. 8. 1142a15-19. Aristóteles afirma que homens jovens não podem ser prudentes e afirma como razão para isso o fato de aos primeiros faltar experiência. Filosofia e ciência da natureza, igualmente, não são da alçada dos jovens, mas daqueles que já adquiriram os seus princípios mediante o tempo e a experiência. A matemática, no entanto, lhes é possível, pois seus objetos existem por abstração; entretanto, em relação à filosofia e à física, o jovem não possui *convicção* alguma, sendo capaz, apenas, do uso da “linguagem apropriada”. Se o conhecimento político genuíno requer prudência, é de se esperar que os jovens tampouco possam adquirir esse conhecimento.

maneira legítima e constituirá o conhecimento mais universal que deve caracterizar o político.

1. 2. 2. Anterioridade do conhecimento dos particulares

O conhecimento médico serve de modelo para Aristóteles também quando ele pretende salientar o aspecto indeterminado da boa ação e da boa ação política. Como observam Jaeger e Lloyd, os tratados hipocráticos trazem um testemunho de atenção especial aos casos particulares, às particularidades que estão sempre envolvidas nas situações práticas e que requerem deliberação e decisão. As regras gerais são importantes, mas o tratamento adequado é aquele que se adapta e é próprio a cada paciente.³¹ O bom médico – o seguidor da Escola de Cos, não esqueçamos –, é aquele que atenta para as características individuais de um paciente, ao modo como a doença nele se desenvolve e, baseado na sua experiência, determina o que é melhor a ser feito.

Em *EN VI. 7* Aristóteles estabelecerá um paralelo entre o conhecimento prudencial e o médico quanto aos particulares e aos universais com os quais eles se relacionam. Ambos são casos de conhecimento prático e é por isso que em relação a eles deve-se dar prioridade ao conhecimento dos particulares. Conforme será visto aqui, no capítulo 4, não devemos interpretar equivocadamente a observação de Aristóteles a respeito da anterioridade do conhecimento dos particulares sobre os universais. Trata-se, com efeito, de uma questão de ênfase: a fim de ser médico propriamente dito ou prudente propriamente dito é necessário ter conhecimento dos dois.

O que Aristóteles parece estar querendo chamar a atenção é para o fato de que, se alguém desconhece os particulares, ainda que seja bem informado a respeito dos universais, nenhuma ação boa (seja ação propriamente dita ou produção) poderá ser feita. Por outro lado, se alguém desconhece os universais, mas tem experiência dos particulares, estando familiarizado com eles, é capaz de

³¹ Cf. Jaeger, W. "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", pp. 54 e 56; cf. também Lloyd, G., "The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics", p. 74, nota 16. Conforme já pôde ser visto, esta tese está em harmonia também com a idéia de busca do meio termo *para nós*, um meio termo que, não sendo absoluto e universal, também não é, por isso, uma determinação absolutamente relativa. O tratamento médico muda se mudam as circunstâncias em que o paciente se encontra (cf. Lloyd, G., *Op. Cit.*, p. 76).

realizar coisas boas. Em casos práticos, o esforço maior deve ser concentrado na aquisição dessa familiaridade com os particulares. É sobre essa base, como foi visto, que o conhecimento dos universais poderá ser adquirido com proveito. Do mesmo modo, a *phronesis architektonike*, ou seja, a prudência legislativa, ainda que deva ser concebida, em primeiro lugar, como conhecimento de universais, deverá conhecer os particulares. Apenas assim ela poderá criar boas leis, ou seja, leis que realmente incitem os cidadãos a realizar boas ações, pois o legislador *sabe*, pela sua experiência, o que isso significa.

1. 2. 3. Ausência de experiência e Sofística

Assim como Hipócrates e sua escola fizeram questão de denunciar uma certa prática sobretudo porque era desprovida da razão capaz de acompanhá-la, Sócrates, Platão e Aristóteles denunciaram, sob bases semelhantes, a prática dos sofistas. Os charlatões denunciados por Hipócrates alegavam um saber que eles não tinham e se faziam passar por médicos capazes de curar as pessoas; do mesmo modo, os sofistas anunciavam-se sábios, tornando-se professores remunerados dos jovens ricos de Atenas.

A crítica lançada por Aristóteles no final da *EN* aos sofistas diz respeito ao modo como eles pensavam a política. São eles, com efeito, os maiores defensores da idéia de que a política nada mais é do que uma atividade discursiva. Por isso ela deveria ser igualada à arte retórica. Eles pensavam que ao ensinar retórica estavam ensinando política: esta consistiria em saber fazer discursos bem articulados e convincentes.

Diz Aristóteles, assim, que, em relação à política, os sofistas “nem mesmo sabem que tipo de coisa ela é nem sobre que tipo de coisa ela se faz” (*EN* X. 9. 1181a15). Essa acusação será justificada na medida em que será exigida, a fim de ser político, alguma experiência nesses assuntos. Os sofistas não sabem absolutamente do que estão falando porque carecem dessa experiência. Não conseguem ver, p. ex., a importância que tem a prática e o fato de que leis são coisas a serem feitas a fim de regulá-la, visando a boa formação do caráter do cidadão. Assim, não conseguem ver que a “teoria” que eles são capazes de construir só pode ser equivocada.

A habilidade de *julgar* corretamente sobre um assunto é dependente do conhecimento que se tem dele, como diz Aristóteles em *EN* I. 3. Ora, quando se trata de coisas humanas, que envolvem prática, é a experiência que é capaz de fornecer esse conhecimento. A mesma observação é feita por Aristóteles a respeito da medicina:

Com efeito, as pessoas tentam, em todo caso, não apenas estabelecer os tratamentos, mas também dizer como uma classe particular de pessoas pode ser curada e deve ser tratada, distinguindo os vários comportamentos do corpo; entretanto, embora isso pareça útil àqueles que têm experiência, para quem não a tem, trata-se de algo completamente sem valor (*EN* X. 9. 1181b3-6).

Aqueles que não possuem a experiência médica não julgarão adequadamente a respeito delas, não podendo compreender os estudos que indicam causas mais gerais. Dizer como “uma classe particular de pessoas pode ser curada e deve ser tratada, distinguindo os vários comportamentos do corpo” significa oferecer causas pelas quais este e não aquele tratamento deve ser realizado. Ora, para aquele que não tem a experiência, será inútil inteirar-se desses conhecimentos, pois ele não saberá relacionar com os particulares – que ele não conhece, cabe observar – a fim de tentar realizar, aqui e agora, a saúde.

Do mesmo modo, estudar as leis sem ter experiência daquilo que elas devem visar – a saber, a ação virtuosa – tornará alguém, talvez, apenas mais bem informado nesses assuntos (*EN* X. 9.1181b12), entretanto, não lhe será útil e não lhe conferirá conhecimento. Discorrer sobre as leis, para as pessoas que não são capazes de julgar adequadamente a seu respeito, valerá apenas a título de coleção, de informação, o que equivale exatamente a dizer que será inútil, pois o fim visado pelos estudos políticos – e o estudo das leis deve ser considerado como um estudo desse tipo – é tornar melhores os cidadãos.

A idéia de uma disciplina que surge tendo por base mais fundamental uma experiência é a da medicina hipocrática. Como foi visto acima, essa foi a acusação feita por Hipócrates aos charlatães: pensar uma medicina em outras bases que não a experiência. O modelo de conhecimento político concebido por Aristóteles parece ser o mesmo: ele o pensa como devendo ser igualmente

baseado na experiência. Esse é um dos quesitos a serem cumpridos se algo deve ser realmente um conhecimento e um conhecimento, ao seu modo, intimamente relacionado à prática.

2. Ética e Política como disciplinas práticas

2. 1. O objetivo prático: a posição do problema

A *EN* anuncia-se como uma obra que não pretende ser classificada entre as obras teóricas, mas entre aquelas que visam fazer alguma diferença na ação, ou seja, que têm a um objetivo prático (*EN* I. 3. 1095a6; II. 2. 1103b26-29). No presente capítulo, pretendo examinar em que pode consistir esse objetivo prático, que aspectos ele deve e pode incluir. Buscarei sustentar a tese segundo a qual o objetivo prático da *EN* não pode ser *reduzido* a um procedimento ou guia que visa melhorar a ação daquele que a lê do ponto de vista individual ou considerado nas suas relações mais particulares. Reduzir seu objetivo prático a isso envolve conceber o conteúdo da *EN*, enquanto tal, como imprescindível à prudência que podemos chamar de particular ou individual, a qual Aristóteles caracteriza em *EN* VI. 8 (1141b23-31) e distingue da prudência política e da legislativa. Tratarei dessa distinção adiante (Capítulo 4). Por ora, quero apenas mostrar por que eu penso não ser necessário conceber o conteúdo da *EN* como devendo ser conhecido, parcial ou totalmente, pelo prudente e dar razoabilidade à tese de que ele deve ser conhecido pelo político. A *EN* visa à ação, em primeiro lugar, porque pretende ser útil para aquele que há de cuidar não de si, mas dos outros.

Em seu clássico estudo sobre a *EN*, Gauthier e Jolif apresentam a *EN* como “o ato de nascimento da ciência moral”³², ou seja, a inauguração de uma disciplina que se ocupa do bem do indivíduo, sendo distinta, separada, anterior e independente da disciplina que se ocupa do bem da cidade, presente na *Política*. Seria por dispor dessas características e ser a base da *Política* que Aristóteles teria dito que na *EN* encontra-se a “verdadeira política”. Com afirmam os comentadores, “a moral, que fixa para o indivíduo o seu fim, é a verdadeira política, a política superior, pois o fim do indivíduo é também aquele que deve buscar a cidade e a política não tem outra função se não a de *transformar a lei moral em lei do Estado*”³³. Para eles, ao conceber uma disciplina moral autônoma

³² Cf. Gauthier, R. A. & Jolif, J-Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*. Tome II, 1ère partie, p. 1.

³³ Cf. *Op. Cit.*, p. 2.

e separada da política, Aristóteles pretendeu “romper com a confusão platônica entre moral e política”³⁴.

Não pretendo negar pois julgo evidente que a *EN* esclarece o fim em vista do qual a política deve realizar os seus esforços – o bem supremo ou *eudaimonia* – e, enquanto o tratado que ela é, é *materialmente* distinta e separada da *Política*. Entretanto, como pretendo mostrar, isso *não* implica que Aristóteles considerava a *moral* como uma ciência autônoma, tampouco que a “lei moral” do indivíduo possa ser um objeto de estudo considerado em abstração da sua natureza política. Como afirma Burnet:

(...) é um erro dizer que a *Ética* estuda o bem para o homem do ponto de vista do indivíduo, enquanto que a *Política* trata da realização daquele bem através de uma atuação da cidade. (...) É evidentemente verdadeiro que Aristóteles ele mesmo (...) refere-se a essa primeira parte do seu curso de *Política* como *ethikoi logoi* e semelhantes (...); mas ela não deixa de ser uma parte do sistema político de Aristóteles e não faz nenhuma referência especial ao indivíduo considerado à parte da comunidade.³⁵

Para Aristóteles, a justiça, p. ex., só é possível em comunidade política, pois é entre iguais que atos justos e injustos podem ser cometidos e que, portanto, a disposição para realizá-los pode surgir. A relação existente entre pessoas de uma família ou de um vilarejo não pode ser considerada justa ou injusta, pois envolve necessariamente desigualdade entre as partes e hierarquia de funções. Embora eu não proponha, aqui, uma análise detalhada da virtude da justiça, saliento que o fato de Aristóteles ter na *EN* dedicado um livro inteiro, a saber, o V, à ela parece uma evidência forte para recusar a tese que a *EN* considera e visa ao bem do indivíduo abstração feita da cidade ou que a *Ética* constitua uma ciência autônoma, abstração feita da *Política*.

As interpretações que consideram a *EN* como uma ciência moral autônoma tendem a reduzir o objetivo prático da *EN* a melhorar a ação daquele que a lê de um ponto de vista individual, em domínio privado ou particular. Nesse sentido, tratar-se-ia de melhorar a ação de alguém proporcionando uma melhor

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ Cf. Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, pp. xxvi.

compreensão do fim último da sua ação, ou seja, das razões mais profundas pelas quais agimos. A *EN*, assim, visaria à ação na medida em que pretendia, através de uma compreensão adequada do seu conteúdo, nos fazer agir pela virtude e não mais apenas em conformidade com ela (cf. *EN* II. 4).

Se é assim, a *phronesis*, virtude intelectual da parte prática da alma, dependeria da compreensão da *eudaimonia* proporcionada pela *EN*. Como afirma Kraut, “A prudência e a virtude moral completa são adquiridas apenas após termos chegado ao fim da investigação ética e alcançado um entendimento completo do fim último”³⁶. No mesmo sentido, Irwin acrescenta:

(...) apenas aquele que aceita a teoria moral correta é o homem plenamente virtuoso. Não há por que supor que Aristóteles visse nisso um paradoxo intolerável; ele insiste que o objetivo da teoria moral é tornarmos bons (1103b26-9) e não sugere nenhuma outra via pela qual possamos fazer isso.³⁷

A partir da aquisição da boa teoria moral poderemos agir de modo virtuoso propriamente dito, i.e., com prudência, pois compreenderemos plenamente as razões pelas quais agimos. Essa virtude identificar-se-ia parcial ou totalmente – para os meus propósitos aqui é indiferente – com o conteúdo exposto por Aristóteles na *EN*. Assim, parcial ou totalmente, para ser *phronimos* seria preciso ser também dotado a filosofia moral correta: é ela que ofereceria a razão que faz uma diferença na ação, como Aristóteles afirma em *EN* VI. 13. 1144b11.

Tudo isso parece implicar uma interpretação da *phronesis* como uma *razão* concernente, de um modo ou de outro, também aos fins da ação humana³⁸. Em

³⁶ Cf. Kraut, R., “Aristotle on Method and Moral Education”, p. 284.

³⁷ Cf. Irwin, T., “First Principles in Aristotle’s Ethics”, p. 262. Irwin vai bastante longe nessa identificação, fundamentando sua posição em uma interpretação do método presente na *EN*: o método dialético desta última é parte da deliberação da ciência política, que Aristóteles identificaria em *EN* VI. 8 à prudência deliberativa (cf. p. 258-259). Em outras palavras: buscar pelo esclarecimento do fim último das nossas ações nada mais é que realizar uma deliberação bastante geral e abrangente (cf. também p. 270, n. 20).

³⁸ Bodéüs refere-se à discussão a seguir a respeito da *phronesis* como a “irritante querela dos exegetas”. Argumentando contra uma noção kantiana de razão prática atribuída a Aristóteles por F. A. Trendelenburg, a saber, uma que tem como nota característica a posição e a determinação dos fins da ação, J. Walter, em 1874, dirá que a *phronesis* aristotélica concerne unicamente ao conhecimento dos meios. O estabelecimento dos fins seria tarefa da virtude moral ou, do ponto de vista das faculdades, do desejo, a razão em nada contribuindo para isso. Nascia, assim, aquela que ficou conhecida como a interpretação empirista da *phronesis* aristotélica, por oposição a uma

outras palavras, a razão deve ser capaz de *apreender e compreender adequadamente* aquilo em vista do que ela delibera. Penso que isso é correto. Mas qual a natureza dessa apreensão e compreensão?

Entre outras coisas, creio que conceder à razão algum papel em relação aos fins *não* implica: 1) negar a tese explícita de Aristóteles de que a prudência diz respeito apenas aos meios, não aos fins (porque ela é essencialmente deliberação excelente e a deliberação é restrita aos meios³⁹), nem 2) afirmar que essa apreensão e compreensão são necessariamente filosóficas ou discursivas nos moldes do que é apresentado na *EN*⁴⁰.

Como sugeri, a restrição da deliberação aos meios não implica, como muitos comentadores já observaram, destituir a razão de um papel em relação aos fins⁴¹: todo fim de ação é algo que pode ser assim caracterizado porque é *tomado* como

certa interpretação intelectualista dessa noção fortemente influenciada pelas doutrinas kantianas segundo as quais o estabelecimento dos fins é a principal tarefa da razão prática. A “briga” não teve seqüência necessariamente com esse título (empirismo X intelectualismo), mas seguiu com reações tanto simpáticas quanto antipáticas à proposta de Walter. Remeto à apresentação de Richard Bodéüs do assunto (feita no início dos anos 80), a qual mapeia de modo suficientemente claro para os meus propósitos, aqui, essa querela (cf. *Le philosophe et la cité*, pp. 60-78). A favor da tese restritiva da razão prática aos meios, ainda que certamente com nuances, Bodéüs apresenta E. Zeller em 1879, W. Jaeger em 1923 e Tricot em 1967, entre outros. Contra essa tese, também com nuances, Bodéüs apresenta R. Loening em 1903, D. J. Allan em 1951 e R. A. Gauthier em 1958, entre outros. Se Bodéüs se referiu à disputa entre empirismo e intelectualismo em relação à interpretação da *phronesis* aristotélica como “irritante”, por sua vez, em 1963, P. Aubenque já teria dito que ela não faz sentido: “Ora, é a própria posição do problema que é preciso pôr em questão” (cf. *A prudência em Aristóteles*, p. 54). Aubenque também faz um apanhado do problema a fim de negar essa questão (cf. *Op. Cit.*, p. 7-30), partindo das teses genéticas de W. Jaeger. Cf. também J. D. Monan, que inicia sua exposição – e crítica – também a partir do empirismo proposto por W. Jaeger na *EN* (em oposição à uma visão intelectualista presente na *EE*), em *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, esp. pp. 42-59.

³⁹ Como bem parece mostrar David Wiggins, justificando a inversa, a saber, porque a tese da restrição da deliberação não implica um irracionalismo dos fins em Aristóteles (cf. Wiggins, D. “Deliberation and Practical Reason”).

⁴⁰ O *modus tollens* do argumento como um todo foi feito por Enrico Berti. Negando que a *phronesis* tenha qualquer competência em relação aos fins e consciente dos problemas engendrados pela interpretação da *phronesis* como filosofia moral, ele não apenas distinguiu, mas *separou* a filosofia moral da prudência. Filosofia moral é a atividade *teórica* de discursar sobre os bens e as ações humanas na *EN*, que forneceria, como ele afirma “as diretrizes gerais da ação”. A *phronesis* é a virtude intelectual que nos permite alcançar aqui e agora esses bens que são, no entanto, ensinados pela virtude moral (cf. *As razões de Aristóteles*, pp. 153-154). Entretanto, se esses bens são ensinados pela virtude moral, como o autor afirma, não entendo por que a filosofia moral forneceria *àquele que é phronimos* as “diretrizes gerais da ação”. Além disso, a filosofia moral guardaria semelhanças com a perfeição em que consiste a prudência, p. ex., em relação a uma boa educação dos sentimentos (cf. *Op. Cit.*, p. 145). A ligação entre precisar ter os sentimentos minimamente educados para ser capaz de seguir uma disciplina *teórica*, que é como ele caracteriza a filosofia moral presente na *EN*, não é, no entanto, por ele explicada.

⁴¹ Em relação a esse ponto, adoto as teses e os argumentos de Richard Sorabji em “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue” e “Marco Zingano em “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”.

um bem pela imaginação deliberativa⁴²; ora, nos seres humanos adultos onde a razão opera plenamente, isso significa *julgar que algo é bom*. É verdade que nossos juízos sobre o que é bom a ser feito podem ser sempre influenciados pelas mais diversas causas externas. Entretanto, porque somos racionais – i.e., temos potência de contrários –, eles jamais serão absolutamente determinados por causas externas. Além disso, ainda que adquiramos nossos fins *principalmente* pelo exercício ou prática na virtude moral, i.e., agindo bem, disso não se segue que eles sejam adquiridos sem que o agente, nas ações particulares que realiza, os *tome como* os fins da sua ação. Em outras palavras, a prática, qualquer que seja, se ela há de gerar uma disposição, como é o caso da virtude, deve ser realizada com o consentimento e intenção do próprio agente – voluntariamente – e não apenas daquele que o guia na ação (caso contrário, disposição alguma é gerada). A formação de disposições morais depende, em suma, de uma atividade da razão.

A *phronesis* é a perfeição dessa razão que julga no interior da virtude moral, deliberando em vista disso que ela apreende corretamente como bom. É certo, como observa Bodéüs, que o *phronimos* precisa ter a concepção geral do que é bom – julgando em geral como boas as coisas que realmente são boas –, assim como precisa ser capaz de julgar e escolher nas situações particulares qual a melhor ação a ser feita. A apreensão correta dos fins é necessária, certamente, a qual pode ser descrita como a apreensão correta do princípio da ação. Trata-se, em suma, de uma apreensão daquilo em que realmente consiste a *eudaimonia*. Entretanto, dizer que o *phronimos* precisa dispor de uma concepção mais ampla sobre como se deve agir e viver não significa dizer que ele precisa dispor de uma concepção *filosófica* sobre o bem supremo. Como Bodéüs afirma:

Buscar-se-á em vão em Aristóteles uma só passagem, uma só alusão que faça crer que a *phronesis* seria uma operação intelectual dedicada à busca discursiva [ou filosófica] dos princípios da ação. Por outro lado, é dito e demonstrado que o fim último do agir *não aparece (ou phainetai)* [EN VI. 13. 1144a34] a quem não é virtuoso.⁴³

⁴² Cf. Zingano, M., *Op. Cit.*, pp. 102-103.

⁴³ Cf. Bodéüs, R., *Le philosophe et la cité*, pp. 73-74. Discordo, no entanto, de determinados aspectos da sua posição, como pretendo deixar claro na argumentação que segue. Penso, em especial, na sua apresentação da *phronesis* como conhecendo o fim adquirido pela virtude de maneira *intuitiva*. Creio não ser preciso assumir que esse conhecimento é intuitivo, quer o

Em vista do que os textos *explicitamente* afirmam, o conhecimento do fim último possuído pelo prudente é inteiramente oriundo da sua prática na virtude moral. Assim, talvez não seja mesmo possível encontrar menção *explícita* à necessidade de obtenção de um conhecimento de tipo filosófico por parte do prudente⁴⁴. Levando em conta a indicação dada pela ausência de textos nesse sentido, *não* é uma capacidade racional, no sentido da expressão que significa ser capaz de apresentar argumentos, relacionar conceitos, oferecer provas – coisas que são feitas em uma atividade filosófica, por um filósofo – o que é característico do prudente e o que faz da sua disposição uma disposição *racional*

compreendamos como uma apreensão operada pelo *nous* – que, bem entendido, *não* é a opção adotada por Bodéüs e à qual Irwin corretamente se opõe, pois a função do *nous* nos assuntos práticos diz respeito à apreensão do particular último *aqui e agora* (cf. *EN* VI. 11. 1143b1-3) e não da *eudaimonia* (embora eu tampouco concorde com a totalidade da sua solução: cf. Irwin, T., “First Principles in Aristotle’s Ethics”, pp. 256 e 266, nota 8) –, quer o compreendamos como uma espécie de *insight* sobre o que se deve ou não fazer. Concordo que a origem dos valores morais dos agentes particulares seja no fim das contas a experiência na virtude; entretanto, isso não parece implicar a afirmação que o agente terá desses valores um conhecimento intuitivo, o que quer que isso signifique. Ao longo da sua prática, como chamei a atenção anteriormente, a sua *razão está ativa*, refletindo sobre os objetos buscados, aprendendo a buscá-los, se essa prática é corretamente conduzida, *porque* são bons. Um valor moral só é adquirido na medida em que alguém adquire uma convicção a seu respeito, o que implica reflexão e consciência daquilo em vista do que se age. Quando isso não ocorre, mas o sujeito ainda assim busca esse valor, não o busca com prudência, mas, meramente, com virtude natural ou por hábito. Compreender isso é, entre outras coisas, *negar* que a prudência possa ser adquirida depois, *cronologicamente*, da virtude moral (seja ela dada naturalmente ou adquirida por hábito), ainda que, *logicamente*, seja evidente que ela deva ser-lhe anterior (pois a virtude põe o bom fim em vista do qual a excelente deliberação do prudente opera). Essa posição é defendida por Sorabji em “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”: tornar-se virtuoso propriamente dito é tornar-se prudente, porque virtude moral e prudência nada mais são que as duas faces de uma mesma moeda – a perfeição da nossa capacidade prática. Sendo assim, não há uma razão que se acopla à virtude após o aperfeiçoamento das nossas capacidades desiderativas; ela é a expressão mesma desse aperfeiçoamento. Virtude moral e prudência ocorrem em um mesmo sujeito *ao mesmo tempo*.

⁴⁴ É possível, no entanto, considerar que Aristóteles *sugere* que a *phronesis* requer o conhecimento da *EN*. P. ex., no início de II. 1, ele afirma que “a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo *ensino*” (1103a14-15, grifo meu), e a *phronesis* é uma virtude intelectual. O *ensino* em questão, no entanto, não precisa ser concebido em termos de lições, de um estudo filosófico. O *phronimos* certamente precisa *aprender* a ser o que ele é e a agir com base nas boas razões, enquanto que a obtenção de um hábito parcialmente bom ou bom o suficiente para que a prudência possa instalar-se no agente e aperfeiçoá-lo é engendrada principalmente através da prática e do auxílio de um outro. Como Bodéüs afirma, “a *phronesis* precisa do auxílio de um outro (na ocorrência, de um *didaskalos*); entretanto, contrariamente ao que evoca para nós a idéia de “ensino”, isso não implica em hipótese alguma que o *discurso* ou as lições orais de um mestre sejam o verdadeiro meio de adquirir a *phronesis*” (cf. Bodéüs, R., *Op. Cit.*, p. 66). Esse aprendizado pode ser um aprendizado oriundo “do tempo e da experiência”, como Aristóteles afirma em II. 1. 1103a12 e em VI. 8. 1142a13-14, orientada por um guia ou conselheiro, exigindo a prática e a reflexão sobre ela a ser feita pelo próprio agente.

prática virtuosa. O que ele *sabe* é de ordem prática⁴⁵; o que o caracteriza enquanto tal é o seu modo de agir nas situações particulares e seus conselhos acertados, os quais são universal e necessariamente válidos para todo ser humano, levando em conta as circunstâncias nas quais ele se encontra⁴⁶.

Se é verdade, assim, que a interpretação que inclui na *phronesis* uma disposição filosófica ou discursiva precisa concebê-la como um conhecimento filosófico dos fins, é também verdade que uma interpretação da *phronesis* que conceda a ela alguma função em relação aos fins não precisa vê-la como uma disposição filosófica. Em todo o caso, penso que *não é necessário* aceitar que, para ser prudente, no sentido individual e privado, que é o que está em questão na interpretação que estou considerando, é preciso estar de posse de um conhecimento do bem tal e qual o que Aristóteles oferece na *EN*⁴⁷.

Se for sustentado que, para ser *phronimos*, um agente precisa conhecer o conteúdo presente na *EN*, será preciso considerar que a *phronesis* é *ensinável* por meio do discurso filosófico, de lições escritas ou orais. E, se para ensinar algo

⁴⁵ Ainda que, obviamente, isso não exclua algum discernimento discursivo do que ele próprio está fazendo. Como sugerido anteriormente, o prudente *reflete* sobre aquilo que faz e reflete adequadamente, reconhecendo-se como alguém capaz de realizar as melhores coisas através das suas próprias ações. Entretanto, para que ele saiba falar sobre como se deve viver, sobre os valores que se deve adquirir, sobre o rumo que devemos buscar nas nossas vidas, dando conselhos de modo a ser considerado *prudente*, não é necessário que ele adquira um conhecimento do tipo fornecido por Aristóteles na *EN*, mas que seja alguém cujas capacidades reflexivas sobre si e sobre as coisas a serem feitas foram aperfeiçoadas pela sua experiência nas boas ações.

⁴⁶ Esclareci e argumentei em favor de uma interpretação da prudência como uma virtude intelectual dotada de *uma certa* universalidade e *uma certa* necessidade em *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*, p. 118-127. Em poucas palavras, trata-se de conceber que universalidade e necessidade devem estar contempladas na prudência, se é bem verdade que ela é disposição (virtuosa) racional. A universalidade que lhe concerne diz respeito à abrangência e alcance do seu juízo e dos seus atos: o que ela aconselha a fazer e faz é válido como o melhor a ser feito por qualquer ser humano que se encontre nas mesmas circunstâncias. Já a necessidade diz respeito à normatividade que a ela concerne: o que ela ordena e/ou faz não é necessário, absolutamente, que seja feito, mas é necessário que seja feito para que ajamos bem, se queremos, através das nossas ações, realizar plenamente a nossa natureza humana.

⁴⁷ Com efeito, se fosse necessário ao prudente um conhecimento filosófico do fim como o proposto na *EN*, como seria possível que pessoas que não leram ou não lerão a *EN* tenham sido ou venham a ser prudentes? É possível, entretanto, escapar desse problema, pois, como afirma John Cooper, estudar filosofia moral pode ser *uma* das maneiras de adquirir a prudência, mas nada do que Aristóteles afirma sugere que esta seja a *única*. Como ele afirma, “Aristóteles julga que engajar-se no pensamento e na argumentação filosóficos envolvidos em seu estudo da ética (isto é, na discussão que constitui a *Ética*) é um meio necessário ou, de todo modo, um meio especialmente efetivo de se tornar uma boa pessoa (isto é, uma pessoa *plenamente* boa, que realmente possui todas as virtudes [i.e., que possui *phronesis*])” (cf. Cooper, J., “A comunidade política e o bem supremo”, p. 2). Irwin, como vimos anteriormente, em nota, é mais categórico: “apenas aquele que aceita a teoria moral correta é o homem plenamente virtuoso” (cf. *Op. Cit.*, p. 262).

é preciso possuir o conhecimento em questão, é preciso admitir que era a prudência de Aristóteles o que o permitia ensiná-la, através da *EN*, a um outro. Jonathan Lear parece ser o único dos comentadores que assume a consequência última da afirmação de que *phronesis* requer um conhecimento filosófico sobre o bem como o presente na *EN*: além de Aristóteles ser ele mesmo prudente, a *EN* é a expressão máxima das *suas virtudes morais*⁴⁸.

Ora, isso tudo parece ser *negado* por Aristóteles ao longo da *EN*: a *phronesis* é definida como uma disposição verdadeira para agir em relação aos bens humanos (*EN* VI. 5. 1140b20), e a insistência na prática, na experiência e no tempo necessário para adquiri-la não podem ser desconsiderados. Provavelmente Aristóteles se considerasse *phronimos*. Mas isso em nada afeta o argumento. O problema é aceitar que a *EN* é exercício ou fruto dessa *phronesis enquanto tal*. Queremos crer – e, o que é o mais importante, Aristóteles parece estar de acordo com isso – que não faz parte das suas competências a escrita de tratados, ainda que esses tratados sejam morais ou políticos. Queremos crer que Aristóteles está *investigando* a respeito do bem e das boas ações na *EN* e *não deliberando* e considerando *o que deve ser feito aqui e agora*, o que é da competência do *phronimos*. Talvez essa escrita só seja possível com *alguma* educação dos sentimentos também por parte de Aristóteles, mas que pode ser a mesma que ele exige, nos primeiros capítulos do livro I, dos seus alunos. Entretanto, ser uma pessoa bem educada a fim de poder seguir ou escrever as lições presentes na *EN* não é, por isso mesmo, ser *phronimos*.

Assim, se é plausível sustentar que, segundo Aristóteles, para ser um indivíduo prudente não é necessário ler a *EN* nem compreender as coisas que lá estão escritas; se não é necessário, para agir *pela* virtude, compreender filosoficamente o que ela é, por que e para quem Aristóteles escreveu essa obra? Se não foi para fazer com que adquiramos prudência, para que ela serve *na justa medida em que tem um objetivo prático*? O que pretende Aristóteles quando ele afirma no início de *EN* II. 2 que o objetivo de estudar a virtude não é saber o que ela é, mas *tornarmo-nos bons*?

Penso que sublinhar e compreender o caráter político da *EN* pode ajudar em vista de uma melhor compreensão dessa obra, especialmente no que concerne

⁴⁸ Cf. Lear, J. *Op. Cit.*, p. 187.

às questões feitas acima, ou seja, ao seu objetivo prático⁴⁹. Do ponto de vista da redação dos tratados, deve-se dizer que a intenção de Aristóteles na *EN* e na *Política* encerra uma unidade, a qual é melhor traduzida como *política*⁵⁰. Afirmar isso pode significar muitas coisas e engendrar muitos problemas, a totalidade dos quais não pretendo, aqui, resolver⁵¹. O que me interessa salientar aqui é a tese que Aristóteles escreveu a *EN*, em primeiro lugar, a fim de fornecer parte dos conhecimentos a serem adquiridos pelo político, ou seja, por aquele que há de

⁴⁹ Nessa linha de argumentação estão Schofield, M. em “A ética política de Aristóteles” (cf. p. 281), Bodéüs, R. em *Le philosophe et la cité* (cf. p. 16-17) e Adkins, A. W. H. em “The connection between Aristotle’s *Ethics* and *Politics*” (cf. p. 29) e Burnet, J. em *The Ethics of Aristotle* (cf. pp. xxv-xxvii). Também sublinham o aspecto político da *EN* Pierre Rodrigo em *Aristote et les choses humaines*, John Cooper em “A Comunidade Política e o Bem Supremo” e Vander Waerdt, em “The political intention of Aristotle’s moral philosophy”. Waerdt está de acordo com a tese geral de Bodéüs, embora busque mostrar que há problemas dos quais ele não se ocupa ou simplesmente não resolve. Agradeço imensamente ao professor Nelson Boeira a oferta deste artigo de Waerdt quando da qualificação desta tese e à colega e amiga Marília L. F. do Espírito Santo, que atualmente faz seu estágio de doutorado sanduíche na New York University e gentilmente se encarregou de fornecer-nos uma fotocópia.

⁵⁰ Como afirma Schofield, em relação à *EN*, “para Aristóteles, há apenas um domínio – o político – concebido em termos éticos” (cf. *Op. Cit.*, p. 281). *Éthikos*, como lembra Bodéüs, adjectiva um tipo de discurso ou *logos*. As coisas relacionadas ao caráter de fato constituem um domínio de estudo específico, mas daí não se segue que possam formar uma ciência autônoma: os estudos do caráter fazem parte dos estudos políticos (cf. Bodéüs, R., *Op. Cit.*, p. 81-82). É importante notar que os comentadores antigos tendiam a conectar de maneira mais fácil e não problemática os dois tratados, o ético e o político. Mesmo Santo Tomás, que inverte a ordem das matérias, no que se baseia a interpretação de Gauthier e Jolif apresentada aqui no início desta Introdução, pois chama a política de uma das partes da “ciência moral”, ainda assim parece ver não apenas uma unidade entre a *Ética* e a *Política* (sem esquecer da *Economia*, que completaria a “trilogia” das disciplinas práticas), mas também uma proeminência e supremacia da última em relação à primeira. Como ele afirma, “ele [Aristóteles] diz que pertence à ciência política considerar o fim último da vida humana. Isso, no entanto, ele discute aqui [na *EN*] dado que a matéria deste livro compreende as *noções fundamentais da ciência política*” (cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, Lição 1, par. 4-6; Livro I, Lição 2, par. 31, grifos meus; cf. também *Commentary on the Politics*, Proemium, par. 7 e Livro I, Lição 1, par. 11). Também Alexandre de Afrodísia, como afirma Bodéüs, ilustra o modo unitário de conceber as duas obras como fazendo parte de uma mesma intenção por parte de Aristóteles (cf. Bodéüs, *Op. Cit.*, p. 54).

⁵¹ Como afirma Adkins, “eu não nego que há diferenças de ênfase entre a *Ética* e a *Política*, tampouco que elas possam dar origem a sérios problemas filosóficos; no entanto, para o entendimento do pensamento ético-político de Aristóteles, as semelhanças e continuidades são muito mais importantes” (cf. *Op. Cit.*, p. 30). Alguns desses problemas são os seguintes: 1) aparentemente, a *Política* que nós temos hoje não parece estar completa, como ela foi originalmente concebida (relacionado à este, há o problema de determinar se a seqüência dos livros que chegou até nós é a seqüência que foi concebida por Aristóteles); 2) o anúncio que Aristóteles faz de uma seqüência aos estudos presentes na *EN*, no seu último capítulo, não parece coincidir com o conteúdo da *Política* que dispomos e 3) as referências que a *Política* faz aos estudos éticos são nitidamente à *EE* e não à *EN*. Para mais detalhes sobre esses problemas e possíveis soluções, cf. Waerdt, V., *Op. Cit.* Para os meus propósitos, creio que algumas coisas gerais quanto a esses pontos podem ser ditas. É possível que a *Política* que chegou às nossas mãos não seja a anunciada de fato no final da *EN* e que a ela – à *Política* – falte alguma parte ou não esteja ordenada como foi originalmente concebida. Do mesmo modo, é também possível que a *Política* seja a seqüência de estudos da *EE* e não da *EN*. Em todo o caso, Aristóteles insiste que o estudo presente na *EN* é político. O que eu pretendo é analisar o que isso significa e como essa insistência pode ajudar na compreensão da *EN* como um todo, em especial quanto ao seu objetivo prático.

ocupar-se das leis e, portanto, da educação daqueles que habitam a cidade. Como afirma Schofield, “a *EN* e a *Política* são melhor interpretadas como escritos dirigidos não aos indivíduos com as suas capacidades [e nas suas vidas] privadas, mas para alguém que deseja ser um político, ou seja, um legislador”⁵². O verdadeiro político está preocupado com a educação dos cidadãos e deve ser capaz de criar e manter leis que os motivem a adquirir boas em vez de más disposições.

A despeito das aparências, quero deixar claro que compreender a *EN* como direcionada em primeiro lugar aos futuros legisladores *não* significa que a aquisição do conhecimento presente na *EN* não possa ou mesmo não deva influenciar a vida de quem o adquire tomada em seus aspectos mais particulares e privados. Com efeito, se alguém compreende o conteúdo da *EN* do modo como Aristóteles pensava que este deveria ser compreendido, ele necessariamente entende que a sua própria vida deve estar de acordo com o que tal conhecimento afirma. Entender quais os tipos de disposições a serem engendradas nos cidadãos, porque são boas, implica compreender que adquirir essas disposições é algo bom para si mesmo. O que quero enfatizar é que o objetivo político é o mais importante: a *EN* visa, em primeiro lugar, melhorar a ação daquele que há de cuidar dos outros. Conseqüentemente, melhorará a sua ação enquanto capaz de cuidar de si.

2. 2. O objetivo político da *EN*

Quero aqui apresentar o sentido em que a *EN* deve ser entendida como uma obra que merece realmente ser considerada política no que diz respeito ao seu objetivo prático. Algumas teses da *Política* serão trazidas à tona apenas a fim de elucidar esse caráter político presente na *EN*. Isso significa que teses e temas particularmente complexos e difíceis serão apresentados e interpretações o mais neutras possíveis serão lançadas apenas para realizar a tarefa mencionada, sem maior aprofundamento. Os momentos da *Política* serão apresentados a fim de

⁵² Cf. Schofield, M. *Op. Cit.*, p. 286. Essa é também a posição adotada por Werner Jaeger em “Aristotle’s use of medicine as a model of method in ethics”, p. 57: “Do mesmo modo, o governante ativo, para quem sua *Ética* é destinada, deve estar familiarizado, em certa medida, com a psicologia.”

ajudar a fundamentar a tese mais geral segundo a qual o conhecimento exposto na *EN* é parte daquilo que o político precisa saber para bem governar a *polis*.

“Estudos éticos” são a tradução dos estudos *peri ton ethikon*, ou seja, concernentes ao caráter⁵³. *Ethikos*, ao menos nas suas ocorrências em Aristóteles, não é substantivo, mas adjetivo: dizer de algo que ele é *ethikos* é dizer que ele é de uma certa qualidade ou relativo a algo, no caso, o caráter⁵⁴. Se o político é aquele que há de fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de atos nobres, como Aristóteles insistirá diversas vezes na *EN* e também na *Política*, é preciso que ele saiba certas coisas a respeito do tipo de caráter – do tipo de *ser humano* – que ele pretende formar. Aristóteles pretende fornecer na *EN* parte do que ele deve saber a fim de que possa, da melhor maneira possível, alcançar e preservar o bem da *polis*. Esta *parte* do conhecimento do político fornecida por Aristóteles na *EN* é a mais fundamental, a mais universal e geral possível no terreno das coisas humanas: ela é a primeira parte da “filosofia das coisas humanas”, como ela é chamada em *EN* X. 9⁵⁵, pela primeira e única vez no *corpus* aristotélico⁵⁶. O político, tornando-se um educador, deve realizar a sua atividade com *ciência* em um sentido amplo do termo, ou seja, com e por causa do conhecimento daquilo que ele está fazendo e não acidentalmente, ou seja, por acaso. Aristóteles, na *EN*, pretende oferecer parte da educação dos educadores

⁵³ Cf. *Pol.*, III. 12. 1282b20. Não estou de acordo com a tradução da expressão e das suas variantes apresentadas por Gauthier e Jolif, que trazem *Lições sobre a moral* ou *Conferências sobre a moral* (em francês: *Cours de morale* ou *Conférences de morale*; cf. *Op. Cit.*, II, 1, p. 1). Nesse sentido, sigo a tradução proposta por Barnes: “O próprio Aristóteles se refere a seus tratados sob o título de *ethika*, e a transliteração dessa palavra grega nos dá o título *Ética*. Porém o termo grego significa “coisas relativas ao caráter”, e o título melhor seria *Sobre questões de caráter*” (Cf. Barnes, J. *Aristóteles*, p. 123. Cf. também Rackham, H., *Nicomachean Ethics*, p. xvii).

⁵⁴ Cf. Burnet, J., *Op. Cit.*, p. xxvii, nota 1.

⁵⁵ “Nossos predecessores deixaram o assunto da legislação sem exame; é talvez melhor, portanto, que nós mesmos a estudemos, e estudemos também, em geral, a questão da constituição a fim de *completar* do melhor modo que nos é possível a filosofia das coisas humanas” (cf. *EN* X. 9. 1181b12-16, grifo meu). Não penso, como Pierre Rodrigo, que Aristóteles desenvolva, em I. 2, uma crítica contra Platão e, em X. 9 realmente faça alusão ao que ele pretende fazer, a saber, constituir essa que ele chama, pela primeira e única vez em toda a sua obra, de filosofia das coisas humanas (cf. Rodrigo, P. “Aristote et le savoir politique. La question de l'architecture (*Éthique à Nicomaque* I, 1)”, p. 15). Penso que a referência dessa expressão é a reflexão e investigação que se estabelece em ambas as obras (na *EN* e na *Política*). Esse é o gênero de saber que o político deve obter para bem governar: um saber – e por isso *filosofia* –, mas ao mesmo tempo prático – ao que penso que Aristóteles pretende fazer referência ao conceber essa filosofia como *das coisas humanas*. É desse tipo de saber (ainda que não apenas disso, como será visto) que o político deve estar investido para bem realizar sua atividade política: um *saber filosófico prático*.

⁵⁶ A expressão sofreu mesmo suspeita de inautenticidade, como observa P. Rodrigo sobre G. Rodier em *Aristote: Éthique à Nicomaque. Livre X, accompagné d'éclaircissements*, pp. 148-149 (apud Pierre Rodrigo, P., *Aristote et les choses humaines*, p.31, nota 2).

da *polis* grega. Uma outra parte seria dada pela *Política*. Uma terceira e última parte, que não vem, no entanto, em último lugar, mas é primeira até mesmo do ponto de vista cronológico da aquisição desses saberes, é devida a uma experiência nas boas ações, a partir da qual o político sabe julgar adequadamente em situações práticas (pois o seu conhecimento *também* concerne aos particulares, insistirá Aristóteles no final de VI. 7 a respeito da *phronesis*, a análise feita estendendo-se especialmente para o *politikos*, como é mostrado em VI. 8).

2. 3. O bem supremo: objeto de realização da política

Aristóteles finaliza o capítulo 2 do livro I da *EN* do seguinte modo:

Não terá o conhecimento disto [do bem supremo] grande influência em nossa vida? Não seremos, assim como arqueiros que têm um alvo para alcançar, mais capazes de alcançar o que devemos⁵⁷? Se é assim, devemos tentar, ao menos em linhas gerais, determinar o que ele é e de qual das ciências [*epistēmōn*] ou capacidades [*dynamēōn*] ele é objeto. Ele parece pertencer à [ciência ou capacidade] mais dominante e que é mais verdadeiramente mestra [*architektonikēs*]. E a política parece ser assim; pois é ela quem ordena quais das ciências devem ser estudadas em uma cidade e qual cada classe de cidadãos deve aprender e até que ponto; e vemos até mesmo as capacidades mais altamente estimadas subordinar-se a ela, e.g., a estratégia, a economia e a retórica. Ora, uma vez que a política usa as demais ciências e, além disso, legisla sobre o que devemos fazer e do que devemos nos abster, o seu fim deve incluir o das demais, de tal forma que este fim será o bem para o homem (*EN* I. 2. 1094a23-1094b6).

Se existe um fim último para tudo o que fazemos, conhecê-lo parece ser algo de grande importância. O fim da ação é semelhante ao alvo do arqueiro: é com os olhos fixos naquilo que desejamos ou queremos realizar que fazemos tudo o mais, que colocamos nossas forças, que lançamos nossas flechas. Seremos mais capazes de acertar esse alvo, ou seja, de alcançar a *eudaimonia* ou felicidade (conforme a identificação feita adiante, em I. 4), se soubermos o que ele é. O arqueiro que não conhece o seu alvo, assim parece, não será capaz de acertá-lo, não sabendo para onde, exatamente, ele deve direcionar seus esforços. Como é

⁵⁷ No final da frase, adoto a sugestão de tradução de Bodéüs (“(...) d’atteindre ce qu’on doit?”).

afirmado adiante na *EN*, embora todos desejem, de um modo ou de outro – como um único bem ou como um conjunto de bens, de modo explícito ou implícito – algo a título de bem supremo – ou seja, visem a um alvo com as suas ações –, nem todos o identificam corretamente. Se pudermos determinar o que é, realmente, o bem supremo para o homem, uma parte do caminho, pelo menos, pareceria ser cumprida; restaria, ainda, determinar quais coisas devem ser feitas em vista da sua realização.

Como Aristóteles afirma nas primeiras linhas da *EN*, toda arte, investigação, ação e escolha deliberada visam a um bem; é preciso saber qual ciência (*episteme*) ou capacidade (*dynamis*) tem o bem supremo humano como objeto de busca, pois a investigação que se inicia pretende tomá-lo como objeto de estudo; é preciso saber qual a natureza dessa investigação. Ora, a ciência ou capacidade que tem o bem supremo como finalidade é a política, como afirma Aristóteles em 1094a27. Com o uso de *episteme*, aqui, provavelmente Aristóteles visou às ciências especulativas, como afirmou Santo Tomás⁵⁸; do mesmo modo, ao usar *dynamis*, ele provavelmente tinha em mente as capacidades práticas. Em todo o caso, na *EN*, em momento algum Aristóteles refere-se explicitamente à política como uma ciência especulativa antes que como uma capacidade prática. Na *Política*, no entanto, a escolha é feita: a política é caracterizada como *he politike dynamis* (*Política* III. 12. 1282b15). Na *EN*, o mais importante parece ser chamar a atenção, em geral, para os domínios de conhecimento humano, buscando, dentre estes, qual é o que tem – ou pretende ter – o bem supremo como fim. Considera-se que pertence à política a tarefa de alcançar e preservar o bem humano, pois ela tem autoridade sobre as demais atividades realizadas em uma cidade, legislando sobre o que deve e o que não deve ser feito, por quem e até que ponto.

As demais atividades estão subordinadas à política, pois é esta que determina como e de que modo devem ser feitas a fim de contribuírem para a realização do fim por ela buscado. E é, com efeito, da realização dos fins das atividades à política subordinadas que o seu fim é realizado: é por isso que Aristóteles afirma que o fim da política *inclui* os fins das demais atividades e realiza, assim, o bem para o homem. Identificar a política como a atividade mestra ou arquetônica

⁵⁸ Cf. Santo Tomás, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, Lição II, par. 24.

(*architektonike*), superior e de maior autoridade não significa dizer que ela de fato exerça, da maneira adequada, essa sua supremacia e domínio e que, em vista disso, alcance de fato aquilo que ela pretende alcançar. De fato, a política busca a realização de um bem, entretanto, a compreensão que tem dele não é adequada. Um dos objetivos de Aristóteles ao escrever a *EN* e a *Política* é, ao fornecer um conhecimento do bem humano, regulamentar a prática política já existente: os políticos ainda *não entenderam* o que eles devem buscar ao governar e de que modo. Se é através de uma atividade política que o maior dos bens pode ser alcançado, é preciso realizá-la excelentemente a fim de que esse fim seja por ela engendrado; ou, pelo menos, se não for possível a excelência referida, que ela seja realizada da melhor maneira possível⁵⁹.

2. 3. 1. Eudaimonia como atividade contemplativa: a eudaimonia como bem dominante

Muito se debateu sobre como deve-se compreender a *eudaimonia* como bem supremo: como um conjunto de bens completo e auto-suficiente, seus componentes sendo todos de igual valor, regidos e hierarquizados pela prudência; ou como um único bem, de valor superior aos demais, sendo apenas este completo e auto-suficiente, sendo dominante sobre os demais (este bem seria a *sophia*, a atividade contemplativa). Trata-se da disputa a respeito do estatuto da *eudaimonia* como bem inclusivo ou dominante, a qual recebeu bons e fortes argumentos em ambos os sentidos⁶⁰.

⁵⁹ Isso será visto com detalhe mais adiante, no capítulo 4.

⁶⁰ Hardie teria dado início à discussão em um artigo intitulado “The final good in Aristotle’s ethics”, ao qual Ackrill ferozmente reagiu, dando seqüência à famosa querela “bem inclusivo X bem dominante”. Hardie teria defendido o que Ackrill chamou de “tese forte da *eudaimonia* a título de bem dominante”, o que, segundo Ackrill, significaria que a *eudaimonia* consistiria em um único bem, viz., a contemplação, sendo que todas as demais atividades teriam seu valor a ela subordinado. Nesse caso, mesmo a virtude moral perderia seu valor intrínseco em favor do valor inalcançável da contemplação. Para Ackrill, ao contrário, a *eudaimonia* deve consistir no conjunto completo de *todos* os bens: com efeito, é isso o que faz dela um bem completo e auto-suficiente. A favor da tese inclusivista, assim, cf. Ackrill, J. L., “Aristotle on Eudaimonia”. Cf. também Hardie, W. F. R., “Aristotle on the best life for a man”, como resposta a Ackrill, onde o autor afirma jamais ter defendido que a contemplação é o único bem valioso por si mesmo, mas apenas que é o bem *mais* valioso, o que não impede que desejemos e busquemos os demais bens que compõem a nossa vida como bens intrínsecos (cf. *Op. Cit.*, p. 158). Zingano é também partidário da tese inclusivista (cf. Zingano, M. A. “Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles”), enquanto que Anthony Kenny defendeu a tese dominante (cf. Kenny, A. “Aristotle on Happiness”). Uma

Essa questão foi sentida por Aristóteles, embora ele não a tenha nomeado da maneira como os comentadores contemporâneos fizeram. Na *Ética Eudêmia* (*EE*) I, 1, Aristóteles afirma:

(...), pois alguns dizem que a prudência é o bem supremo, outros que é a virtude e alguns que é o prazer. Mas também disputam a respeito da importância da contribuição feita por cada um desses elementos para a felicidade, uns declarando que a contribuição de um deles é maior, outros que é maior a de um outro [bem] (...); e alguns consideram que a vida feliz deve ser composta de todos eles ou de dois deles, enquanto que outros sustentam que ela consiste apenas em um deles (*EE* I. 1. 1214a31-1214b5).

A vida feliz é já anunciada no início da *EE* como um conjunto de bens; entretanto, como organizá-los e conciliá-los no interior dessa vida? Haverá um desses bens de maior importância que os demais? Devo eleger um como o mais importante ou devo dar igual importância e valor a todos os componentes da minha vida? A resposta que Aristóteles oferece na *EE* não é importante para os meus propósitos; o que importa é assinalar que ele estava consciente do problema envolvido na afirmação da *eudaimonia* como um conjunto de bens, pois seria preciso, também, esclarecer como eles se relacionam. Na *EN*, esse problema está presente de maneira um pouco diferente, a saber, quando Aristóteles apresenta, em VI. 8, a distinção entre prudência propriamente dita e política: uns afirmam que prudente é apenas aquele que cuida de si e dos seus afazeres; os políticos deveriam ser antes considerados como uns intrometidos, que não se satisfazem com as suas próprias vidas e se colocam a tarefa de cuidar também da vida alheia. Independentemente da finalidade que essas pessoas afirmariam que devemos ter, cada um por si, o importante a ser retido dessa crítica é que ela estabelece uma oposição entre realizar atividades políticas e públicas e realizar o seu próprio bem: pareceria que aquele que se envolve na política não cuida de si, não alcança o seu próprio bem, não podendo, portanto, ser feliz. O certo seria que ela deixasse de se ocupar dos afazeres dos outros e cuidasse “do seu próprio nariz”.

discussão cuidadosa do tema é feita por João Hobuss em *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*.

Assim, retirar-se das obrigações políticas seria, para essas pessoas, o melhor que cada um tem a fazer a fim de alcançar a sua própria felicidade. Mesmo as virtudes morais poderiam ser vistas como empecilhos em vista dessa auto-realização: aparentemente, são os outros e só os outros que se beneficiam com o fato de uma pessoa ser corajosa, justa e liberal, p. ex., sendo essas virtudes realizadas especialmente na esfera pública e em relação aos outros. Aristóteles precisa, assim, mostrar, para aqueles que já estão parcialmente convencidos do valor da virtude, que ela de fato é valiosa intrinsecamente, que os atos oriundos dessa virtude, concernente aos outros, são nobres e dignos de ser buscados. A insistência em nove dos dez livros da *EN* no esclarecimento da virtude moral visa a isso; Aristóteles parece estar querendo argumentar contra um individualismo emergente, contra a idéia de abandono total do ideal da *polis* como lugar por excelência da realização do ser humano.

Veremos mais adiante a resposta completa de Aristóteles a essa crítica. Nesse momento, o que deve ser assinalado é que a comunidade política e a vida política são necessárias ao ser humano a fim de que ele realize plenamente a sua natureza. É em um contexto político e apenas nele que o ser humano pode ser feliz. Cuidar dos outros é talvez a tarefa mais importante da política, consistindo naquilo que há de mais nobre a ser feito no que concerne às nossas capacidades práticas. Há um valor intrínseco em cuidar da cidade e das pessoas com as quais vivemos, em contribuir para a excelente vida da comunidade política como um todo. Isso faz parte, com efeito, da realização da nossa própria felicidade. Pois isso incluirá viabilizar a realização da atividade contemplativa como o melhor dos bens que uma pessoa e uma cidade podem alcançar.

Dito isso, creio que, se bem compreendida, a tese da *eudaimonia* a título de bem dominante não engendra os problemas que os defensores da tese inclusivista alegam⁶¹. Afirmar, como fez Hardie, que a *eudaimonia* é, *em primeiro*

⁶¹ Ainda, creio que uma defesa nesse sentido é feita por Aristóteles na *Política*, como será visto na seqüência. Com efeito, buscar a contemplação seria buscar a sua própria felicidade, enquanto que buscar a virtude moral e a capacidade política seria buscar a felicidade dos outros e da cidade onde se vive. Trata-se de compreender que, tendo valor intrínseco, as ações virtuosas (morais) podem – e devem – ainda ser úteis, promovendo, em harmonia com elas mesmas, o uso da razão teórica. No contexto da cidade, significa ser corajoso e enfrentar o inimigo, fazendo a guerra em vista da paz, o que, além de ser nobre, ou seja, bom em si mesmo, é também útil, pois a paz é necessária para a contemplação; significa ser temperante e prudente nas suas atividades e ocupações, promovendo o lazer necessário para a contemplação; significa buscar resolver os

lugar, um único bem, a saber, a contemplação, não implica dizer que esta é a única atividade ou o único bem digno de ser buscado por ele mesmo, que este é o único bem de valor intrínseco. Tampouco implica se comprometer com a tese de que todas as demais atividades e bens estão a ela subordinados de maneira instrumental. Ainda que haja uma atividade em nossa vida que consideramos a mais importante, isso não significa que iremos realizar *instrumentalmente* tudo o mais no seu interesse, nada mais tendo valor por si.

Nesse sentido, nem os demais valores perdem seu posto de bens intrínsecos, nem a virtude moral – o que era o mais temido pelos defensores da tese inclusivista – passa a estar subordinada instrumentalmente à contemplação. Ela realiza coisas, com efeito, em vista da última, pois, se é nela que, em primeiro lugar, a felicidade está, então cabe à razão prática, que certamente compreende isso, promovê-la, como Aristóteles afirma em *EN VI. 13*⁶². Entretanto, ajudar os amigos, honrar pai e mãe, não cometer adultério, etc., são bens e tipos de ação de valor intrínseco e inquestionável: são atos e bens (amigos e família) que têm valor por eles mesmos – ou são vis por eles mesmos, como é o caso do adultério – na medida em que compõem (ou jamais devem compor, a propósito, mais uma vez, do adultério) uma *vida* feliz e não na medida em que promovem, de maneira instrumental, a atividade contemplativa, ainda que este seja o principal componente dessa vida.

Se queremos ser felizes, é necessário engajarmo-nos nas atividades que realizam a nossa natureza. Nesse sentido, como será visto a seguir, é preciso desenvolver tanto as nossas capacidades morais quanto as intelectuais, pois é isso o que nos é próprio enquanto *animais racionais*. Desenvolvemos mais plenamente as nossas capacidades morais nas atividades políticas: somos, com efeito, como também será visto, *por natureza*, animais políticos. Já o desenvolvimento pleno das nossas capacidades intelectuais ocorre através da contemplação: desejamos, *por natureza*, conhecer e esse é o tipo de

conflitos a fim de encontrar a tranqüilidade também ela necessária para a contemplação (cf. *Pol. VII. 2-3*).

⁶² Cf. *EN VI. 13. 1145a6-9*: “Entretanto, ela [a prudência] não é *suprema* [*kyria*] sobre sabedoria filosófica, i.e., sobre parte que nos é superior, assim como a medicina não é superior à saúde; pois [a medicina] não se utiliza dela [da saúde], mas proporciona o seu vir a ser; ela dá ordens, assim, com vistas a ela, mas não a ela.”

conhecimento que mais e melhor atende a esse nosso desejo. Essa atividade, no entanto, depende, em todo o caso, da atividade política.

Aristóteles esforça-se na *Política* para mostrar que buscar a contemplação para si, como um bem individual, não é algo incompatível com ou contrário à busca dos fins políticos, mas depende, justamente, destes. É possível mesmo dizer que elas se complementam. Se se quer ser feliz, exercendo a atividade contemplativa, é necessário antes – e o sentido de anterioridade em questão será apresentado a seguir – se compreender como inserido em um coletivo político e não como um ser que viveria melhor se tivesse existência independente de outros iguais. Compreender-se desse último modo implica compreender a política como uma atividade autoritária e despótica: em comunidade política, uns mandam, como déspotas ou senhores e outros obedecem, como submissos ou escravos.

Se a vida humana parece incluir cidadania na medida em que o homem é naturalmente animal político, então a liberdade humana não pode ser tolhida na comunidade política. O homem feliz vive em comunidade e é, nesta comunidade, livre. Com efeito, ser livre é ser cidadão, ou seja, é participar ativamente da vida política do lugar em que se vive. Mais uma vez, o problema é o modo como essa participação se dará. É preciso, assim, conceber o exercício do mando diferentemente, não como exercício despótico – o que caracterizaria a atividade política como a de um senhor sobre seus escravos –, mas como o governo de homens livres sobre homens livres (*Política* VII. 3). O ermitão não é um ser humano feliz, segundo Aristóteles, não é essa a auto-suficiência que pode tornar alguém *eudaimon* (*EN* I. 7. 1097b8-12).

2. 3. 2. *Eudaimonia* como atividade contemplativa: bem do indivíduo e da cidade

Como Aristóteles sugere em 1094b8, o bem para um homem é *o mesmo* que o da cidade⁶³. Isso significa que o bem supremo não apenas para o ser humano é

⁶³ A frase à qual me refiro diz “ainda que o fim seja o mesmo para um homem e para uma cidade” (cf. 1094b7), onde o ‘ainda que’ deixa margem para a interpretação que, talvez, o homem e a cidade tenham fins diferentes. O que na *EN* é, portanto, apenas sugerido – a saber, que eles são o mesmo –, na *Política* é afirmado explicitamente: “Pois as mesmas coisas são as melhores tanto para os indivíduos quanto para as cidades; e essas são as coisas que o legislador deve fazer surgir nas almas dos homens. (...) Uma vez que o fim dos indivíduos e das cidades é o mesmo, o

a contemplação, mas também que este é o bem supremo para a cidade. Ambos, entretanto, não o alcançam do mesmo modo. Podemos dizer que o indivíduo exerce diretamente a contemplação através do uso da sua razão; a cidade a exerce indiretamente, na medida em que proporciona as condições para a sua realização por aqueles que nela habitam. Além disso, há uma certa anterioridade da realização do bem da cidade perante o do indivíduo, como veremos a seguir.

Alcançar e preservar o bem para uma cidade é algo mais grandioso e perfeito do que alcançá-lo e preservá-lo apenas para si: aquele que busca a realização do bem supremo a nível coletivo certamente busca algo “mais nobre e mais divino” (*EN* I. 1094b10) do que aquele que busca a realização, apenas, da sua própria felicidade⁶⁴. Entretanto, alcançar a felicidade da cidade, nada mais é do que alcançar a felicidade dos seus cidadãos, buscando reservar o espaço para atividades nobres, sobretudo a contemplação. Como afirma Aristóteles:

(...) ainda que o fim seja o mesmo para um homem e para uma cidade, o da cidade parece, em todo o caso, algo mais grandioso e perfeito, tanto de alcançar quanto de preservar; apesar de ser digno alcançar o fim para um único homem, é mais nobre e divino alcançá-lo para uma nação ou para cidades (*EN* I. 2. 1094b7-10).

À primeira vista, o critério que opera aqui é quantitativo: é “mais nobre e mais divino” alcançar a felicidade da cidade do que apenas a minha própria porque, assim, mais pessoas estarão sendo felizes, dentre elas, eu mesma. Entretanto, não é necessário interpretar esse critério desse modo. A superioridade e anterioridade da atividade política sobre atividades privadas⁶⁵ se mostra na

fim do melhor homem e da melhor constituição deve ser o mesmo” (*Pol.*, VII. 14. 1333b37-15. 1334a12).

⁶⁴ Cf. *EN* I. 2. 1094b7-10: “Pois, ainda que o fim seja o mesmo para um homem e para uma cidade, o da cidade parece, em todo o caso, algo mais grandioso e perfeito, tanto de alcançar quanto de preservar; apesar de ser digno alcançar o fim para um único homem, é mais nobre e divino alcançá-lo para uma nação ou para cidades.”

⁶⁵ Na *EN*, a justificação da superioridade da busca coletiva pelo bem em relação a uma busca privada ou individual parece se dar em dois momentos: no livro VI, capítulo 8, e no livro X, capítulo 9, passagens que analisarei adiante. Na transição de VI. 7 para VI.8, Aristóteles afirmará que há uma forma “arquitetônica” ou mestra de prudência e que esta é a política. Negando que cada um deva cuidar de si e que os políticos devam ser tidos como “intrometidos”, Aristóteles afirmará que nem mesmo está claro como cada um deve cuidar dos seus afazeres, sugerindo que a política exerce um papel fundamental mesmo naquilo que as pessoas entendem que deve ser gerido do modo mais privado (cf. 1142a3-9). Em X. 9, bem como repetidas vezes na *Política* (cf., p. ex., III.

medida em que há uma dependência entre elas, como será visto a seguir. Desse modo, apenas a contemplação que lhe é superior, mas que, conforme já foi mencionado, em certo sentido, também é dependente da atividade política.

2. 4. Anterioridade da cidade em relação ao indivíduo

É preciso considerar que a dependência da felicidade do indivíduo em relação à da cidade funda-se em uma dependência do indivíduo em relação à cidade. Há um sentido em que o ser da comunidade política na qual o homem está inserido é anterior a ele mesmo⁶⁶. A *polis* é, com efeito, anterior tanto à família quanto ao indivíduo, na mesma proporção em que certo tipo de todo é anterior às suas partes:

(...), por exemplo, se o corpo for destruído, não haverá pé ou mão, exceto por homonímia, que é o que poderíamos dizer de uma mão feita de pedra; pois, quando destruído [o corpo], a mão não será mais do que isso. Ora, as coisas são definidas pela sua função e capacidade; e não devemos dizer

13. 1283a24-25 e VII. 13. 1332b9-11), ele afirmará que cabe ao poder público cuidar da educação (cf. *EN X*. 9. 1180a29), e argumentará que fazer isso cabe àquele que *sabe*.

⁶⁶ Miller, distingue quatro sentidos em que, segundo Aristóteles, algo pode ser dito anterior (cf. *Met. Δ*. 11 e *Categorias* 12). 'X' é anterior a 'y': a) quando 'x' está mais perto do "início" do que 'y' (seja absolutamente ou em relação ao tempo, à geração, ao lugar, ao movimento, etc. P. ex.: a manhã é anterior à noite e o sêmen é anterior ao homem); b) quando o conhecimento de 'x' é requerido para o conhecimento de 'y', mas não vice-versa, seja em relação à definição, seja em relação à origem de um universal na mente (p. ex.: músico é anterior à homem musical, na definição, e cavalos particulares são anteriores ao conceito de cavalo, na percepção); c) quando 'x' é mais completo ou mais perfeito (*teleiōteros*) do que 'y'. Em geral, o que é posterior na geração é anterior nesse sentido (p. ex., a casa é anterior aos tijolos e o homem anterior ao sêmen); ou d) quando 'x' pode existir sem 'y', mas não vice-versa (p. ex., uma das sandálias de Sócrates é anterior ao par de sandálias). Creio que, acertadamente, Miller afirma que não é o caso de a) nem de b) para compreendermos o sentido em que a *polis* é anterior ao indivíduo (cf. Miller Jr., F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, pp. 46-47), sendo c) e d) bons candidatos. Ele ainda acrescenta a referência um tanto quanto ambígua feita por Aristóteles a esses dois sentidos (ora como "prioridade na substância", ora como "prioridade na natureza") e propõe que consideremos o sentido c) como "anterior em completude" ou perfeição, e o d) como "anterior em separabilidade". Creio que o sentido total e que abrange c) e d) é ilustrado por Aristóteles pela metáfora organicista. Do ponto de vista da geração (sentido a)), certamente foi o caso que os homens, em um primeiro momento, agregaram-se nas suas famílias, posteriormente em clãs ou vilarejos e, apenas depois, *cronologicamente*, em comunidades que Aristóteles legitimamente chamaria de *políticas*. Entretanto, é porque as últimas, diferentemente das anteriores, existem não apenas em função de garantir a vida – para isso a família e o clã são suficientes –, mas para permitir que os homens realizem o bem que lhes é próprio, a felicidade (o que lhe é completo e perfeito, de acordo com o sentido c)), que a *polis* é anterior aos indivíduos que dela fazem parte. Ora, os indivíduos não podem, sozinhos, ser completos. Além disso, em um sentido que precisa ser ainda esclarecido, a *polis* tem existência independente dos indivíduos, mas não vice-versa: a primeira é auto-suficiente, porém não os últimos.

que elas são as mesmas quando elas não têm mais sua qualidade própria, mas apenas que elas são homônimas (*Pol.*, l. 2. 1253a20-25).

Partes de seres naturais⁶⁷ só são suas partes se o são no todo que dele fazem parte. Quando o todo não existe mais, a parte, que se definia em razão de uma certa função a ser cumprida no todo, *não é mais a mesma*. A mão de uma pessoa morta não é “a mão de tal pessoa”: é mão por homonímia, assim como as “mãos” que são feitas de pedra ou desenhadas. Por outro lado, ainda que uma pessoa perca uma mão, ela continua a ser a pessoa que ela era. E o indivíduo, afirma Aristóteles, é *como que* parte de um todo, da *polis*⁶⁸. Aparentemente, ele deixa de ser aquilo que ele era quando não faz mais parte da cidade.

A reserva em afirmar que o indivíduo é “como que” (*homoios*) parte de um todo nos ajuda a compreender melhor o estatuto dessa tese: não é o caso que, se a cidade da qual um indivíduo faz parte for destruída, p. ex., em uma guerra, os cidadãos que dela fazem parte não serão mais seres humanos. O ponto da analogia concerne, em especial, a uma outra característica: a auto-suficiência. Como afirma Aristóteles, uma evidência de que a *polis* é anterior ao indivíduo é que o indivíduo isolado não é auto-suficiente: sua auto-suficiência é relativa a um certo contexto em que ele está inserido, à família, amigos e concidadãos, sem os quais ele não apenas não pode viver, mas não pode viver *bem*⁶⁹. Um ser humano que não vive em comunidade política não pode ser feliz, pois não pode realizar plenamente as suas capacidades e funções *humanas*. Ora, afirma Aristóteles,

⁶⁷ A metáfora conhecida como organicista realmente leva em conta seres naturais ou “orgânicos”: não é qualquer parte de qualquer tipo de todo que lhe é posterior e existe de maneira dependente, mas apenas as partes dos seres que existem por natureza. Embora de acordo com o sentido c) a casa seja anterior aos tijolos, cimento e telhas que dela fazem parte, ela não o será no sentido d), pois tijolos, cimento e telhas existiam *enquanto tais* antes de ser parte da casa e continuarão a existir *enquanto tais* ainda que sejam dela separados. A unidade dos seres por natureza, com efeito, é de outro tipo que a unidade dos artefatos: no primeiro caso, sua unidade é explicada como substancial, pois surge da união de dois princípios (matéria e forma), de existência interdependente, originando um ser cuja determinação é interna; no segundo, trata-se de união accidental, da justaposição ou agregação de partes que existem prévia e independentemente, originando um ser externamente determinado.

⁶⁸ Cf. *Pol.*, l. 2. 1253a27: “(…); e, portanto, ele [o indivíduo] é como [*homoios*] uma parte em relação ao todo.”

⁶⁹ Cf. Aristóteles apresenta a auto-suficiência em *EN* I. 7: “Por auto-suficiência não quero designar o que é suficiente para um homem por ele mesmo, para alguém que vive solitariamente, mas também para os seus pais, filhos, esposa e, em geral, para os seus amigos e concidadãos, uma vez que o homem é, por natureza, político” (cf. 1097b8-12). A auto-suficiência é aquela de um homem *que basta a si mesmo vivendo em comunidade política*.

“aquele que é incapaz de viver em sociedade ou que não precisa dela porque é auto-suficiente, deve ser uma besta ou um deus: ele não é parte de uma cidade” (*Política*, I. 2. 1253a28-30).

Trata-se, com efeito, de levar em consideração a tese segundo a qual os homens são, *por natureza*, animais políticos, conectando-a àquela segundo a qual a *polis* é por natureza e anterior aos indivíduos que dela fazem parte. É tendência natural dos seres humanos associar-se em comunidade política, vindo, por isso, a buscar um bem comum. Retomando a analogia organicista, podemos dizer que é tendência da parte, enquanto parte, visar à completude em que consiste o todo. Se o todo do qual os seres humanos são como partes é a *polis*, então a tendência a buscar a realização do todo revela-se como uma tendência a buscar a completude e perfeição da cidade. Como afirma Santo Tomás,

Ora, a natureza procede do simples ao complexo de tal forma que, nas coisas que vêm a ser por natureza, o que é mais complexo é perfeito e um todo, constituindo o fim das outras coisas, como é evidente com tudo aquilo que é um todo em relação às suas partes.⁷⁰

2. 4. 1. O homem como *politikon zoon*

É muito conhecida a tese aristotélica afirmada acima, a saber, que o homem é *por natureza* um animal político (*Política*, I. 2. 1253a3). Não penso ser necessário examiná-la exaustivamente aqui. Quero apenas chamar a atenção para a o peso que devemos dar ao predicar o termo ‘político’ de homem. Trata-se de observar que compreender o ser humano enquanto tal inclui também compreendê-lo como um animal político, ou seja, como dotado de uma inclinação a agregar-se não de qualquer maneira, mas politicamente.

Fora da cidade, ele não pode realizar plenamente aquilo que lhe é próprio e é o seu fim, a saber, a atividade racional⁷¹, quer nas suas atribuições teóricas – em

⁷⁰ Cf. Santo Tomás, *Commentary on the Politics*, Proemium, par. 3.

⁷¹ Cf., para a afirmação da atividade racional como aquilo que nos é próprio, *EN* I. 7. 1098a2-7: “Resta, assim, a vida ativa de um elemento que possui um princípio racional; deste, uma parte possui tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, o outro, possuindo-o e exercendo o pensamento”; cf., para a afirmação de que essa mesma atividade é o nosso fim, *Pol.*, VII. 15. 1334b15-27: “Nos homens, a razão e a inteligência [*nous*] são os fins que a natureza busca

virtude das quais fazemos ciência e filosofia, conhecendo a realidade e as suas causas –, quer nas suas atribuições práticas – em virtude das quais agimos e sentimos, estabelecendo um convívio harmonioso entre as nossas capacidades e nas nossas relações com os outros. Bem entendido, trata-se de considerar não um indivíduo que foi temporariamente, por uma razão ou outra, privado do convívio político (p. ex., um preso ou exilado político); este, com efeito, está apenas *temporariamente* impedido de exercer a sua função. Aristóteles refere-se, aqui, àquelas pessoas que seriam, por natureza, capazes de viver fora de uma situação política: são estas que são brutas – por serem incapazes do convívio mútuo, tendo uma natureza subumana –, ou deusas – por não precisarem absolutamente de outras pessoas, demonstrando uma natureza sobre-humana.

O exercício da nossa racionalidade não apenas para a vida, mas para a *boa vida* exige um contexto plural, um lugar comum de convivência. As virtudes morais, que envolvem necessariamente a razão, visto que são virtudes *humanas*, como Aristóteles insistirá algumas vezes na *EN*⁷², são exercidas propriamente na esfera pública, em relação a iguais na medida em que são igualmente livres. É apenas em um contexto como esse que a justiça tem lugar – as relações familiares não são propriamente relações justas, pois o pai de família é necessariamente superior à sua esposa e filhos. Ora, a justiça é a virtude moral perfeita em relação ao outro, como Aristóteles afirma em *EN* V. 1. Excluído da sociedade, os homens perdem a possibilidade de agir justamente, passando a viver em uma situação de amoralidade, onde ‘bom’ e ‘mau’, ‘justo’ e ‘injusto’ não podem mais ser propriamente predicados das suas ações, menos ainda de seus caracteres.

Menos ainda seria um homem alheio à sociedade capaz de exercer a atividade contemplativa, usando a razão nas suas qualidades teóricas: como já foi afirmado, a vida do filósofo é uma vida humana, de convivência com outras pessoas. É algo que exige, assim, o exercício constante também das virtudes morais, ainda que não, talvez, em proporções como as das ações daqueles

alcançar, de tal forma que o nascimento e o cuidado com os hábitos dos cidadãos devem ser direcionados em vista delas (...); nosso cuidado em relação a esta [da parte apetitiva] deve se dar em vista da razão, e o nosso cuidado do corpo [deve se dar] em vista da alma”.

⁷² Cf. p. ex., *EN* X. 8. 1178a10-14: “Os atos justos e corajosos, assim como os demais atos virtuosos, realizamos em relação ao outro, observando nossos respectivos deveres no que concerne aos contratos e serviços, e também os modos das ações e das paixões; e todos esses parecem propriamente humanos” (cf. também X. 8. 1179a7-9).

dedicados inteiramente à gestão da *polis*⁷³. A vida do filósofo aristotélico não é isolada, a vida de um ermitão. Em situação de solidão absoluta, longe dos demais, um tal homem deveria lutar o tempo todo em favor da sua *mera* sobrevivência. A questão da boa vida, do que lhe é próprio, o seu bem, não poderia ter espaço, e por uma razão muito simples: ele não teria *tempo livre* para ocupar-se com o que é nobre, mas apenas com o que é necessário, o útil. Esse espaço precisa, com efeito, ser garantido por uma estrutura maior. É preciso que a cidade assegure para o filósofo um lugar, no qual ele realize a sua atividade, a melhor das atividades que se pode realizar na cidade⁷⁴.

O objetivo final das atividades políticas deve ser o de reservar um lugar para a contemplação, o que se faz proporcionando situações de tempo livre. Como aludido acima, trata-se do lazer ou ócio, *scholē*. Foi apenas porque tinha tempo livre, não dedicado à coisas úteis, que a filosofia pode ter início, como Aristóteles diagnostica na *Metafísica*⁷⁵; é apenas em momentos do mesmo tipo que ela poderá ter continuidade. Como observa Hanna Arendt, “a palavra grega *scholē*, como a latina *otium*, significa basicamente isenção do labor e das necessidades da vida. De qualquer modo, indicam sempre uma condição de isenção de preocupações e cuidados”⁷⁶, o que origina o ambiente próprio para o surgimento e exercício da filosofia, da atividade mais inútil e, *por isso mesmo*, mais nobre que o ser humano é capaz de realizar.

A ação política *correta* organiza-se em vista de e promove a guerra, mas deve fazê-lo sempre em vista da paz. Os espartanos, denuncia Aristóteles, buscaram e

⁷³ Na *Política*, Aristóteles afirma que as virtudes morais são certamente importantes nos momentos de guerra e dificuldade, onde os cidadãos devem mostrar-se fortes, enfrentando essas coisas. É quando a coragem, a temperança, e a justiça se fazem *necessárias* à manutenção da vida na *polis*. Entretanto, é nos momentos de paz que essas virtudes são mais requeridas, “pois a guerra obriga o homem a ser justo e temperante, enquanto que o gozo da boa sorte e do lazer que advêm com a paz tendem a torná-lo insolente” (*Pol.*, VII. 15. 1334a26-29). As virtudes morais são *virtudes humanas* e devem ser buscadas e exercidas principalmente quando não parecem ter utilidade nenhuma: é quando, justamente, elas mostrarão sua nobreza. Além disso, a fim que a filosofia possa ser realizada adequadamente, é necessário buscar ter e manter os sentimentos em harmonia com a razão, de modo a promovê-la, se é o bom exercício desta – prático e teórico – o que nos é próprio.

⁷⁴ Nesse sentido, a *polis* “precisa” do filósofo. Mas precisa na medida em que a sua atividade é a que realiza de maneira mais plena a natureza humana (cf. *EN* X. 6 e 7). O filósofo nunca foi útil e nem pretende, segundo Aristóteles, sê-lo. É a nobreza da sua atividade, enquanto tal, que justifica a sua necessidade em uma comunidade feliz.

⁷⁵ Cf. *Met.*, A. 2. 982b23-25: “(...) pois foi quando quase todas as necessidades da vida e as coisas que trazem o conforto e o lazer estavam presentes que um tal conhecimento começou a ser almejado.”

⁷⁶ Cf. Arendt, H. *A condição humana*, p. 23, nota 10.

muito bem a guerra, porém tomaram-na como o fim de todas as suas atividades, o bem supremo de todas as suas ações⁷⁷. Incentivaram, assim, a virtude da coragem, buscando tornar seus cidadãos aptos a guerrear e apenas a isso⁷⁸. Entretanto, isso está errado, pois, desse modo, o ser humano não é capaz de desenvolver todas as atividades que o caracterizam e que fazem dele, em primeiro lugar, *humano*; em especial, ele não encontra lugar, assim, para realizar a atividade contemplativa⁷⁹.

2. 4. 2. A *eudaimonia* da parte e do todo: dependência ou identidade?

É razoável falar em buscar a “sua própria” *eudaimonia*, ou seja, buscar uma vida realizada e satisfatória a despeito de uma estrutura mais ampla e abrangente como é a estrutura da comunidade política. Entretanto, é a busca da *eudaimonia* da comunidade que é “melhor e mais divina”. O que ficará claro, no entanto, apenas em *EN* VI. 8, é que a busca “da sua própria” *eudaimonia* inclui, necessariamente, alguma consideração a respeito da comunidade política onde se vive. Também a tese de que o bem do indivíduo é o mesmo que o da cidade sugere não ser possível realizar a felicidade do indivíduo sem um contexto político e social propício, sem que essa estrutura maior vise ela também a essa mesma felicidade. Com efeito, em uma sociedade onde *nomos* e *physis* jamais ou muito poucas vezes coincidissem, dificilmente o indivíduo, sua parte, será feliz. Nessas

⁷⁷ Cf. *Pol.*, VII. 14. 1333b4-11; 15. 1334a36-40; cf. também VIII. 1. 1337a30-32 e *EN* X. 9. 1180a25-27, onde Aristóteles afirma que os espartanos devem ser louvados pelo fato de terem se dedicado à educação. Entretanto, não o fizeram do modo correto, pois educaram seus cidadãos em vista da guerra e não em vista da paz e dos atos nobres que a última é capaz de proporcionar.

⁷⁸ Cf. *Pol.*, VII. 15. 1334a36-1334b1: “Se é vergonhoso para os homens não ser capaz de usar os bens da vida, é especialmente vergonhoso não saber usá-los nos momentos de lazer – mostrar qualidades excelentes nas ações e na guerra, mas quando têm paz e lazer não ser melhores do que escravos. É por isso que não devemos praticar a virtude como o fazem os espartanos. Pois, ainda que eles concordem com outros homens na sua concepção dos mais altos bens, diferem do resto da espécie humana ao pensar que eles podem ser obtidos pela prática de uma única virtude.”

⁷⁹ Como afirma Aristóteles na *Pol.* VII. 14. 1333a16-20: “Ora, a alma humana divide-se em duas partes, uma que possui um princípio racional em si mesma, outra que, não tendo o princípio racional ela mesma, é capaz de obedecer a tal princípio. E dizemos que um homem é, em todo o caso, bom porque ele tem a excelência dessas duas partes”. Na seqüência, Aristóteles observa que a parte que possui em si um princípio racional divide-se ela ainda em duas, o que foi afirmado também na *EN* VI. 1, sugerindo fortemente que o “homem bom” que aqui figura deve, necessariamente, buscar a perfeição das duas partes que possuem um princípio racional, a saber, a prática e a especulativa ou teórica: este será um ser humano *perfeito* (cf. *Pol.* VII. 14. 1333a24-25).

circunstâncias, será quase impossível realizar os atos virtuosos que estão de acordo com a natureza humana e que proporcionarão a ele a felicidade.

É preciso compreender, no entanto, que a anterioridade da *polis* em relação ao indivíduo não implica a realização da sua *eudaimonia* de forma independente e separada – ou, talvez, justamente, *diferente* – da *eudaimonia* de *cada um dos indivíduos que a compõem*. Se é verdade que a *eudaimonia* das partes depende de situações propiciadas pelo todo, é também verdade que a cidade alcança o seu fim se todos ou a maioria, ou as mais importantes das suas partes alcança o seu fim: *é porque* os cidadãos que constituem a *polis* são felizes, buscando o que devem buscar e da maneira como devem fazê-lo que a cidade pode ser dita levando uma vida boa, uma vida plena e feliz. A felicidade do todo não é outra nem de outra natureza que a felicidade das partes que o compõem. Nesse sentido, Aristóteles critica as afirmações de Sócrates na *República* de Platão, o qual privaria da felicidade mesmo os guardiões da cidade. Como afirma Aristóteles, “ele priva de felicidade até mesmo os guardiões, afirmando que o legislador deve fazer feliz toda a cidade. Mas o todo não pode ser feliz a menos que a maioria, todos ou alguma das suas partes [a saber, as mais importantes] desfrutem da felicidade” (*Pol.*, II. 5. 1264b17-19). A felicidade da cidade descrita na *República*, assim parece, seria de todos na justa medida em que não seria de ninguém. Como afirma Bodéüs, no entanto, “na perspectiva do Estagirita, assim como o homem não é uma abstração, tampouco é a cidade uma idéia, mas uma realidade, à qual deve-se assimilar o bem de todos e de cada um”⁸⁰.

A analogia com um composto orgânico pode, mais uma vez, ser esclarecedora: se é bem verdade que as partes nada são, abstração feita do corpo do qual elas são partes – deixando mesmo de ser aquilo que elas eram, se dele forem separadas –, também é verdade que o corpo não poderá existir se lhe faltarem todas as suas partes, a maioria delas ou as mais importantes. Além

⁸⁰ Cf. Bodéüs, R. *Op. Cit.*, p. 89. Uma página antes, no entanto, Bodéüs salienta que afirmar a importância e porque não concretude do indivíduo não implica defender um individualismo, ou seja, afirmar que tudo o que concerne à *polis* é em vista do indivíduo que dela faz parte. Assim, como afirma Bodéüs, “A atenção dada pelo Estagirita ao homem concreto – negligenciado, na perspectiva platônica, em benefício de uma idéia de Estado – pode, com efeito, levar apressadamente a pensar que, do ponto de vista da finalidade, a Cidade aristotélica existe apenas para o indivíduo”, o que é, segundo ele, um equívoco (cf. *Op. Cit.*, p. 88 e nota 49, onde ele apresenta a opinião de D. J. Allan: para este, Aristóteles teria defendido um individualismo irreduzível, ao qual os exegetas não teriam feito justiça).

disso, se pensarmos não apenas no que compõe um corpo, mas na sua boa condição – a saúde –, veremos que, para que ele esteja em condição saudável, é necessário que todas as suas partes, a maioria delas ou ao menos as mais importantes também estejam. Não há, assim, uma saúde do corpo diferente e independente da saúde de cada uma das suas partes: ter um corpo saudável é ter saudável cada uma das suas partes. Similarmente, ter uma cidade em boa condição, i.e., feliz é ter feliz todas, a maioria ou as mais importantes partes que a compõem.

2. 4. 3. Cidade e indivíduo: uma relação intrínseca

Todas essas afirmações levam a uma dificuldade: quem é mesmo anterior a quem, a cidade ou o indivíduo? Nesse sentido, é a *eudaimonia* da cidade que depende da dos indivíduos ou é a dos indivíduos que depende da *eudaimonia* da cidade? Essas questões surgem da relação intrínseca que Aristóteles estabelece entre o ser humano e a comunidade da qual ele, *por natureza*, ele tem uma inclinação para fazer parte. Tais questões também surgem do próprio ser da cidade: ela nada é senão uma certa unidade formada de múltiplas partes. Não é necessário, aqui, explorar essa tese de maneira exaustiva⁸¹, mas apenas esclarecer um pouco mais a relação entre indivíduo e comunidade política. Penso que, mais uma vez, um bom caminho para isso é insistir na metáfora organicista: assim como não há partes de um corpo senão em um corpo, tampouco há corpo sem todas ou a maioria das partes que o compõem, organizadas de uma certa maneira. Poderíamos também dizer: não há corpo sem que haja as partes *mais importantes* para a sua existência. É possível ter um corpo vivo e em funcionamento – ainda que incompleto – sem uma perna, mas não sem a cabeça, por exemplo. Certas partes são mais importantes – justamente, mais *vitais* – do que outras.

Há, certamente e no entanto, uma esfera mais propriamente particular e privada da ação, quando agimos buscando o nosso próprio bem estar no seio da nossa família e junto dos nossos amigos, ou seja, na medida em que nossas atividades nos concernem mais privadamente. A superioridade da busca pelo

⁸¹ Um estudo mais aprofundado da questão envolveria esclarecer o que é a cidade, a qual, para Aristóteles, é *por natureza*, em que consiste a sua unidade, etc.

bem da cidade em relação à busca do bem do indivíduo sugere a afirmação da existência de dois equívocos na afirmação da tese inversa, ou seja, na afirmação de que o bem do indivíduo é mais importante, superior ou proeminente que o bem da cidade. Um desses equívocos – e o mais grave – é pensar que a felicidade pode ser encontrada levando em conta o convívio familiar e amical, não reservando, em nenhum sentido, espaço para a contemplação na sua própria vida. As relações familiares não favorecem, por elas mesmas, o exercício das nossas capacidades mais altas. A família existe para assegurar a vida, não para proporcionar, diretamente, a *boa* vida. O outro equívoco é pensar que essa mesma vida “privada” é absolutamente independente da comunidade política⁸².

2. 5. O político e a necessidade do estudo do bem humano

Sendo o fim o mesmo, para o homem e para a cidade, o objetivo da investigação presente na *EN* revela-se como a busca pelo conhecimento do que é bom para ambos. Essa investigação é, como Aristóteles afirma na última frase de I. 2, *em certo sentido* política. Deve-se supor que há um sentido em que ela não é política? Ora, este é precisamente o sentido que pretendi salientar ao dizer que há uma esfera de atuação humana mais propriamente privada, onde o indivíduo cuida, diretamente, daquilo que é *seu*.

A investigação em questão *também* pode ser útil nesse sentido, no que concerne ao homem enquanto indivíduo privado, enquanto existente em ambiente familiar e amical, e não apenas na medida em que está, mais diretamente, submetido a relações políticas⁸³. O conhecimento do bem – do que é a *eudaimonia* – deverá ter grande influência na vida daquele que o possui, ajudando-o na realização das suas atividades em domínio privado e público. Saber em que realmente consiste a nossa felicidade e como é possível alcançá-la é algo que deve desempenhar um papel decisivo em nossas vidas⁸⁴. Em última

⁸² Isso será visto com mais detalhe adiante, no Capítulo 4.

⁸³ Note-se que mesmo as *relações* privadas do sujeito são *relações*, ou seja, dizem respeito a outras pessoas: a ação humana dificilmente é minha para comigo mesma – talvez no que concerne aos atos temperantes e intemperantes –, mas para fora, em relação a um outro. O coletivo, com efeito, está sempre presente, seja nos contextos mais íntimos, com a família e os amigos, seja nos contextos públicos, como o de deliberação coletiva em assembleia.

⁸⁴ Ainda que só seja capaz de aproveitar desse conhecimento desse modo aqueles que já foram educados nos bons hábitos. Isso será visto adiante, no Capítulo 6.

instância, é a contemplação que deve ser o fim último dos nossos esforços: eu devo ser capaz de organizar a minha vida de tal modo a reservar um espaço para ela e, na medida em que sou responsável pelo bem estar da comunidade em que eu vivo, devo ser capaz de assegurar momentos de lazer, abrindo a possibilidade para a contemplação como um todo no interior da comunidade (vindo eu mesma, posteriormente, a aproveitar esse espaço que eu ajudei a proporcionar). Entender isso e entender como esse espaço pode ser garantido *com* as virtudes morais deve nos ajudar a, em todo o caso, promover o bem supremo, a felicidade.

Entretanto, dada a anterioridade da cidade em relação ao indivíduo, afirmando-se como condição mesma de possibilidade da atividade e felicidade do segundo, trabalhar em vista da garantia do espaço *comunitário* para a contemplação revela-se como um objetivo “mais nobre e mais divino” do que garantir esse espaço *apenas* para si – o que, aliás, foi afirmado não ser nem mesmo possível. A busca por este espaço faz-se através da educação, direcionando àquilo que realmente consiste a *eudaimonia*, por meio de leis, a conduta dos indivíduos. O conhecimento do bem que se anuncia no início da *EN* não se impõe, no entanto, no que nos concerne enquanto seres humanos nas nossas relações mais particulares e privadas, enquanto buscamos, mais restritamente, *para nós*, o nosso bem⁸⁵. Não é enquanto organizamos as nossas próprias ações em vista do que é nobre ou quando efetivamente realizamos atividades virtuosas que precisamos adquirir os conhecimentos expostos por Aristóteles na *EN*. Este conhecimento *deve* ser adquirido pelo homem na medida em que ele exercerá, inevitavelmente, alguma função *de educação*⁸⁶, enquanto elaborador e preservador de leis, ou seja, enquanto animal ativamente político ocupado com o desenvolvimento do outro.

⁸⁵ Concordo, assim, com Bodéüs quando ele nega que a *EN* tenha sido elaborada *em primeiro lugar* na intenção de ensinar a virtude a quem pretende se tornar virtuoso (e que a *Política*, por sua vez, tenha sido escrita na intenção de formação do nomóteta). Negar isso, no entanto, não significa negar que a *EN* possa ter efeito, como afirmei, sobre as nossas próprias ações, sobre o nosso próprio caráter e modo de agir: “Deve-se crer que Aristóteles tenha concebido um tal projeto científico para pessoas que, já naturalmente amantes do bem ou habituadas às ações virtuosas, reclamam menos a oferta de uma informação assim tão rica que conselhos práticos ou uma exortação para perseverar no seu próprio agir? Que o Estagirita tenha considerado que uma tal informação poderia ser útil a pessoas desse tipo não é algo que se conteste” (cf. *Op. Cit.*, p. 119). O que se contesta, assim, é que esse seja o único e principal objetivo de Aristóteles ao escrever a *EN*.

⁸⁶ Sigo, aqui, Bodéüs a respeito da necessidade e endereçamento do estudo proposto na *EN* e na *Pol.*; cf. *Op. Cit.*, pp. 120-125.

Em uma sociedade em que os livres alternam a função de mando e obediência, é preciso saber ao que as ações políticas devem ser direcionadas, em especial, quando essas ações dizem respeito diretamente à elaboração e manutenção de leis. O conteúdo das lições presentes na *EN*, cuidadosamente e reiteradamente caracterizadas por Aristóteles como *políticas*⁸⁷, deve ser objeto de conhecimento do homem enquanto político. Isso, com efeito, parece ser confirmado na *Política*. Como afirma Aristóteles:

Tudo isso o político deve levar em consideração ao legislar; ele deve considerar as partes da alma e as suas funções e, sobretudo, o que é o melhor e o fim; ele deve também lembrar da diversidade das vidas e ações humanas. Pois os homens devem ser capazes de engajar-se nos negócios e ir para a guerra, mas o lazer e a paz são melhores; eles devem fazer o que é necessário e, de fato, o que é útil, mas o que é nobre é melhor. É sobre tais princípios que as crianças e pessoas de todas as idades submetidas à educação devem ser educadas (*Pol.*, VII. 14. 1333a37-b4).

O conhecimento “das partes da alma e as suas funções” é algo a ser obtido através do estudo da *EN*: o estudo do caráter inclui tais questões. É também neste estudo que o político encontrará um esclarecimento de qual é o melhor fim, tomando também consciência das diversas esferas de atuação humana – a “diversidade das vidas e ações” –, ou seja, os terrenos próprios de execução das diferentes virtudes morais. O político é também pensado como aquele que melhor conhece as virtudes, diz Aristóteles na *EN*, pois ele deve *saber* o tipo de caráter que deve ser visado na educação dos cidadãos⁸⁸. Esse conhecimento, como um todo, deve servir para que ele consiga melhor realizar a sua tarefa, para que ele consiga melhor atingir o fim: a *eudaimonia* da cidade, *i.e.*, dos cidadãos e, junto disso, dele próprio. Ora, como afirma Aristóteles no capítulo 3, o fim buscado na investigação presente na *EN* não é o conhecimento, mas a ação (*EN* I. 3. 1095a5), ou seja, o conhecimento a ser obtido deve ajudar no alcance e

⁸⁷ Cf., p. ex., I. 3. 1095a2-3, I. 4. 1095b5, I. 13. 1102a7 e ss.; cf. também *Ret.*, I. 2. 1356a25-28, etc.

⁸⁸ Cf. I. 13. 1102a7-10: “O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela [da virtude], pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis”. Com efeito, todo o início de I. 13, que introduz o estudo da virtude moral, é anunciado como importante *para o político*.

preservação do bem na medida em que auxiliará a realizar melhor a tarefa da educação moral.

Ainda que seja verdade, como foi visto, que a parte não é parte se não for parte de um todo, é também verdade que, segundo Aristóteles, o ser do corpo consiste em uma certa união e organização das suas partes. É através da compreensão do bom funcionamento das partes que compreende-se o bom funcionamento do corpo como um todo. *Mutatis mutandis*, o ser da cidade é uma certa união e organização dos indivíduos que a compõem. Se é assim e se a felicidade da cidade nada mais é que a felicidade de todos ou da parte mais vital dos indivíduos que a compõem, então a *compreensão* do bem da cidade é posterior à compreensão do bem dos indivíduos. É por isso que o estudo da *eudaimonia* enquanto fim *de cada um dos indivíduos* precede o estudo da *eudaimonia* da *polis*. Precede e, em certa medida, constitui um domínio próprio de estudo, ainda que não independente: o estudo dos bons caracteres – pois é mediante a virtude que seremos felizes – é anterior ao estudo das condições nas quais eles se realizam. É por isso que o estudo presente na *EN* precede o da *Política*, mas só se completa, como Aristóteles anuncia em *EN X. 9* e como será visto adiante, com a última.

2. 6. Compreendendo o estatuto da vida política

Um trecho de *EN I. 5* pode parecer um tanto quanto embaraçoso para um intérprete que pretenda – como é o meu caso aqui – defender que a vida política é superior ao menos às pretensões de felicidade privada das pessoas comuns. O embaraço surge quando da consideração dos tipos proeminentes de vida, onde a vida política parece ser uma das justamente descartadas. Como Aristóteles afirma:

Uma consideração dos tipos proeminentes de vida mostra que as pessoas mais refinadas e ativas identificam a felicidade com a honra; pois este é, falando de modo geral, o fim da vida política. Mas este [fim] parece ser muito superficial para ser o que estamos procurando (...). Talvez deva-se considerar esta [a virtude], e não a honra, o fim da vida política. Entretanto, mesmo esta parece em certo sentido incompleta (...) (*EN I. 5. 1095b22-32*).

Aristóteles parece descartar a vida política como aquela que busca o bem supremo. O fim buscado *atualmente* pela política, seja este a honra ou a virtude, não é o bem supremo, por razões que serão apresentadas a seguir. Entretanto, como foi visto, o capítulo 2 do livro I da *EN* foi encerrado com uma argumentação em favor da política como aquela que busca, justamente, este bem. O que, com efeito, Aristóteles está negando em I. 5? Isso colide com o que ele argumentou em I. 2?

O problema apontado em I. 5 diz respeito à identificação do fim final ou bem supremo. A honra e a virtude não podem ser esse bem: a honra, enquanto reconhecimento público, depende mais de quem a confere do que de quem a recebe, enquanto que a mera posse da virtude é compatível com a inatividade (permanecer dormindo) e com os maiores infortúnios (*EN* I. 5. 1095b24-25 e 1095b32-33). Esses dois são, ao que tudo indica, os fins buscados por aqueles que realizam a atividade política. Ora, se o bem supremo fosse a honra, em não havendo mais o reconhecimento, o sujeito deixaria de ser feliz; se fosse a virtude, ele poderia permanecer dormindo ou ser vítima de todas as peças pregadas pela fortuna e, ainda assim, deveria ser dito feliz. Não parece razoável aceitar nem uma nem outra opção: não pensamos que a felicidade seja algo tão facilmente arrancado de alguém, no caso, por falta de reconhecimento alheio. Tampouco pensamos adequado dizer que é feliz aquele que nada faz, mas passa o seu tempo dormindo, ou que, mesmo sendo ativo, passa pelos maiores e mais tristes sofrimentos (como a perda da sua família, traição dos amigos, roubo de todos os seus bens, etc.).

Na *EE*, Aristóteles afirma algo no mesmo sentido. Ele busca negar que o objetivo atual da atividade política deva ser o *apenas* o reconhecimento da nobreza dos seus atos. O reconhecimento é uma consequência merecida dos seus atos nobres, mas não deve ser *por isso* que o político busca realizá-los. Como afirma Aristóteles:

Outros escolhem os atos virtuosos antes que a sabedoria ou os prazeres e, ainda, há alguns que escolhem estes não em vista do reconhecimento, mas mesmo quando não haverá recompensa; mas a maioria dos homens políticos não merecem ser assim chamados. Eles não são

verdadeiramente políticos, pois o homem político é aquele que escolhe os atos nobres por eles mesmos, enquanto que a maioria se engaja na vida política em vista do dinheiro e por avareza (*EE* I. 5. 1216a20-26).

O que Aristóteles faz é negar a *identificação* da vida política com uma vida dedicada mera e simplesmente ao reconhecimento público e às honras e recompensas advindas dos seus atos nobres ou à mera posse da virtude. Não é necessário negar, a partir de I. 5, que a vida política, ainda assim, busque o bem supremo, como ficou afirmado em I. 2. A idéia principal é notar que a compreensão mesma do que seja uma vida política não parecia ser boa⁸⁹ e é sobre essa base que Aristóteles a rejeita: ela toma como supremo objetos que, enquanto tais, não o são. Quando busca o(s) fim(ns) certo(s), no entanto, a vida política deverá ser concebida, como foi visto, visando a, promovendo e mantendo a boa vida.

2. 7. A utilidade do conhecimento *filosófico* acerca do bem: *EN* I. 6

O bem supremo humano, não sendo a honra nem a virtude, menos ainda será o bem nos moldes platônicos. Não me proponho, aqui, a fazer uma análise detalhada da concepção platônica de bem. Entretanto, penso que compreender pelo menos sob um aspecto – a saber, o *prático* – o que exatamente Aristóteles está criticando quando discute a noção platônica de bem pode ajudar a compreender a influência que o conhecimento, conforme anunciado em I. 2, terá em nossas vidas.

Em I. 6, Aristóteles faz várias críticas à Idéia de Bem. Gostaria de salientar apenas duas, ambas baseadas na suposição – que Aristóteles aceita para fins de argumentação – de que essa Idéia existe: 1) ela não pode ser o bem supremo para o ser humano, pois ela é evidentemente impraticável, existindo separada e

⁸⁹ Isso parece ser retomado em *EN* X. 9, quando Aristóteles acusa os políticos atuais, em última instância, de não saber o que estão fazendo, pois fundamentam sua prática na mera experiência, sem compreender que essa deve ser apenas o ponto de partida para a sua atividade. Comentarei as passagens pertinentes a esse tópico mais adiante, no capítulo 4.

independentemente dos bens particulares⁹⁰; 2) conhecer essa Idéia não nos ajudaria a agir melhor⁹¹.

Ainda que Platão esteja certo e exista, de fato, a Idéia de Bem, não é este o bem que buscamos quando agimos. Pois, justamente, quando agimos, esperamos estar realizando, *nestas ações mesmas*, coisas boas. O bem para o homem, este que é possível alcançar por meio dos nossos esforços não pode ser, portanto, algo cuja existência seja separada e independente das nossas ações: esta não pode, com efeito, ser a *nossa* felicidade.

A segunda crítica segue-se da primeira: se o Bem em si não é o nosso bem supremo, não é a realização de uma vida plena *humana*, então não parece que o seu conhecimento nos torne mais capazes de realizar atividades também elas *humanas*. Ora, a suposição desde o início, em I. 2, é a de que o conhecimento a ser oferecido na *EN* será capaz de influenciar as nossas vidas, ou seja, será capaz de, de algum modo, nos ajudar a realizar a nossa felicidade. Em outras palavras, o conhecimento do Bem em si, concedendo sempre que haja algo assim, não se revelará, sob nenhum aspecto, um conhecimento útil, pois não será em nenhuma medida *prático*.

Por sua vez, o conhecimento do bem supremo visado na *EN* deve ser o conhecimento do que é bom para nós e é nessa medida que ele se revelará útil. Esse conhecimento não pode ser um conhecimento com implicações puramente teóricas, como parece ser o caso do conhecimento do bem platônico. É preciso ressaltar que o estudo do bem em si é abandonado na *EN*, porém *não* porque não merece ser estudado. Pelo contrário, este é talvez um dos temas que mais merece a atenção do filósofo⁹², mas não daquele que está em vias de construir a filosofia das coisas humanas, o qual pode – por que não? –, ser chamado de filósofo *ético-político*: este deve investigar as coisas cujo conhecimento pode, de algum modo, ajudar em vista da felicidade. De qualquer forma, a hipótese da existência

⁹⁰ Cf. *EN* I. 6. 1096b31-33: “(...)”; ainda que haja um bem universalmente predicado de todos os bens ou capaz de existência separada e independente, claramente ele não pode ser atingido ou alcançado pelo homem; entretanto, estamos procurando algo que seja alcançável.”

⁹¹ Cf. *EN* I. 6. 1097a9-14: “É difícil, também, ver como um tecelão ou carpinteiro se beneficiaria, no que concerne à sua própria arte, do conhecimento desse ‘bem em si’, ou como o homem que viu a Idéia em si mesma poderá ser um melhor médico ou general. Pois o médico não estuda a saúde desse modo [i.e., a ‘saúde em si’], mas a saúde do homem ou, talvez ainda, a saúde de um homem particular; pois são os indivíduos que ele cura.”

⁹² Como afirma Aristóteles, “a precisão sobre estes [assuntos] seria mais apropriada a um outro ramo da filosofia” (*EN* I. 6. 1096b30).

de um bem de tipo platônico mereceu ser pela *Ética* considerado: se ele existe e exerce alguma influência em nossas vidas, o modo mesmo de investigá-lo será um; se, por outro lado, ele não existe, será outro; se, no entanto, ele existe, mas não influencia em nada nas nossas vidas, a seqüência poderá ser ainda outra.

A crítica de Aristóteles à Platão nesses dois argumentos sugere uma idéia à qual quero retornar com calma adiante. Se a natureza do conhecimento a ser obtido na *EN* a respeito do bem supremo deve estar intimamente relacionada à sua utilidade, ou seja, à prática, isso significa que também a *compreensão* que se terá do seu conteúdo não pode, pelas mesmas razões, ser teórica ou especulativa. Tal compreensão deverá engendrar, no fim do seu processo, a atividade do intelecto “que visa a um fim e é prático”, como diz Aristóteles em VI. 2, ou seja, motivar, de algum modo, a ação daquele que a realiza.

2. 8. Resolução de uma dificuldade: EN I. 9

Em *EN* I. 7, Aristóteles chega a uma definição necessariamente geral e formal do bem supremo para o ser humano: trata-se de atividade da alma racional segundo perfeita virtude⁹³. Em, I. 8, ele compara essa definição com as opiniões reputadas a seu respeito, o que, pelo menos não a desmente: uma definição, concepção ou explicação, se verdadeira, deve adequar-se aos fatos e/ou às opiniões mais dignas de respeito e não colidir com eles/elas. Se colide, deve ser abandonada e uma outra definição, concepção ou explicação deve ser buscada.

Uma dificuldade sobre a aquisição da *eudaimonia* é examinada em I. 9: ela é adquirida por aprendizado, hábito, é uma bênção dos deuses ou nos é dada por acaso? A resposta a essa questão estabelece uma ligação com o objetivo político da *EN* que estou buscando sublinhar aqui.

Aristóteles nega que a bênção divina e o acaso sejam as principais causas da felicidade de alguém, ainda que conceda que a felicidade possa ser considerada, dentre os “presentes” divinos, o melhor e mais abençoado; concede também, um pouco mais adiante, que se a sorte nos virar completamente as costas, dificilmente seremos felizes, mesmo que sejamos virtuosos (*EN* I. 10.1100b32-

⁹³ Cf. I. 7. 1098a17-18: “(...) o bem humano vem a ser atividade da alma [com razão ou não sem razão, cf. visto antes, em 1098a8] segundo virtude e, se houver mais de uma, segundo a melhor e mais perfeita”.

1101a8). A *eudaimonia* certamente está entre as coisas que os deuses seriam capazes de nos proporcionar, mas Aristóteles pretende que ela não dependa totalmente de bênção divina: mais uma vez, a idéia é a de que é necessário que o *nosso* bem seja causado pelos *nossos* esforços. Por outro lado, se os deuses estiverem completamente contra nós – ou se a má sorte nos perseguir, o que, para fins de argumento, não faz nenhuma diferença –, tampouco seremos felizes, i. e., não teremos uma *vida plena, humanamente perfeita*, ainda que sejamos os mais perfeitos possíveis em relação às nossas atividades, ou seja, ainda que sejamos sumamente virtuosos.

Aristóteles retoma em I. 9 a definição de *eudaimonia* a fim de decidir a questão sobre como adquirimos a felicidade: foi afirmado que ela é uma *atividade* virtuosa, o que significa que ela deve poder ser alcançada através de “um certo aprendizado e estudo” (*EN* I. 9. 1099b19-20), ou seja, pelo menos no que concerne à atividade virtuosa *moral*, através de uma certa prática dirigida⁹⁴.

A tese de que a prática nos atos virtuosos é condição necessária para a aquisição da virtude – apresentada explicitamente em II. 1 – é já sugerida aqui e revela perfeito acordo com o objetivo do político ao governar. Como Aristóteles afirma, “isso parece estar de acordo com o que dissemos antes; pois sustentamos que o fim da política é o melhor fim, e ela dispensa os maiores dos seus esforços em fazer com que os cidadãos tenham um certo caráter, a saber, [que sejam] bons e capazes de atos nobres” (*EN* I. 9. 1099b28-32). Mesmo os espartanos, como vimos ser o caso, se esforçaram em fazer com que seus cidadãos agissem virtuosamente. O problema foi que erraram quanto à virtude que tornaria felizes a cidade e seus cidadãos, concentrando seus esforços na coragem bélica, não guardando espaço para que as atividades nobres, práticas e teóricas, pudessem ser realizadas.

Ainda não é dito, até I. 9, se há uma ou mais virtudes humanas nem, tampouco, como elas se relacionam. De qualquer forma, que seja através de um certo aprendizado e estudo que viemos a ser felizes é algo que está de acordo com a afirmação de que o fim da política é o melhor fim, diz Aristóteles, seja essa virtude moral ou intelectual, prática ou teórica, ou uma união das duas. Trata-se,

⁹⁴ Entendendo que “estudo”, aqui, provavelmente é uma referência às atividades teóricas, mais especialmente à contemplação, no que consistirá, em primeiro lugar, a felicidade.

em todo o caso, de algo que depende, principal e propriamente, dos *nossos* esforços. E, sobretudo, é algo que faz parte do esforço realizado pelo político, ainda que ele conceba erroneamente – como foi o caso dos espartanos – o que deve ser compreendido nesse “aprendizado e estudo”, ou seja, qual(is) virtude(s) deve(m) ser ensinada(s). É assim que a política encoraja a prática da virtude e desencoraja a do vício, buscando tornar os cidadãos bons e capazes de atividades nobres. Como afirma Aristóteles um pouco mais adiante, a fim de justificar o exame a ser feito da virtude moral: “O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela [da virtude], pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis” (*EN* I. 13. 1102a7-9).

3. Princípios práticos e intelectualismo socrático

Parte do conhecimento fornecido pela *EN* ao político – talvez a mais importante delas – diz respeito à virtude. O verdadeiro político é pensado ser aquele que estudou a virtude mais do que qualquer outra coisa, afirma Aristóteles (*EN* I. 13 1102a6), dado que ele quer tornar os cidadãos bons e obedientes às leis (*EN* I. 13. 1102a7-10). Invertendo o método seguido e apregoado por Sócrates, Aristóteles considera, primeiramente, o modo de aquisição da virtude moral. Sócrates responde a Mênon que não pode dizer se a virtude pode ou não ser ensinada, pois ele não sabe o que ela é⁹⁵. Aristóteles, por sua vez, considera que para investigar filosoficamente a virtude, é necessário, previamente, conhecer alguma coisa sobre ela. Certas características da virtude moral são evidentes para aquele que a conhece previamente. Uma delas é que a prática de atos virtuosos é indispensável para a aquisição da virtude.

A prática na virtude é imprescindível para a aquisição da virtude porque, de maneira geral, a prática de atos em uma mesma direção é imprescindível para adquirir disposições de mesmo tipo. Como veremos, a natureza dessa proposição e o papel que ela cumpre no exame da virtude moral é peculiar. Trata-se, com efeito, de um primeiro princípio prático: nosso caráter forma-se e fixa-se de acordo com o modo como agimos. A proposição que expressa esse princípio será tomada como ponto de partida ou princípio para a investigação da virtude moral que recém se inicia (*EN* II. 2). Na formulação de Aristóteles, esse é o princípio segundo o qual “o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo” (*EN* II. 1. 1103a33), ou simplesmente, princípio da origem das disposições (POD).

A primeira parte deste capítulo tratará do modo peculiar como Aristóteles argumenta em favor do POD em *EN* III. 5. Ainda que seja um princípio da ação (e o sentido em que ele é mesmo um princípio *primeiro* será esclarecido adiante) e não possa não ser reconhecido por todos os humanos cuja razão é plenamente operante, nem todos estão dispostos a admiti-lo como tal. Com efeito, aquele que adquiriu disposições viciosas não está disposto a admitir que seus atos foram determinantes nesse processo. De um lado, ele poderá a negar que de fato adquiriu uma disposição vil; de outro, poderá alegar que não sabia que se tornava mau a cada ato mau que praticava. O que Aristóteles faz, assim, é chamar a

⁹⁵ Cf. Platão, *Mênon*, 70a-71c.

atenção para traços do caráter daquele que pretende negar o POD. Ao apresentar esse princípio, traçarei um paralelo entre ele e o princípio de não-contradição (PNC) e o modo como Aristóteles o defende no livro Gama da *Metafísica*. Conforme veremos, não é o caso que Aristóteles argumente do mesmo modo quando trata um e outro como princípios, respectivamente, um prático e o outro de tudo aquilo que é. Entretanto, há algo na sua natureza que permite referir-se a eles igualmente como princípios e como princípios primeiros. Quero, assim, chamar a atenção para essa natureza e para a *atitude* de Aristóteles perante aqueles que os negam. Demonstrá-los não é, com efeito, possível⁹⁶.

A segunda parte do capítulo analisará como Aristóteles argumenta quando o adversário teria uma razão – que é o caso de Sócrates – ou pelo menos pareceria ter uma – que é o caso do adversário de *EN* II. 4 – para negar que as disposições são engendradas por atos semelhantes. Sócrates pensava que a virtude moral era conhecimento e que conhecê-la tornaria alguém virtuoso. Nesse sentido, ele poderia afirmar que a prática não exerce nenhuma função na aquisição da virtude, a qual é concebida em termos de uma disposição teórica. Já o adversário de II. 4, porque não distingue a qualidade dos atos que engendram da qualidade dos atos que se seguem das disposições, acaba por ver uma espécie de circularidade em afirmar que nos tornamos virtuosos agindo virtuosamente. Assim, como Aristóteles mostrará, nenhum dos supostos adversários, o mau caráter de III. 5, Sócrates e o confuso de II. 4, têm boas razões para negar o POD. Ele pode, portanto, ser considerado como um princípio da investigação presente na *EN*.

3. 1. O princípio da origem prática das disposições (POD)

No início de *EN* II, a prática política é tomada por Aristóteles como algo que apresenta evidência ou testemunho (*martyre*) da verdade ou validade da idéia de que a prática de atos em uma mesma direção é indispensável se queremos vir a ser bons ou maus: “pois os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e esse é o intento de todo legislador” (*EN* II. 1. 1103b2-3). A idéia de que a prática é necessária para adquirir a virtude, na verdade, é algo suposto pela

⁹⁶ Como Aristóteles afirma na *EE* I. 8. 1218b21-24: “Além disso, ninguém demonstra que a saúde é um bem (a não ser que ele seja um sofista e não um médico, sendo alguém que produz argumentos inadequados a partir de considerações inapropriadas), assim como [não se demonstra] qualquer outro princípio.”

política, algo fundamental que pode ser inferido da sua prática de encorajar certos atos dos cidadãos. Essa idéia é identificada por Aristóteles como uma espécie de premissa básica que funciona como ponto de partida para toda a investigação sobre a virtude, sobretudo no que diz respeito ao estabelecimento da natureza dos atos que a engendram.

Com efeito, trata-se de algo que a nossa experiência não desmente, mas antes *confirma*: os legisladores encorajam os cidadãos a realizar certos atos, pensando que é assim que eles se tornarão bons. Vemos que as pessoas tornam-se boas ou más ao longo do tempo, conforme elas realizam certos atos e deixam de realizar outros. O ato de educar pressupõe que a prática tem pelo menos uma grande influência na constituição dos hábitos. Se a nossa experiência não atestasse que a prática é fundamental na geração de disposições de mesmo tipo – de todas as disposições práticas, mas especialmente no que concerne às disposições do caráter –, mas qualquer outra coisa, os legisladores e educadores – e, mesmo, os pais – não insistiriam de modo tão básico nisso⁹⁷.

É preciso salientar que admitir o reconhecimento da verdade do POD dependerá de uma boa experiência. No entanto, isso não quer dizer que apenas os que foram bem educados o reconhecem. Não é possível não o reconhecer quando chegamos à idade adulta e podemos nos dizer responsáveis pelo que fazemos. Além disso, a despeito do suposto reconhecimento universal do POD, não é *por isso* que ele é princípio das ações e é verdadeiro. Na medida em que é princípio, uma prova da sua verdade não é possível. Mas ela tampouco é necessária. Aquele que está apto a seguir adequadamente a filosofia das coisas humanas proposta por Aristóteles admite ou pode facilmente admitir o conteúdo do princípio como evidente: ele sabe “que” essas coisas são assim e não precisa, como garantia, de um “porquê” (*EN* I. 4. 1095b6)⁹⁸. Ele reconhece que seu próprio caráter, mesmo que esteja apenas parcialmente formado, é fruto de seus esforços, da sua prática. Ele tem a *convicção* de que, como afirma Aristóteles, aprendemos fazendo o que é preciso aprender para fazer. Aristóteles chama,

⁹⁷ De fato, ainda que não seja infalível, é *mais provável* que aquele que recebeu uma boa educação moral, aprendendo a realizar certas ações e a se abster de outras, venha a se tornar uma boa pessoa, uma pessoa virtuosa. É a razão pela qual não deixamos as crianças fazerem o que querem desde bem pequenas: elas habitam-se rápido a ter o que desejam, desconhecendo limites.

⁹⁸ Sobre essa distinção (entre ‘quê’ e ‘porquê’ na *EN*), ver Capítulo 6.

assim, a atenção para a prática legislativa e, no fim das contas, para a nossa experiência concernente às atividades como uma evidência para o reconhecimento da validade desse princípio. A proposição que o expressa é, com efeito, uma daquelas em relação às quais exigir maior exatidão é falta de educação, como Aristóteles advertiu no início da *EN* (I. 3. 1094b23-25).

O POD é suposto e tomado justamente como princípio ou ponto de partida durante todo o livro II da *EN*. Ainda no livro II, uma dificuldade relacionada a ele é apresentada e resolvida, sobre o que falarei adiante⁹⁹. Quero agora chamar a atenção para *EN* III. 5, onde Aristóteles considera a posição de alguém que alegaria o desconhecimento ou não reconhecimento desse princípio. O argumento aristotélico consistirá, grosso modo, em apontar para uma falha no caráter do objeter, acusando-o de uma *atitude cínica*. Trata-se de alguém que questiona não o seu conteúdo, encontrando-se realmente em dificuldade ou confusão – como é o caso da objeção considerada em *EN* II. 4 –, mas que alega ignorá-la. Nesse caso, a sua experiência ou bem não a confirmaria, ou bem confirmaria a tese oposta.

Entretanto, como diz Aristóteles, “ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente *insensível* [*anaisthētou*]” (*EN* III. 5. 1114a10-12, grifo meu). É *irracional* (*alogon*), continua Aristóteles, achar que aquele que age injustamente não *pretende*¹⁰⁰, com isso, tornar-se injusto. É agindo injustamente, quando o fazemos voluntariamente, i.e., por um princípio interno a nós e sem ignorarmos as circunstâncias, que *nos* tornamos voluntariamente injustos. Não se pode ignorar isso, a saber, que nos habituamos a fazer certas coisas fazendo-as.

A acusação de Aristóteles é, então, a seguinte: esse não é o tipo de coisa que alguém possa *sinceramente* dizer que não sabe. A repercussão dos nossos atos não é apenas externa, mas interna. Quando agimos injustamente – ao roubar

⁹⁹ Cf. *EN* II. 4. 1105a17-21: “Pode-se questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justo, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seriam gramáticos e músicos”. Considerarei um pouco adiante essa dificuldade e a sua solução, a qual consiste em distinguir entre atos realizados *conformes* à virtude (ou seja, atos que engendram as disposições de caráter) e atos feitos *pela* virtude (atos que se seguem dessas disposições).

¹⁰⁰ Certamente, não se trata de uma pretensão “direta”. A idéia é mesmo a de que não podemos alegar que ignoramos o que estamos fazendo *a nós mesmos* quando agimos. E, se o fazemos sem ignorância, então o fazemos voluntariamente, portanto, *querendo*.

algo, p.ex. –, não apenas há uma conseqüência externa, pois alguma outra pessoa foi lesada através do meu ato, mas há também uma repercussão interna, pois estou *me* lesando ao fazer isso. Não posso negar que causo um dano a mim mesma quando ajo mal voluntariamente, mesmo que não haja conseqüências externas ao que fiz: ainda que aquele que roubei não venha nunca a saber o que eu fiz e eu nunca seja julgada por essa ação cometida, mesmo assim estou ajudando na construção – ou, no caso, destruição – do meu caráter. Ao agir mal eu não apenas prejudico aos outros, mas prejudico a mim mesma: estou *me* degradando. A idéia de que agir não é, como Aristóteles insiste em *EN VI*, produzir algo, sendo diferente do produto obtido, parece apontar para o fato de que a ação do agente volta para ele mesmo. Quando agimos, certamente causamos modificações no mundo; ao mesmo tempo, formamos, constituímos, modificamos a nós mesmos.

3. 1. 1. O vício como causa da recusa do POD

A insensibilidade e a irracionalidade referidas por Aristóteles no trecho citado anteriormente certamente não são de tipo teórico. Ao negar que se possa alegar ignorância em relação à importância dos nossos atos na aquisição das nossas disposições, Aristóteles parece estar chamando a atenção para as crenças que estão por trás de nossas ações: não agimos pensando que as nossas ações não têm nenhum impacto sobre as disposições que admiramos ou não, que pretendemos ou não adquirir. Não agimos de um modo se *queremos* adquirir a disposição contrária a esse tipo de ação¹⁰¹.

É certo que não é *teoricamente* irracional – contraditório – pensar que não são as atividades de um mesmo tipo que geram disposições semelhantes, mas, p. ex., e como Aristóteles mesmo leva em consideração, a natureza, o acaso ou o estudo. Para Sócrates, o que importa é o estudo, uma vez que a virtude é conhecimento – donde depreende-se, inclusive, que ela é uma disposição teórica

¹⁰¹ Uma explicação deve ser apresentada no caso dos atos incontinentes. Aparentemente, as pessoas que agem por *akrasia* agem contrariamente à disposição que elas julgam digna de ser adquirida. Deve ser observado, no entanto, que se trata de *fraqueza da vontade*, sendo essa uma das razões pelas quais o incontinente se arrepende do que faz. Ele *sabe* que, se continuar se comportando desse modo, acabará por tornar-se vicioso, vindo a desejar as coisas que, no momento, ele realiza apenas por fraqueza.

e não prática. A partir daquilo que ele considerava ser a virtude, Sócrates tinha, portanto, uma razão para negar que a prática tem pouca ou nenhuma importância na aquisição da virtude. O negador contra o qual Aristóteles argumenta em *EN* III. 5 não é alguém como Sócrates. Trata-se, com efeito, de alguém que *não tem* razão alguma para recusar a admitir o POD.

Os exemplos de “irracionalidade” apresentados por Aristóteles e o exemplo de uma pedra lançada parecem ilustrar bem o tipo especial de acusação que devemos fazer àquele que, sem dispor de uma concepção mais articulada da virtude, pretende ser ignorante desse princípio. Em todo o caso, apenas um sujeito que adquiriu más disposições alegaria desconhecê-la. Trata-se, portanto, de uma falha no seu caráter.

Aristóteles apresenta dois casos em que a aquisição de uma disposição viciosa explica a alegação de ignorância do POD. No primeiro caso, “é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante” (*EN* III. 5. 1114a12-13). Imagine alguém que afirmasse: “Eu concedo que tornei-me mau por ter agido mal ao longo da minha vida. Mas não sou responsável por isso, pelo hábito adquirido, pois eu não sabia que agindo mal eu me tornaria mau.” Não se pode crer em alguém que afirmasse isso: tamanha inocência não é possível, a não ser que estejamos diante de alguém que não tem plenamente desenvolvidas todas as suas capacidades. Ao agir de uma mesma forma ao longo da sua vida, quando agia voluntariamente, o agente *sabia* que estava “se acostumando mal”, como dizemos, ou seja, ele sabia que estava adquirindo o hábito correspondente. Como afirma Zanuzzi, “quando ele age injustamente não ignorando, não pode sustentar que não queira ser injusto *como resultado* de suas ações injustas, portanto ele se tornará injusto voluntariamente”¹⁰². “Tirar o corpo fora”, nesse caso, é mais um sinal de negligência. Seria querer tirar de si e delegar à ignorância a responsabilidade por ter adquirido más disposições.

O segundo é o caso de alguém vicioso que nem mesmo admitiria ter adquirido uma disposição para agir mal. Trata-se de alguém que sustenta que pode, a qualquer momento, se livrar do vício, vindo a agir de outro modo. Caso

¹⁰² Cf. Zanuzzi, I., *Ao alcance da razão. Uma investigação sobre a ação livre em Aristóteles* (Tese de doutorado), p. 263.

semelhante a esse seria o das pessoas dependentes de uma substância química qualquer e que se dizem capazes de, a qualquer momento, deixar de utilizá-la¹⁰³. Entretanto, as coisas não são assim tão fáceis no que diz respeito tanto à aquisição quanto à alteração das disposições. Uma vez que foi adquirida, alterar uma disposição de caráter não é uma tarefa simples nem de fácil consecução: hábitos são modificações que ocorrem *em nós*, constituindo, como Aristóteles afirma em *EN VII, como que* a nossa segunda natureza¹⁰⁴. Não é através de uma decisão isolada que deixaremos de ser injustos e passaremos a ser justos, como afirma Aristóteles (*EN III. 5. 1114a15*). De fato, o que o vicioso pretende negar é que tenha efetivamente, ao longo do tempo e através dos seus atos, adquirido um *vício*. Ele quer alegar que tem o pleno e completo controle dos seus atos.

Ao sugerir que o vicioso não pode agir de outro modo, não pretendo afirmar que, tendo se tornado vicioso, ele não é mais capaz de decidir pelo que faz. Afirmar isso seria dizer que ele não é responsável pelos seus atos, o que seria absurdo. Ora, as disposições de caráter, sejam elas boas ou más, não necessitam as ações dos agentes. Elas são *disposições*: tendemos a agir de um certo modo, e provavelmente agiremos assim, mas isso não significa que não somos mais capazes de agir do modo contrário nem, tampouco, que não agiremos assim *porque* nossa disposição nos impulsiona na direção contrária. Como afirma Zanuzzi, “são nossos sentimentos que dão estabilidade às nossas escolhas, pois temos uma estabilidade no modo como enfrentamos emocionalmente as situações. Todavia, *essa estabilidade não significa necessidade*”¹⁰⁵.

O que quero salientar é que, tendo adquirido uma disposição, não podemos, através de uma única decisão, de um único desejo ou pretensão, alterar a *qualidade* das nossas ações. Agir virtuosamente depende, como afirmado em *EN II. 4*, de condições que evidentemente não podem ser cumpridas de uma hora para outra, vindo o agente a agir não apenas em conformidade com, mas pela virtude. O vicioso pode querer mudar; entretanto, é necessário que ele

¹⁰³ Aristóteles certamente não menciona dependências químicas de qualquer tipo, mas chama a atenção para o fato de que podemos fazer mal, voluntariamente, a nossa saúde. Alguém que adocece em função dos seus maus hábitos – de comer e beber excessivamente, p. ex., desobedecendo seus médicos –, não recobrará sua saúde apenas porque quer.

¹⁰⁴ Cf. *EN VII. 11. 1152a34*: “o hábito é difícil de mudar simplesmente porque ele é *como* uma segunda natureza” (grifo meu).

¹⁰⁵ Cf. Zanuzzi, I., *Op. Cit.*, p. 266, grifos meus.

compreenda que isso envolverá tempo, que será preciso muito esforço uma vez que envolve modificar a si mesmo.

Desse modo, é certo que, a cada ação, quando agimos voluntariamente, somos livres para escolher fazer ou não fazer, quando isso é bom e quando isso é mau, ainda que possamos não ser mais completamente livres em relação às disposições que já adquirimos. É dada ao covarde, em princípio e sempre, a possibilidade de agir diferentemente aqui e agora (no caso, realizar o que há de corajoso a ser feito), quando isso depende dele. É, em primeiro lugar, porque somos sempre senhores dos nossos atos, ainda que nem sempre ou não mais o sejamos das nossas disposições, que somos responsáveis pelo que fazemos¹⁰⁶. As disposições morais, por sua vez, nos encorajam e orientam a agir antes de um modo que do modo contrário. Entretanto, como afirmei acima, uma disposição adquirida não necessita o agente a se comportar de uma certa maneira.

O que quero ressaltar, por outro lado, é que o vicioso é dito *vicioso* porque consolidou o seu caráter de um certo modo – assim como o virtuoso, que é assim chamado porque o consolidou de maneira contrária. Ambos adquiriram *disposições* para agir antes assim que não assim. E a origem de tais disposições está, em grande parte, nos atos que estão em conformidade com elas. Sem agir *voluntariamente* em conformidade com as disposições, estas não se formam em nós e, se elas se formaram, é porque agimos *voluntariamente* de acordo com elas. Somos, por isso, ao menos *parcialmente*, responsáveis pelas nossas disposições, como Aristóteles afirma (*EN* III. 5. 1114b22). A qualificação – o ‘*parcialmente*’ – deve ser feita tanto porque o desenvolvimento das disposições,

¹⁰⁶ Cf. Zingano, M. *Ethica Nicomachea I. 13 – III. 8: Tratado da virtude moral*, p. 26. Aristóteles, ao afirmar que só deliberamos sobre os meios, nunca sobre os fins (cf., p. ex., *EN* III. 3. 1112b11 e 1112b33), deu origem a uma dificuldade concernente à atribuição de responsabilidade ao agente pelas suas ações, pois, aparentemente, cabe a ele adotar os meios em vista dos fins desejados, mas controle algum pode ser exercido sobre esses fins (ou, mesmo, sobre o que aparece a ele como fim). Essa é a “irritante querela” referida por Bodéüs, a qual apresentei aqui, em nota, na Introdução. Em relação a esse ponto, cf., mais uma vez, Zingano, M. *Op. Cit.*, pp. 25-27. Como o comentador mostra, na verdade a dificuldade só se estabeleceu porque houve um equívoco concernente às intenções de Aristóteles: segundo ele, não é necessário, para que sejamos responsáveis pelo que fazemos, que sejamos senhores dos fins, como quer a consciência moral moderna; para Aristóteles, *basta* que o sejamos dos meios. Não é demasiado assinalar, no entanto, que o modo de apreensão dos fins e dos meios que nos é próprio contribui, ainda que não seja decisivo para, a “tomada de rédeas” de que somos capazes em nossas vidas: é porque apreendemos os fins e os meios que são em vista desses fins de modo racional (pela imaginação deliberativa; cf. *De Anima* III. 10. 433b27-29) que somos, sempre, capazes de buscar ou evitar objetos, sendo sempre responsáveis pelo que fazemos, quando depende de nós (cf. Zingano, M. “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”, p.224 e nota 9).

tendo uma vez começado, não é totalmente previsível quanto porque o que *nós* fazemos é em muito dependente do lugar onde vivemos e da educação que tivemos.

A imagem de uma pedra que foi lançada pretende ilustrar o primeiro ponto: no início, dependia de nós não a lançar, mas, uma vez lançada, sua trajetória e a velocidade da queda, p. ex., já não dependem mais de nós (*EN* III. 5. 1114a18-19). A formação do caráter ocorre de modo semelhante: no início, dependia de nós formá-lo de um ou de outro modo, através dos *nossos atos*¹⁰⁷; entretanto, uma vez formado, estar ou não *disposto* – porém jamais determinado – a agir de uma certa forma é algo que não depende mais de nós. Em relação ao segundo ponto, como afirma Aristóteles, “deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que deve: esta é a educação correta” (*EN* II. 3. 1104b12-13).

3. 1. 2. O princípio sobre a origem da virtude: uma convicção do bom aluno

Aquele que adquiriu, ainda que parcialmente, uma *boa* disposição de caráter não parece ter problema algum em admitir que nos tornamos bons ou maus, ou seja, adquirimos essas e não aquelas disposições para agir *agindo* em conformidade com os atos que seriam prescritos por essas disposições uma vez adquiridas. Uma boa experiência, uma experiência na virtude é suficiente para reconhecer a validade da idéia segundo a qual *é preciso agir para nos tornarmos bons*. Aquele que já é parcialmente bom reconhece e admite que se tornou assim agindo em conformidade com a virtude; seu caráter deve, mesmo, ser julgado

¹⁰⁷ A tarefa de formação de um bom caráter torna-se mais fácil se temos, desde crianças, o direcionamento adequado por parte daqueles que nos educam. Entretanto, a despeito da importância que Aristóteles mesmo atribui à educação daquela que atualmente é conhecida como a primeira infância, ela tampouco pode ser absolutamente determinante para a constituição do caráter de alguém. Tornar-se adulto é tornar-se senhor dos seus próprios atos e esse processo envolve uma avaliação sobre a educação que se teve e a consciência, se for o caso, de que se deve corrigir as falhas que existem (as quais, com efeito, são muito prováveis, visto que somos *humanos*). É certo que, em casos que poderíamos mesmo descrever como desumanos, onde uma pessoa *sofre* uma educação absolutamente equivocada, ela não pode, no momento em que seria adequado para ela efetuar esse processo, vir a “tomar as rédeas” de si. Com efeito, é nesse processo de apropriação dos seus próprios atos, abandonando a orientação dos pais – a qual pode ser dita externa –, que a *polis* assume um papel decisivo: é ela que permite a transição da “regra”, digamos, de fora para dentro. As leis funcionam como ponto de referência para a mudança, quando este é o caso, dos agentes que reconhecem que não receberam uma boa educação, ou para a continuidade, no caso daqueles que reconhecem que foram bem educados. É, em suma, por referência às leis que os agentes poderão julgar-se bons ou maus.

como fruto dos seus próprios esforços (sem esquecer, certamente, do esforço daquele que um dia o educou, incitando-o a agir antes assim que não assim, ensinando-o os primeiros passos para que ele viesse a amar a virtude). Ele não tem razão nenhuma para negar a validade e o caráter fundamental desse princípio da ação – caráter este em função do qual parece que ele não pode ser ignorado. Entretanto, o vicioso, como foi visto, busca desculpas e subterfúgios para negá-la. Em suma, o que ele não quer é admitir que seus vícios são frutos dos seus esforços ou, antes, do seu fracasso, da sua fraqueza em resistir ao prazer e enfrentar a dor¹⁰⁸.

3. 1. 3. Princípio de não-contradição (PNC) no livro Gama da *Metafísica*

Aquele que ficou conhecido como o princípio de não-contradição (PNC) é o primeiro princípio do ser enquanto ser, ou seja, aquilo que há de mais fundamental na natureza das coisas simplesmente na medida em que são. Trata-se do princípio segundo o qual “o mesmo atributo não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto” (*Met.*, Γ. 3. 1005b19-20). Aristóteles apresenta algumas características desse princípio e conclui que o modo de defendê-lo, por isso, deverá ser especial. No terreno prático, o que chamei de POD apresenta uma natureza semelhante ao PNC. O POD apresenta um caráter fundamental em relação à ação semelhante ao que o PNC possui em relação a tudo o que é.

O PNC é condição de possibilidade do ser do que quer que seja. Por isso mesmo, é condição do pensamento sobre tudo, tenha o ser pensado a natureza que tiver (ou seja, pode ser um ser real ou imaginário, tendo quaisquer características). Sendo o princípio de tudo o que é, é o mais certo de todos, ou seja, não é possível que alguém se engane sobre ele (*Met.* Γ. 3. 1005b11-12). Isso significa que não é possível crer no que afirma o contrário do princípio, ou seja, que algum atributo pertence e não pertence a algum sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. É possível, de fato, *dizer* que atributos contrários

¹⁰⁸ Cf. *EN* II. 3. 1104b9-10: “Com efeito, a virtude moral diz respeito aos prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abstermos das ações belas”; cf. também 1104b21-23: “(...); pelos prazeres e dores os homens tornam-se torpes, ao buscar e evitar aqueles que não se devem, ou quando não se devem, ou como não se devem ou de tantos outros tais modos quantos forem delimitados pela definição”.

pertencem ao mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Entretanto, como diz Aristóteles, não necessariamente acreditamos naquilo que dizemos (*Met.* Γ. 3. 1006b25-26).

É evidente que uma criança ou alguém muito jovem pode não ser capaz de reconhecer o PNC enquanto tal, mas isso ocorre em virtude da imaturidade, dado que a sua razão não é ainda operante ou não opera, ainda, plenamente. Ainda, um adulto que não tem suas capacidades racionais completamente operantes certamente não compreende o que se passa quando alguém lhe fala de princípios quaisquer. Com efeito, ele não é capaz de compreender muitas coisas, quem dirá o primeiro princípio do ser enquanto ser. Ainda assim, seja naquele onde a razão é imatura, seja naquele onde ela parcialmente operante, não é possível encontrar um estado mental que possa ser dito contraditório. Não se pode pensar, não importando a qualidade desse pensamento, uma contradição: esta é o limite do pensamento. O PNC, sendo a expressão da realidade mais fundamental de todas as coisas, revela também o que há de mais fundamental a respeito do pensamento, tenha esse pensamento a natureza que tiver (sendo maturo, imaturo, completo ou parcial) e seja exercido sobre o objeto que se quiser.

A negação do PNC só pode ser, portanto, verbal: posso dizer, p. ex., que este livro está e não está diante de mim agora, que estou e não estou de óculos nesse momento, etc., mas não é possível que eu *creia* em uma situação como esta. Aristóteles procura mostrar a validade irrestrita do PNC mostrando, em um primeiro momento, que ele é condição de todo e qualquer discurso significativo. Nesse sentido, é possível apenas *pretender* negar o PNC e esse é o adversário dotado dessa pretensão que Aristóteles enfrenta em *Met.* Γ. 4. No entanto, essa pretensão está, desde a sua origem, fracassada: ela mesma implica a admissão do PNC. Ele é necessariamente suposto mesmo no discurso que pretende negá-lo, dado que esse discurso é significativo.

Não me importam, aqui, os detalhes da prova negativa – ou demonstração elênica – do PNC, mas a sua estrutura geral. Aristóteles esclarece que o PNC é necessariamente válido mostrando que nada pode ser dito com sentido sem

pressupô-lo¹⁰⁹. Ele mostra isso na medida em que o adversário “diz algo que é significativo para ele e para um outro” (*Met.* Γ. 4. 1006a21-22). Usando essa estratégia, Aristóteles, de um lado, afasta e, de outro, esclarece dois tipos de negador do princípio. Ele afasta aqueles que o negam por interesse no mero argumento, ou seja, porque têm em vista apenas vencer uma disputa argumentativa, não se importando com a verdade ou pertinência daquilo que defendem. Não é possível negar o princípio, mas alguns dos que pretendem fazer isso querem “testar” aquele que o afirma. De outro lado, com o mesmo argumento, Aristóteles esclarece aqueles que o negam porque foram a isso induzidos por alguma doutrina errônea (em especial, as doutrinas de Heráclito e Protágoras, que implicam o relativismo). Alguns dos que pretendem fazer isso, porém não em vista de vencer argumentos, podem estar confusos a respeito do que e como o PNC é um primeiro princípio¹¹⁰.

Assim, mostrar como o PNC é, na verdade, condição para toda e qualquer significação daria conta desses dois tipos de adversário: o de má fé e o confuso. Como afirma Zillig:

A prova, ao expor o vínculo entre as condições de significação e o PNC, mostraria que de nada vale ocupar-se com a posição dos que negam o princípio por mero argumentar e permitiria reconduzir à boa discussão os adversários que o fazem por dificuldades no pensamento (1009a20)¹¹¹.

Se é verdade, assim, que a aceitação do PNC é condição mesma para a pretensão de negá-lo, aquele que pretende fazê-lo está realmente em maus lençóis. A estratégia de Aristóteles não passa pela exigência do negador do PNC de enunciar a sua negação – quando, com razão, o adversário poderia acusá-lo de petição de princípio, mas simplesmente, pela exigência que o adversário diga algo significativo. Assim, se ele diz algo com significado – e a pretensão mesma

¹⁰⁹ Como afirma Aristóteles, o que é exigido para que ocorra a prova é que o adversário “diga algo com significado tanto para si quanto para um outro”, o que é necessário se, de fato, ele diz algo (cf. *Met.* Γ. 4. 1006a21-22).

¹¹⁰ É em vista de mostrar como doutrinas equivocadas podem levar alguém a querer ultrapassar o limite posto pelo PNC, mostrando também que isso não é possível, que Aristóteles se empenha, como um todo, em *Met.* Γ. 5 e 6.

¹¹¹ Cf. Zillig, R. “Significação e Não-contradição: O papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica* Γ 4”, p. 109, nota 5.

de negar o PNC pretende ter algum significado –, então ele está usando o princípio.

3. 1. 4. A relação entre o PNC e o POD

É evidente que os princípios das ações não podem ser absolutos ou válidos irrestritamente assim como o PNC. Com efeito, eles são princípios *das ações* e não de tudo o que existe, o que já restringe o seu campo de aplicação. Entretanto, algumas das coisas que Aristóteles afirma sobre ele e o modo como ele trata o adversário de má fé em *EN* III. 5 e, como veremos adiante, o confuso em II. 4, permitem estabelecer um paralelo entre os princípios.

Dizer que o POD é um princípio das nossas ações quer dizer que ele opera quando agimos, ou seja, que nosso caráter vai se formando em conformidade com os nossos atos, quer reconheçamos isso ou não. Entretanto, como vimos, no caso dos humanos adultos cujas capacidades cognitivas estão totalmente operantes *não é possível* não o reconhecer. Quando se age voluntariamente, não se pode crer que nossos atos não têm influência sobre nós¹¹², que não ajudarão a constituir as nossas disposições. Ora, afirmar que não podemos não crer no POD lembra a afirmação de Aristóteles segundo a qual não podemos nos enganar em relação ao PNC. No domínio prático, não podemos “nos enganar” e crer *sinceramente* que os atos que realizamos não têm influência nas nossas disposições.

Chamei o adversário do PNC que buscava apenas vencer o argumento de adversário de má fé. *Ele entendeu* o PNC, mas argumenta para testar a habilidade daquele que afirma o princípio. Aquele que nega o POD em *EN* III. 5 também pode ser considerado um adversário de má fé. Com efeito, já me referi a ele como um adversário de mau caráter. Ele *reconhece* que as suas ações influenciam na formação das suas disposições, mas não quer admitir isso. Ora, tal

¹¹² É evidente que as crianças agem voluntariamente, porém não estão conscientes de que os atos que realizam influenciam na formação das disposições que estão adquirindo. Mas é porque o POD está operando e os pais têm mais ou menos clareza a respeito disso que eles as educam. Os animais também agem voluntariamente, mas não podemos dizer que, propriamente, suas “ações” influenciam na formação das suas “disposições”, nem mesmo que o modo como os “educamos” ajudam na formação do seu “caráter”. Disposições ou hábitos são coisas que apenas os seres humanos são capazes de adquirir, pois isso requer razão. Os animais não adquirem disposições e, por isso, não podemos dizer que os educamos, mas que os adestramos. Eles tampouco possuem um caráter, ainda que possamos dizer que têm um certo temperamento.

admissão evidenciaria o seu fracasso em relação à constituição do seu próprio caráter. Para aquele que nega o PNC fazendo-o de má fé, reconhecer a validade irrestrita do PNC, reconhecendo, portanto, a sua validade sobre o seu próprio pensamento, seria admitir que a sua tese foi vencida. Com efeito, seria admitir que perdeu na argumentação, que era o que o motivava a recusar o princípio. Para aquele que nega o POD de má fé, admitir que reconhece a validade do POD sobre as suas ações seria admitir que seus maus hábitos são, ao menos parcialmente, de sua responsabilidade. Negar essa responsabilidade, com efeito, era o que o motivava a negar o POD.

Já o adversário confuso, que nega o PNC em virtude de alguma concepção errônea sobre o mundo, será facilmente convencido da validade irrestrita do princípio. Ora, as propriedades sensíveis, ou objetos da percepção, ora nos aparecem de um jeito, ora do jeito contrário. O vinho que ontem me parecia doce, hoje parece amargo; o café que me parece quente, para meu colega parece frio. Logo, o vinho é doce e amargo, e o café é quente e frio. Em outras palavras, ou bem as coisas são contraditórias (o que corresponderia às doutrinas de Heráclito) ou bem elas não possuem nelas mesmas nenhuma dessas características e todas as propriedades são relativas à percepção dos sujeitos (o que estaria mais de acordo com um relativismo protagórico). Entretanto, se o PNC é condição de todo pensamento com sentido sobre o mundo, então, não importa como o mundo é, se o apreendemos, necessariamente o apreendemos não contraditoriamente. A prova negativa de Γ . 4 implica que mesmo as propriedades sensíveis ou aparentes estão de acordo com esse princípio: aquilo que me aparece, se me aparece como algo, não 'é e não é' doce, amargo, quente ou frio *ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*. *Agora e sob certo aspecto* – digamos hoje, estando eu doente – o vinho me parece amargo. E, na medida em que, agora e sob essas condições, ele me aparece como amargo, ele não pode me aparecer como não amargo.

O caso do adversário do PNC acima é o daquele que nega o princípio por causa de uma (grande) confusão e não pelo desejo de vencer discussões. Ele não é, portanto, um adversário de má fé. O adversário de *EN* II. 4 e o intelectualismo defendido por Sócrates podem ser compreendidos desse mesmo modo, como veremos. No caso de II. 4, o adversário pode ser levado a pensar

que as disposições não são engendradas pelos atos que lhes são conformes, porém não porque ele mesmo não quer admitir a origem das suas más disposições. O mesmo ocorreria com Sócrates. Com efeito, ele tornou-se conhecido por sua coragem em situação de guerra. Não pode ser para negar a origem do seu caráter que ele nega o POD. Ocorre que, aos olhos de Aristóteles, ele dispõe de uma concepção equivocada de virtude, a qual o leva a negar o princípio. É preciso, portanto, que Aristóteles esclareça porque Sócrates estava errado em pensar que a virtude é conhecimento. É igualmente preciso, no que diz respeito ao adversário de II. 4, esclarecer que as ações podem apresentar as mesmas características externas sem que necessariamente tenham na sua origem os mesmos motivos. É assim que a distinção entre atos realizados conforme e atos realizados pela virtude pretende desfazer essa confusão.

Os livros II e III da *Ética Nicomaquéia* trazem outras premissas básicas das lições políticas semelhantes a essa da origem das disposições de caráter¹¹³. Os fundamentos alegados por Aristóteles em seu favor parecem sempre ter origem na (boa) experiência dos seus ouvintes. Esse recurso à experiência pode se dar por uma alusão à prática política vigente, por exemplo – ainda que pretenda, no fim das contas, denunciar a finalidade com que atualmente é realizada. Chamar a atenção para isso é suficiente para que seus alunos aceitem o POD e outros como princípios. Com efeito, os legisladores incitam os cidadãos a cometer certos atos, desencorajando-os de outros, julgando que, assim, eles se tornarão virtuosos. É assim que as leis de uma cidade ditam certos padrões de comportamento como bons e proíbem outros como maus:

a lei nos incita a realizar igualmente os atos dos homens corajosos (p. ex., não desertar do nosso posto, não fugir nem abandonar nossas armas), dos homens temperantes (p. ex., não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e dos homens gentis¹¹⁴ (p. ex., não bater nos outros nem caluniar) e, assim, similarmente com relação às demais virtudes e formas de maldade, ordenando certos atos e proibindo outros (*EN V. 1. 1129b17-23*).

¹¹³ Em especial que o homem é princípio das suas ações assim como de seus filhos (*EN III.5. 1113b18-20*), que devemos agir segundo um princípio racional (*EN II.2. 1103b33*).

¹¹⁴ Penso ser bastante difícil uma tradução adequada para *praos*, mas penso que ‘gentil’ ou mesmo ‘sereno’ parece estar de acordo com o termo grego. Em todo o caso, a *praotes* é uma mediania entre uma irritabilidade excessiva e uma apatia desmedida; ela tende, no entanto, mais à carência – à apatia – do que ao excesso, podendo por isso ser considerada como uma espécie de calma ou serenidade (a qual, no entanto, pode ser abalada, desde que pelos motivos certos; cf. *EN IV. 5*).

A conclusão de Aristóteles nessa passagem é algo que já fora afirmado em II. 1: as leis que conseguem levar os cidadãos à virtude fazem isso bem, as que não conseguem, deverão ser descritas como formando uma má constituição (*EN* II. 1. 1103b4-5). Como foi visto em I. 2, o fim da cidade é a felicidade: esse é o alvo a ser alcançado pelos governantes de um povo. Como também já foi visto, esse alvo é o *mesmo* que o do indivíduo, ou seja, a atividade virtuosa. Trata-se, portanto, de considerar que o “desejo do legislador”, como diz Aristóteles em II.1, é, através da criação de boas leis, tornar feliz cada um dos cidadãos que fazem parte da comunidade que ele governa, ou seja, torná-los virtuosos. E para isso é necessário que os cidadãos realizem atos virtuosos.

3. 2. Aristóteles contra o intelectualismo socrático

As considerações de Aristóteles a respeito da ignorância no plano da ação¹¹⁵ podem ser todas vistas como uma espécie de resposta ao que ficou conhecido como o intelectualismo socrático. Longe de adotar uma atitude cínica como a do objeto considerado em III. 5, Sócrates *teria* uma razão para negar que a virtude, enquanto disposição, seja adquirida pela prática. Isso pode nunca ter sido explicitamente afirmado por ele ou por Platão, que o tinha como personagem; entretanto, trata-se de algo que se extrai facilmente da sua concepção de virtude. Como afirma Aristóteles, na *EE*:

Sócrates, o velho, pensava que o conhecimento da virtude era o fim e costumava perguntar o que é a justiça, a coragem e cada uma das partes da virtude; sua conduta era razoável, pois ele pensava que todas as virtudes eram formas de conhecimento, de tal modo que conhecer a justiça e tornar-se justo davam-se simultaneamente, pois a partir do momento em que aprendemos geometria ou a arte da construção somos construtores e

¹¹⁵ Cf. *EN* III. 1. 1110b28-1111a2: “De um lado, pois, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e por causa de tal erro os homens tornam-se injustos e, em geral, maus; já *involuntário* quer dizer não que alguém ignora o que é benéfico [*sympheronta*] – pois a ignorância na escolha deliberada [*proairese*] não é causa do involuntário, mas da perversidade, nem a ignorância geral [*katholou*] (pois por sua causa os homens são censurados), mas a ignorância das circunstâncias particulares, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação. Nelas se exerce a piedade e o perdão: aquele que age ignorando uma delas age involuntariamente”. Cf. também 1114a32-b26.

geômetras. Portanto, ele investigava o que é a virtude e não como ou a partir do que ela se origina. (*EE* I. 5. 1216b2-10)

Para Sócrates, virtude é conhecimento e é através do seu conhecimento que a adquirimos. O vício, do mesmo modo, vem a ser uma questão não de um hábito adquirido, mas de ignorância. É apenas porque não sabemos o que é realmente bom que buscamos o que é mau e se apresenta como aparentemente (no sentido de ser ilusório) bom; se soubéssemos o que é bom, não buscaríamos o que apenas parece sê-lo. A maldade torna-se, sendo uma questão de ignorância, involuntária; a noção de incontinência, ao mesmo tempo, é suprimida, pois revela-se contraditório – e, por isso, impossível – um caso onde o agente *sabe* que o que ele está fazendo é mau. Alguém que *pensa* estar agindo assim, na verdade, ignora a maldade daquilo que faz¹¹⁶.

Ora, se virtude é conhecimento, os hábitos que formamos desde criança não parecem tão importantes: se, posteriormente, o agente vier a *conhecer* o que é realmente bom, agirá de acordo com essa convicção – o conhecimento é algo infalível e inabalável – e não com a convicção fraca e – como é o modo como ele a vê após adquirido o conhecimento do bem – sem fundamento, a mera opinião que ele tinha anteriormente. Trata-se, nesse caso, de vir a adquirir o conhecimento filosófico do Bem, como Platão acabou por completar com a sua teoria das Idéias, se quisermos ser bons. Por isso a virtude é tão difícil e rara.

Contra o intelectualismo socrático, Aristóteles defende, não apenas no início, mas ao longo da *EN*, um outro modo de compreensão das coisas humanas, mais ligado, com efeito, à compreensão comum de como elas ocorrem. É bem verdade que, compreendendo-a como conhecimento, ao buscar saber o que é a virtude, Sócrates estava buscando tornar-se virtuoso. Entretanto – e essa parece ser a crítica aristotélica ao intelectualismo –, não é por saber *filosoficamente* o que é a

¹¹⁶ Cf. III. 5. 1113b15-17: “Ninguém é miserável voluntariamente nem afortunado involuntariamente”. Cf. também, sobre a incontinência, *EN* VII. 2. É bem verdade que Aristóteles não nega inteiramente a tese socrática; em certo sentido, podemos dizer, ele a mantém tal e qual. Ocorre que o conhecimento inabalável em questão, aquele em virtude do qual devemos dizer que, se alguém o tem, a ação incontinente torna-se impossível, é o conhecimento prudencial, ou seja, um conhecimento *prático*. Quando esse conhecimento é apenas informativo – sendo, portanto, apenas teórico –, a incontinência é sim possível e explicável em termos de conflito entre razão *teórica*, que reconhece a inadequação da ação em questão, e o apetite, que deseja o objeto que é julgado, também, como prazeroso.

virtude que alguém se torna virtuoso, mas, em primeiro lugar e sobretudo, por agir virtuosamente¹¹⁷. Se há algum saber aqui – é há, certamente –, este não é um saber de tipo filosófico, como pretendia Sócrates. Como a prática educacional (privada e pública) sugere, a virtude moral não é, em primeiro lugar, perfeição da razão, qualquer que ela seja, mas dos nossos desejos e emoções. E estes não obedecem, também em primeiro lugar, à razão, mas ao hábito oriundo da prática.

Assim, características mínimas da virtude possíveis de serem extraídas da observação cotidiana, em princípio, parecem contradizer o dito socrático e inverter a ordem da abordagem das coisas humanas: *em alguma medida*, é necessário já *saber* o que é a virtude *antes* que uma investigação sobre ela possa ser feita. Sem alguma familiaridade com os atos virtuosos, como Aristóteles afirma em I. 3, o seu estudo será vão e inútil. Essa tese é de certa forma posta em prática pelo próprio Aristóteles quando da ordem de apresentação da natureza da virtude na *EN*: é mais importante, em primeiro lugar, determinar preliminarmente como nos tornamos bons – como adquirimos a virtude moral, o que é feito de II. 1-4 – e apenas depois buscar determinar o que é a virtude – o que é feito em II. 5-6. Invertendo o raciocínio socrático, Aristóteles parece estar dizendo que a questão talvez mais antiga da filosofia moral¹¹⁸ não só pode como deve ser respondida antes de, filosoficamente, dizer o que é a virtude.

3. 2. 1. O padrão geral a ser seguido: agir virtuosamente

A parte final de II. 4 aponta para uma ausência de atitude da maioria das pessoas em relação às questões práticas. A conclusão da resposta à objeção apresentada sobre como é possível adquirir a virtude agindo virtuosamente¹¹⁹ é que é preciso agir virtuosamente, sim, para adquirir a virtude. O capítulo finaliza

¹¹⁷ Cf. também *EE* I. 5. 1216a37-b25, em especial, linhas 20-21: “Ora, conhecer o que é nobre é, em si mesmo, algo nobre; entretanto, em relação à virtude, ao menos, é mais importante saber como ela se origina e não saber o que ela é”.

¹¹⁸ Como observa Burnyeat, M., sobre a questão “pode a virtude ser ensinada?”, a qual pode ser traduzida em termos mais gerais como “como adquirimos a virtude?” (cf. Burnyeat, M. “Aristotle on Learning to be Good”, p. 69).

¹¹⁹ O que pareceria envolver um círculo vicioso, como observam Gauthier e Jolif, a saber, fazendo coisas justas é que viemos a fazer coisas justas. Como os comentadores observam, o círculo se desfaz ao considerarmos a distinção entre objetos externos justos – coisas justas – e o sujeito dotado de certas qualidades: é possível, assim, fazer coisas justas sem ser ainda justo, e será, um tanto quanto paradoxalmente, agindo assim que a disposição para agir justamente será engendrada no agente (cf. Gauthier e Jolif, *Op. Cit.*, ad 1105b9).

com uma espécie de referência irônica aos que discursam sobre a virtude, mas não realizam os atos que lhes são conformes. Como Aristóteles afirma:

A maioria, porém, não os realiza [os atos virtuosos], mas, refugiando-se no discurso, crê filosofar e assim tornar-se virtuoso, agindo de modo similar aos doentes que ouvem atentamente os médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito. Assim como estes não terão o corpo em bom estado tratando-se deste modo, tampouco aqueles terão a alma em bom estado filosofando deste modo (EN II. 4. 1105b12-18).

Não me parece equivocado incluir, na “maioria” aqui referida, como afirmam Gauthier e Jolif, Sócrates¹²⁰. Se, como ele sustentava, o conhecimento da virtude é suficiente para que ajamos em conformidade com ela, então basta saber o que é bom para que ajamos em conformidade com isso. Outro alvo da observação aristotélica é também e certamente o “povo”, “as massas”: as pessoas gostam muito de falar sobre como se deve agir, mas não se engajam nas ações nobres. A virtude moral certamente envolve conhecimento; entretanto, para dizer de alguém que ele possui a virtude, o conhecimento, *qualquer que ele seja*, como será visto adiante, não é o mais importante. Tampouco o conhecimento ou saber prévio para engajar-se em uma investigação filosófica sobre a ação seria do tipo teórico, mas prático; mais que isso, nem mesmo a compreensão que se pode ter de uma investigação realizada sobre as coisas humanas deve ter apenas um impacto teórico: essa investigação deve poder ter resultados práticos.

Um terceiro alvo de Aristóteles, aqui, pode ser o dos sofistas, personagens importantes para a compreensão do objetivo e estratégia das lições políticas, presentes em X. 9, que pretendo analisar adiante. Há pessoas que, falando sobre a virtude, “pensam ser filósofas”. Ora, Sócrates errou em considerar que a virtude fosse idêntica ao conhecimento, porém acertou ao relacioná-la com a razão, como Aristóteles mostra em VI. 13, pois as virtudes morais implicam a presença da prudência no agente. É esse, com efeito, o conhecimento que

¹²⁰ Cf. Gauthier e Jolif, *Op. Cit., ad loc.* É assim que também Zingano interpreta essa passagem: certamente, ainda que não apenas, Aristóteles está se referindo à tradição presente nos diálogos socráticos de Platão que afirma ser o conhecimento da virtude condição necessária e suficiente para ser virtuoso (cf. Zingano, M. *Ethica Nicomachea I 13- III 8.*, p. 119). A tese socrática, no entanto, parece estar sendo mirada – em vista de ser negada – desde o capítulo 1 do livro II.

necessariamente está presente naquele que age de modo virtuoso. Deve-se observar, no entanto, que jamais Aristóteles se referiria a Sócrates como alguém que apenas *pretendeu* ser filósofo, mas como um dos que mais legitimamente realizaram a atividade filosófica.

A passagem que comento (*EN* II. 4. 1105b12-18) é conclusão do esclarecimento feito a respeito de uma certa circularidade resultante da tese sobre o modo de aquisição da virtude. Com efeito, é preciso realizar *os mesmos* atos que realiza o virtuoso se quisermos adquirir boas disposições, porém não *como* ele os realiza. Essa passagem explicita o impacto que Aristóteles pretende que o saber filosófico fornecido na *EN* tenha na ação. Afastada a dificuldade sobre a origem prática das disposições, segue-se que *é preciso agir bem*. O imperativo é consequência das análises realizadas. Entretanto, como diz Aristóteles, muitas pessoas preconizam o bem, falam muito e muitas vezes até muito bem sobre ele, mas fogem da prática, a qual, como ele reconhecerá adiante, não é uma coisa fácil. E ainda atribuem a si o título de filósofos. Ora, a mera *pretensão* à filosofia sempre foi, desde Platão, característica dos sofistas¹²¹.

3. 2. 2. A posterioridade da definição de virtude

O domínio de atualização da virtude – e do vício – é o prático, o das ações que se fundamenta na sua experiência mesma: valores são coisas que aprendemos e adquirimos por meio da educação que recebemos, do meio social que afirma ou nega esses valores, do reconhecimento (elogio) ou reprovação (censura) das nossas atitudes por parte das pessoas que nos educam e nos são caras. Ainda que não tenhamos um sistema filosófico que justifique isso, nem saibamos filosoficamente definir a virtude, a experiência e a comunidade em que vivemos nos dizem quais são e quais não são os bons hábitos. É por isso, com efeito, que é preciso viver em uma comunidade que tenha boas leis: no fim das contas, elas servirão de critério último para o reconhecimento da bondade ou vileza das nossas ações. É por referência a elas que poderemos saber se fomos ou não bem educados, se devemos ou não nos esforçar para alterar o modo como agimos, nossas disposições. Não é, portanto, a correta teoria filosófica a

¹²¹ Cf. Platão, *O Sofista*, 268c; cf. Aristóteles, *Met.* Γ. 2. 1004b19-26.

“pedra de toque” da bondade ou vileza daquilo que fazemos ou deixamos de fazer. Essa teoria se constrói a partir de hábitos adquiridos e confirmados pela nossa experiência.

Com efeito, é a prática na virtude que fornece as crenças morais sem as quais uma teoria sobre a (boa) ação não avança, pois, justamente, elas são seu ponto de partida¹²² mais fundamental. O modo de aquisição dessas crenças ou convicções morais não é o estudo filosófico da virtude nem é este que justifica essas convicções: é na medida em que se age que se aprende que *agir virtuosamente é bom*, sendo essa a crença moral mais fundamental e importante sobre a qual uma teoria da virtude e, em geral, das coisas humanas, pode ser, segundo Aristóteles, construída.

Duas coisas precisam ser salientadas. De um lado, é evidente que a tarefa de estabelecer uma definição para a virtude moral – e toda uma teoria que a envolva – é, *eminentemente*, uma tarefa e/ou atividade *teórica* e não prática. Por outro lado, não é necessário, para que alguém seja virtuoso, dispor de uma concepção *filosófica* de virtude. O que quero ressaltar é que uma definição de virtude e uma teoria sobre ela só podem ser adquiridas por alguém que já sabe algo sobre ela, possuindo algum conhecimento prévio sobre a virtude¹²³. Ele deve, com efeito, adquirir esse conhecimento pela experiência: o que ele deve *saber* a respeito da virtude, o que será o pré-requisito para a investigação que segue, é que é bom agir em conformidade com ela. O significado de virtude que importa ter a fim de que a adquiramos e possamos, a partir disso, seguir uma investigação a seu respeito, é dado pela própria experiência em agir bem, em realizar as ações que, nas mais das vezes, são consideradas virtuosas. É assim, com efeito, que aprendemos que agir justa, corajosa ou temperantemente é bom: agindo justa, corajosa e temperantemente. Isso é o mais importante e o que se deve *saber* a respeito da virtude para que se possa estudá-la: que é bom agir em conformidade com ela.

¹²² Como Aristóteles afirma em I. 3: “nossas discussões partem delas [as ações nobres e justas] e são sobre elas” (cf. 1095a3).

¹²³ Trata-se do sentido prático em que creio Aristóteles pretende que seus ouvintes compreendam as suas lições. Tratarei disso adiante, no capítulo 6.

3. 2. 3. Aristóteles com Platão: educação dos sentimentos

É tocando lira que aprendemos a tocar lira, e é por tocar que aprendemos a tocá-la *bem* e nos tornamos, assim, bons tocadores de lira. Do mesmo modo ocorre com toda e qualquer habilidade prática e, por conseguinte, com a virtude moral: é agindo bem, enquanto seres humanos, que adquirimos a disposição para agir bem e nos tornamos bons seres humanos. Se é assim, uma boa educação moral é imprescindível desde a infância. Isso, diz Aristóteles, faz *toda* a diferença¹²⁴. Como observa Burnyeat, e Aristóteles afirma explicitamente em II. 3, o *insight* sobre a educação, no que diz respeito a esse ponto, foi de Platão: o *thymos* ou impulso, a parte da alma que move o agente em direção ao nobre – ou, contrariamente, ao vil –, desenvolve-se no jovem antes da razão¹²⁵. É essa a parte da alma que está diretamente relacionada ao sentimento de vergonha (entendida como um certo medo da desonra¹²⁶) e à coragem. A idéia é que desenvolvemos disposições para reagir emocionalmente de uma certa maneira antes de começarmos a refletir sobre isso.

Aristóteles amplia, todavia, a tese platônica na medida em que estabelece uma relação de anterioridade entre o não racional e o racional: não é apenas o impulso que se desenvolve antes da razão, mas os desejos como um todo, o que compreende toda a parte desiderativa da alma. Como ele afirma na *Política*, o corpo é anterior à alma no que concerne à geração e também nesse sentido a parte não racional é anterior à racional: os desejos, de maneira geral, estão presentes em nós desde que nascemos, mas a razão e o entendimento só se desenvolvem com o tempo, à medida que crescemos (*Pol.* VII. 15. 1334b20-24). “É por isso”, afirma Aristóteles, “que o cuidado do corpo deve preceder o da alma e o da parte apetitiva também: entretanto, o cuidado desta deve ser em vista da razão, e nosso cuidado do corpo, em vista da alma”(*Pol.* VII. 15. 1334b24-26).

¹²⁴ Cf. *EN* II. 1. 1103b21-25: “Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância”.

¹²⁵ Cf. Burnyeat, M., *Op. Cit.*, p. 79, referindo-se à *República* de Platão, livro IV, 439e-441a.

¹²⁶ Cf. *EN* IV. 9. 1128b11-12. A vergonha não é uma virtude, mas tende a ela. Pessoas jovens que se sentem inclinadas às paixões, mas são (auto) refreadas pela vergonha em cometer os atos por elas ditados, parecem ter sido bem educadas, pois parecem julgar adequadamente aquilo que fazem, sensibilizando-se corretamente em razão de sentimentos e/ou desejos ruins. Essas pessoas estão no caminho correto em vista da virtude, sendo capazes de aperfeiçoar plenamente os seus sentimentos, quando não precisarão mais *refreá-los*, pois estes acompanharão sempre e de bom grado as suas decisões.

Isso *não* significa, no entanto, que possamos aperfeiçoar completamente nossos desejos *cronologicamente antes* de aperfeiçoar completamente a razão que com eles está relacionada¹²⁷. Refiro-me aqui, é evidente, à razão prática, cuja perfeição culmina na prudência. Nossos desejos podem ser (e sempre são, de fato) direcionados antes que possamos estar inteiramente conscientes do que está envolvido neles. Nossas crenças sobre as ações, nosso modo de julgar a respeito do que deve ou não ser feito, ou seja, *a formação da nossa capacidade prática* é dependente dos objetos e modos de realização fornecidos aos nossos desejos desde quando somos muito pequenos. Todos temos fome antes de sermos capazes de decidir como saciá-la; todos temos sede antes de sermos capazes de decidir se queremos beber isto ou aquilo; todos ficamos tristes, alegramo-nos, temos raiva, medo, *quando somos muito pequenos, antes* que possamos ter plena consciência do que esses desejos envolvem e de como podemos ou é melhor satisfazê-los. E é satisfazendo-os de uma determinada maneira, com o auxílio dos adultos, que vamos formando nossas convicções e concepções a seu respeito.

Que tenha *toda* a importância ter sido bem educado nos bons hábitos parece uma tese que só se fundamenta completamente se consideramos uma outra tese de Aristóteles, presente mais adiante na *EN*, no livro VI: a prática no vício destrói a capacidade do agente de apreender o primeiro princípio da ação, fazendo-o perder completamente de vista aquilo em função do que ele faz tudo o que ele faz (ou seja, o que *realmente* constitui a *eudaimonia*; cf. VI. 5. 1140b12-16). Há uma capacidade da razão que se prejudica devido a uma educação moral equivocada à qual o agente foi submetido: a capacidade de ser prática. Viciosos, não somos mais capazes de reconhecer boas razões para agir. Por melhores que sejam os argumentos, eles não serão capazes de nos convencer a abandonar os objetos que, justamente, estamos habituados a buscar e que se tornaram, para nós, como que a nossa segunda natureza, como vimos. O vício impede a operação adequada da razão prática, a qual se torna instrumental e não mais prática propriamente dita (pois não reconhece o valor intrínseco dos atos que *deveria* realizar). Se, no entanto, só somos felizes com ou não sem um exercício da razão, é preciso evitar o vício, evitar a aquisição de hábitos que, no fim das

¹²⁷ A *phronesis* não é posterior no tempo à virtude moral: a perfeição dos desejos não ocorre senão ao mesmo tempo em que ocorre uma perfeição da razão que opera no seu interior.

contas, acabam por nos prejudicar. É por isso que, desde muito pequenos, precisamos que um princípio racional *reto* – no caso, externo a nós, seja ele o do pai, mãe, preceptor ou instituição – guie as nossas ações, a fim de darmos os primeiros passos em direção à aquisição dos hábitos que promovem a nossa razão. É por isso que a educação é tão importante para Aristóteles.

3. 2. 4. EN II. 4: as condições do ato propriamente virtuoso

Aristóteles tratou de uma outra objeção à tese sobre a origem da virtude. É preciso, com feito, mostrar que ela é plausível ou pelo menos afastar as dificuldades, a fim de dar seqüência à filosofia das coisas humanas. Trata-se de uma proposição fundamental e as dificuldades que aparecerem, baseadas em uma falha do caráter ou em certas concepções, devem ser assinaladas e afastadas. Ao mostrar a falha do caráter do objetor, algumas dificuldades vão-se; outras requerem que seja mostrado que o argumento não procede, que há alguma confusão na sua origem. Além disso, Aristóteles quer salvar a virtude moral do intelectualismo socrático: o conhecimento, ainda que necessário para que sejamos plenamente virtuosos, não é, em primeiro lugar, o que nos caracteriza como tal e não é de tipo filosófico, i.e., teórico.

A tese de que é através de atos justos, temperantes, etc. que nos tornamos justos e temperantes parece envolver uma circularidade: como é possível que agindo justamente eu me torne justo? Se estou agindo justamente, isso já não significa que sou justo? Não é isso o que ocorre nas artes, p. ex., na gramática, quando então devemos dizer de alguém que escreve de acordo com as suas leis que ele é gramático?

Aristóteles observa que isso não é verdadeiro nem mesmo das artes: aquele que escreve corretamente pode ter feito isso por acaso ou sob a orientação de uma outra pessoa que sabe (EN II. 4. 1105a22-23). Para dizer de alguém que escreveu corretamente que ele é gramático, é preciso que ele tenha escrito corretamente “segundo a gramática que está nele” (EN II. 4. 1105a25). É preciso não apenas realizar certos atos, mas realizá-los pelas causas corretas, se quisermos atribuir-lhes uma qualidade. Sem essa distinção, não é possível a Aristóteles livrar-se do aparente círculo engendrado pela tese de que as disposições são geradas por atos realizados que lhes são conformes. Se, de um

lado, é bem verdade que não é possível provar diretamente essa tese, por outro, tampouco é o caso que certas aporias se sigam dela. Em especial, ela não envolve circularidade alguma: é isso o que Aristóteles vai mostrar.

Após assinalar que é possível escrever corretamente quer por acaso, quer sob a orientação de alguém, Aristóteles nota uma peculiaridade das artes, visto que o suposto adversário começa por comparar a atividade virtuosa com a artística. Nas artes, o objeto produzido é distinto e separado dos atos que o produzem, sendo de certa qualidade independentemente dos atos que o produziram: para que digamos que uma palavra foi escrita corretamente, basta observar a própria palavra, ou seja, o resultado do ato de escrever. Ainda que não tenha sido causada pela gramática presente no sujeito, quando a escrita é correta, ela é correta. A palavra 'jeito' tem nela mesma uma grafia perfeita, quer tenha sido assim escrita por acaso, porque alguém "soprou"¹²⁸ no meu ouvido ou porque eu sei que esse é o correto.

Por outro lado, nem todo ato que pode ser adequadamente descrito como virtuoso é necessariamente virtuoso. Pois, como Aristóteles afirma ao longo da *EN*, diferentemente do que ocorre nas artes, o fim, "produto" ou "resultado" das ações não é diferente e separado delas, mas é *essas próprias ações*. A característica externa de ser virtuoso não pode ser dissociada do modo como o agente realiza o ato. O que é importante, como Gauthier e Jolif observam, é que o ato virtuoso seja realizado de um certo *modo* para que seja corretamente descrito como um ato propriamente virtuoso¹²⁹.

Assim, além das características externas do ato, certas condições devem ser satisfeitas, na realização de um ato virtuoso, pela pessoa que o realiza. Aristóteles apresenta-as da seguinte maneira:

(...) os [atos] que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe [*eidos*]; em seguida, quando escolhe por deliberação e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age de acordo com

¹²⁸ A brincadeira sobre o 'soprar' foi usada por Gauthier e Jolif em seu comentário (cf. *Op. Cit.*, ad 1105a23).

¹²⁹ Cf. Gauthier e Jolif, *Op. Cit.*, p. 128.

seu caráter firme e inalterável [*bebaios kai ametakingtos*]¹³⁰. Relativamente ao possuir as outras, as artes, essas condições não são enumeradas, exceto o próprio saber; com relação, porém, ao possuir as virtudes, o saber [*eidenaí*] pouco ou nada conta; as outras condições não pouco, mas tudo podem, as quais justamente resultam do praticar freqüentemente atos justos e temperantes (*EN* II. 4. 1105a29-b4).

Muito se discute a respeito de como entender essas condições e a relação entre elas. É possível compreender que elas são independentes, o agente satisfazendo-as uma a uma (o que implicaria a possibilidade, quando o agente não é virtuoso, de cumprir apenas uma e qualquer uma delas, mas não as outras duas quaisquer restantes). Por outro lado, elas podem ser vistas como uma mesma condição, que se apresenta sob diferentes aspectos ou, ainda, como uma mesma condição que vai se aprofundando (a primeira sendo mais geral, a segunda mais específica e a terceira ainda mais específica).

Discute-se também a respeito do estatuto de cada uma dessas condições. Em especial, sobre a primeira, questiona-se: a que saber ou conhecimento Aristóteles está se referindo aqui? Por que ele o introduz como uma condição do ato virtuoso para logo depois dizer que, no que concerne à posse das virtudes, ele “pouco ou nada conta”? Quanto à segunda, pergunta-se se ela introduz ou não a escolha dos fins ao exigir a escolha do ato por ele mesmo, o que aparentemente é contrário à doutrina explícita do livro III, que restringe a deliberação e a escolha deliberada aos meios. E, em relação à terceira, é razoável questionar: devemos ver aqui uma exigência do caráter já virtuoso do agente ou basta que ele se comporte de modo firme e inabalável no momento do ato para que digamos que seu ato foi verdadeiramente virtuoso?

Segundo a interpretação proposta por Zingano, é preciso evitar uma espécie de “telescopagem interpretativa” nesse momento do texto: as três condições do ato virtuoso não são uma espécie de anúncio do exame que será feito no livro III, i.e., *telescopadamente*, do voluntário, da escolha deliberada e das disposições de caráter. Isso seria, com efeito, interpretar as três condições como se fossem uma

¹³⁰ Zingano traz, em 1105a33: “quando age de modo firme e inalterável” (cf. *Ethica Nicomachea*, I 13 – III 8). Minha opção de tradução – na verdade, *introdução* do termo ‘caráter’, ausente no texto grego – pretende ser justificada na argumentação que segue.

só, a qual, “a cada etapa, vai sendo aprofundada”¹³¹. Segundo essa interpretação, a terceira condição exige a *disposição de caráter* já formada para que o ato seja propriamente virtuoso e consistiria, assim, na etapa final do aprofundamento das três condições a serem satisfeitas pelo agente. Essa interpretação vê, assim, as outras duas condições precedentes como mais amplas e menos profundas do que a terceira: a primeira condição é a mais fraca e abrangente, e é compreendida como conhecimento das circunstâncias nas quais se age; a segunda, um pouco mais forte e restrita, exige que o ato, o qual é, em função da primeira condição, realizado voluntariamente, seja também escolhido e escolhido por ele mesmo; a terceira, bem mais forte e específica, diz que o agente, além de cumprir as duas condições anteriores deve ele mesmo ser virtuoso, dotado de uma disposição firme e imutável em direção à virtude.

Segundo essa interpretação, seria possível cumprir a primeira condição sem cumprir as duas outras: posso agir de modo virtuoso voluntariamente, mas não escolher o ato realizado por ele mesmo e sim por uma outra razão. Já a segunda condição só pode ser cumprida se a primeira também o for, podendo, no entanto, a terceira ser deixada de lado: posso agir bem, escolhendo o ato porque ele é virtuoso – i.e. por ele mesmo –, mas isso pode ser um ato esporádico, não se seguindo, assim, da minha disposição de caráter firme. Por fim, se a terceira condição for cumprida, é porque, necessariamente, as duas primeiras também o foram: se o ato se seguiu da minha disposição de caráter firme e inalterável, é porque eu agi voluntariamente e escolhi realizar aquele ato pelas boas razões, i.e., por causa da virtude.

Para Zingano, entretanto, não é necessário interpretar as três condições do ato propriamente virtuoso dessa maneira nem nessa relação. Nesse momento, como ele afirma, “estamos no contexto de uma objeção e a resposta move-se fundamentalmente no interior de tal contexto”¹³². Zingano sugere, para compreender as três condições separadamente, que, desde o início, a terceira delas seja vista de maneira mais fraca, a saber, como exigindo do agente, para que seu ato possa ser dito propriamente moral, que ele aja de modo firme e não

¹³¹ Cf. Zingano, M., *Op. Cit.*, p. 112.

¹³² *Idem*, p. 115.

hesitante e não que o ato advenha de uma *disposição* já formada¹³³. Com efeito, a palavra *hexis* não é afirmada, aqui, por Aristóteles. Certamente é o caso de haver uma *hexis* já formada naquele que é virtuoso propriamente dito, o qual age, nesse caso, virtuosamente. Entretanto, sua presença não parece necessária para que possamos considerar como morais todos os atos feitos pelas boas razões.

De acordo com Zingano, devemos também recusar interpretar a primeira condição como (i) o conhecimento que a ação é virtuosa; (ii) como a maioria dos comentadores faz (inclusive os defensores da interpretação “telescopada”), o conhecimento das circunstâncias e (iii) conhecimento de regras. Uma vez que o comentador vê as três condições *separatim*, como ele mesmo afirma, (i) deve ser rapidamente descartado, pois reconhecer o ato como virtuoso é algo pressuposto pela segunda e a terceira condições. Em relação a (ii), se este fosse o tipo de conhecimento envolvido aqui, argumenta o comentador, ficaria difícil entender por que Aristóteles afirma poucas linhas depois que ele “pouco ou nada conta”. Aparentemente, para adquiri-las, o conhecimento das circunstâncias conta sim, e muito, pois é de atos voluntários – não devidos à ignorância ou forçados – que as disposições para agir são engendradas, como ficará claro no livro III. Não pode ser, para Zingano, o conhecimento das circunstâncias o que é afirmado e em seguida descartado. Tampouco é o caso de (iii), i.e., regras de conduta, pois essa interpretação nada mais faz que introduzir mais uma noção, a qual, no contexto de *EN* II e III, ao menos, não parece ter muita importância¹³⁴.

A estratégia adotada por alguns comentadores para solucionar a dificuldade relativa a (ii) é atribuir sentidos diferentes para as duas ocorrências quase imediatas de *conhecimento* (de *eidos*, na linha 1105a31 e de *eidenai*, na linha 1105b2). Stewart apresentou essa solução¹³⁵. Entretanto, isso parece apenas gerar mais um problema. Se entendermos a primeira ocorrência como conhecimento das circunstâncias e a segunda como conhecimento teórico ou

¹³³ *Idem*, p. 114.

¹³⁴ Cf., para o desenvolvimento completo dos argumentos aqui resumidos contra as interpretações (i), (ii) e (iii) do conhecimento envolvido na ação, Zingano, *Idem*, pp. 112-113.

¹³⁵ Cf. Stewart, J. A., *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*, vol. I, p. 185: “Aristóteles usa *eidenai* em dois sentidos no presente contexto, sendo que de um deles ele afirma e do outro parece negar a necessidade para a moral. Um homem deve *saber que ele está realizando um ato*, se o ato deve ter algum significado moral. Essa é uma condição indispensável (*proton men ean eidos* [1105a31]), como vimos acima. Mas, uma vez que essa condição foi satisfeita, é possível agir bem sem uma *teoria da ação* (*to men eidenai* [1105b2]), se os seus hábitos morais são bons”.

filosófico sobre a ação, deveríamos admitir uma descontinuidade demasiada do pensamento de Aristóteles em tão poucas linhas.

É preciso buscar uma interpretação para *eidos* e *eidenai* que, sendo única, seja compatível com o movimento do texto em questão, se quisermos preservar Aristóteles de uma espécie de esquizofrenia filosófica assim tão explícita. Em vista disso, Zingano interpreta o conhecimento em questão (iv) como um conhecimento técnico tal qual aquele das artes e ofícios e que se pode também encontrar nos atos morais, pelo menos no que concerne à sua eficácia¹³⁶. Aquele que não sabe nada sobre equipamentos de guerra não poderá eficazmente defender a sua pátria; esta é uma condição necessária para agir corajosamente. No entanto, no que concerne à coragem, no caso, esse conhecimento “pouco ou nada conta”: não é por saber como manejar certas armas e reconhecer qual ele deve utilizar em um determinado momento da batalha que dizemos de alguém que ele agiu corajosamente, mas porque escolheu a ação – salvar a pátria, digamos – por ela mesma, agindo de modo firme e não hesitante.

3. 2. 4. 1. Agir *pela* virtude: uma única condição

Diferentemente de Zingano, creio ser possível retomar, em grande medida, a interpretação das condições da ação propriamente virtuosa como a tradição o fez. De certa forma, elas nada mais são que *uma e mesma* condição, a qual compreende três aspectos: cognitivo, intencional e emotivo ou emocional¹³⁷. Nelas mesmas, essas condições envolvem muito mais do que Aristóteles chama a atenção e precisa em II. 4 para cumprir os objetivos que, nesse momento, ele tem em vista. Nesse contexto, no entanto, Aristóteles está preocupado apenas em estabelecer a diferença entre os atos que são apenas *conformes* à virtude e atos que são feitos *pela* ou *por causa* da virtude. É isso, com efeito, o que deve ser compreendido para afastar o aparente círculo envolvido na tese segundo a qual é agindo virtuosamente que nos tornamos virtuosos: os atos que engendram as disposições não são de mesmo tipo que os atos que se seguem delas, uma vez adquiridas. Agir *por causa* da virtude significa agir bem e cumprir as três

¹³⁶ Cf. *Op. Cit.*, p. 113.

¹³⁷ Como esclarecerei mais adiante.

condições expostas em II. 4; agir *conforme* à virtude significa agir bem e falhar em cumprir uma, duas ou as três condições.

O ato propriamente virtuoso é aquele realizado por alguém que é virtuoso. A condição única que deve ser satisfeita para que um ato seja propriamente virtuoso é que o agente o faça, portanto, de certo *modo*, o que ocorre se o agente é ele mesmo virtuoso. Para tanto, é preciso, no momento do ato, como afirma Santo Tomás, que o agente “saiba o que está fazendo”¹³⁸; além disso, é preciso que ele escolha o ato virtuoso e o escolha por ele mesmo; por último, que isso seja feito de acordo com o seu *caráter* firme e inalterável ou não hesitante. Sem cumprir essas três condições conjuntamente, não poderemos dizer que uma única condição mais ampla foi satisfeita, a saber, que o ato foi plenamente realizado *por causa* da virtude. Se o agente age bem, ou seja, seu ato tem a característica externa de ser virtuosa, mas a virtude não foi a causa do ato, então ele agiu apenas em conformidade com ela.

3. 2. 4. 2. **EN II. 4: a analogia com a gramática**

Proponho retomar a primeira condição do ato virtuoso como conhecimento das circunstâncias nas quais se age, buscando conciliar com esta as opções de interpretação (ii), (iii) e mesmo a (iv), conforme expostas por Zingano; conjuntamente, quero reafirmar a terceira condição como exigindo o caráter já formado do agente¹³⁹. Para tanto, consideremos novamente o texto de II. 4 e vejamos o caso da gramática: é possível escrever corretamente sem ser gramático? A resposta de Aristóteles é positiva e ele oferece as outras causas pelas quais alguém, mesmo sem ser gramático, poderia ter escrito corretamente: ele pode tê-lo feito *por acaso* ou *sob a orientação de outra pessoa*. Em ambos os casos, aquele que escreve, supondo que escreve corretamente, o faz não *por causa* do conhecimento de gramática que ele possui, mas porque “chutou” bem ou porque lhe sopraram a palavra correta. Quando não realizada pelas causas

¹³⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro II, lição IV, par. 283. Como será visto, a apresentação de Santo Tomás dessa condição é neutra o suficiente para que possamos compreendê-la não como a grande maioria dos comentadores faz, a saber, como conhecimento das circunstâncias, mas como conhecimento do que é virtuoso a ser feito nessas circunstâncias.

¹³⁹ Ao final esclarecerei se é o caso ou não de ver as condições *separatim* ou telescopadas. Ou, ainda, se é possível uma terceira opção.

próprias, a despeito da correção e da bondade, digamos, do produto, devemos negar que a escrita foi realizada *de modo gramatical*, negando, ao mesmo tempo, que é gramático aquele que assim escreveu. *Sabendo* gramática, aquele que escreveu corretamente por causa desse saber, escreveu *de modo gramatical*: possuindo-o, simplesmente, podemos dizer dele que ele é gramático.

O caso da ação virtuosa e da virtude é similar, sendo que o *por causa de*, no caso da virtude, implica cumprir as três condições apresentadas. Não são três causas, mas uma só, a qual possui três aspectos. Aquele que age *de modo virtuoso* também precisa agir *sabendo*. Se a sua ação é virtuosa, ele precisa apreendê-la como tal, e saber ele mesmo, na situação em que ele se encontra, como realizá-la¹⁴⁰. Entretanto, dizer que o agente precisa saber o que está fazendo quando age bem não é suficiente para descrever o estado em que ele se encontra quando age propriamente de modo virtuoso. Pois isso pode deixar espaço para afirmar que não foi esse conhecimento o que *motivou* a sua ação.

No caso das artes, a presença do conhecimento técnico em alguém somado a uma ação feita em conformidade com esse saber é suficiente para dizermos que o saber foi causa da ação. Esse é o caso mesmo da medicina: se alguém possui o conhecimento médico, sabendo qual e por que um certo tratamento deve ser dado a um paciente com tal doença e que se encontra em tais circunstâncias e, além disso, o médico prescreve esse tratamento ao paciente, o qual recobra a sua saúde, então esse saber foi causa da cura do paciente. Aquele que possui o saber para curar e cura alguém não pode ser dito como tendo sido motivado a curar por uma outra causa.

O mesmo, no entanto, não ocorre nos casos práticos. Podemos saber o que deve ser feito, fazê-lo e, ainda assim, não ter esse saber como motivo para fazer o que fazemos. É necessário, assim, que isto que o agente sabe ser o melhor a ser feito seja a *razão* ou *motivação* da escolha do seu ato, i.e., que o ato seja realizado *porque* foi concluído como o melhor a ser feito.

¹⁴⁰ Como será visto adiante, compreender assim a primeira ocorrência de 'conhecimento' não necessita a introdução de um outro sentido para a sua próxima ocorrência, desde que se considere que esse mesmo conhecimento é condição para uma coisa – realização aqui e agora de um ato propriamente virtuoso – mas não, *em primeiro lugar*, para outra – identificar o agente como virtuoso. Tampouco é o caso da interpretação de Zingano se opor a ou excluir esta: o conhecimento técnico ao qual ele se refere é parte do que se pode conhecer ou ignorar quando se age, seja viciosa, seja virtuosamente.

Entretanto, tampouco descrevendo o bom ato desse modo afastamos completamente a possibilidade de o ato não ter sido realizado pela virtude. É preciso, ainda, que além de reconhecer o que conta como virtuoso e ser motivado a agir por esse reconhecimento, o agente já tenha uma disposição para agir daquele modo, que ele tenha adquirido uma tendência para agir na direção dos atos virtuosos antes que dos viciosos. Não é possível que o ato seja um caso isolado na sua vida, mas sim algo que siga do seu próprio caráter.

É possível agir corretamente, i.e., *cometer atos cujas características externas são consideradas virtuosas*, sem ser virtuoso, em primeiro lugar, pelas mesmas razões apresentadas para explicar a escrita correta cuja origem não é o conhecimento gramatical: podemos sofrer a influência do acaso ou da orientação de alguém. Podemos agir bem *sem saber*, i.e., ignorando uma ou mais circunstância(s) moralmente relevante(s) da ação. P. ex., podemos dar um remédio para combater a dor de cabeça de alguém e, acidentalmente, ajudar a combater a sua dor de dente. *Não sabíamos* que o remédio poderia curar também a sua dor de dente, mas foi o que aconteceu. *Por acaso*, o resultado da nossa ação foi (mais) um bem para essa pessoa.

É pouco diferente o caso da boa ação quando pedimos e seguimos conselhos, mas o princípio é o mesmo: em todo caso, agimos como agimos (desse modo, usando esses instrumentos, durante este período de tempo, etc.) porque alguém nos disse que esse era o melhor a fazer e não porque nós mesmos somos capazes de identificar aquilo que realiza o fim aqui e agora. É assim, com efeito, que a educação se faz e que podemos, desde cedo, adquirir bons hábitos, a saber, porque outros nos guiaram em uma tarefa que, nesse momento, não somos capazes de realizar. E isso ainda pode continuar assim em certas situações. Querendo ajudar um amigo que está em dificuldades financeiras – esse é o fim –, podemos pedir conselhos a alguém justamente porque *não sabemos* como e/ou onde e/ou com quanto e/ou por quanto tempo – esses são os meios ou as coisas que realizam o fim – fazer isso. *Sob a orientação de um outro*, realizamos uma ação considerada virtuosa.

É possível, também, agir bem não por acaso nem sob a orientação de alguém, mas por uma outra razão que não a virtude. P. ex., podemos salvar alguém que está se afogando não para, simplesmente, salvá-lo, pensando que a sua vida é

algo valioso em si, mas porque queremos impressionar as pessoas que estão presentes ou porque queremos exigir posteriormente uma recompensa. Nesse caso, escolhemos fazer uma ação reconhecida como virtuosa meramente como meio para obter uma outra coisa.

Por fim, é possível que eu mantenha firme a minha decisão e não hesite quanto à ação virtuosa a realizar: identifico o que, como, quando, com quem, etc. deve ser feito aqui e agora, escolho por ele mesmo, i.e., escolho fazer algo porque é nisto o que consiste o ato virtuoso a ser feito aqui e agora e não vacilo em relação a essa minha decisão. Este ato pode, no entanto, ser apenas esporádico ou continente, se, respectivamente, meus sentimentos não foram ainda educados ou não concordam perfeitamente com a minha decisão racional. Ora, isso só é possível se uma disposição para agir (ainda) não se instaurou no agente, aperfeiçoando como um todo os seus sentimentos e desejos. Por outro lado, a ação virtuosa deve poder ser descrita, também, como tendo sido *causada* pela disposição já virtuosa do agente: é preciso compreender a terceira condição como exigindo isso dele. Aquele que cumpre a terceira condição apenas a título de manter firme a sua decisão, pode não possuir, ainda, a virtude; por isso, ele age, ainda, *em conformidade com* ela – o que é o caso do continente ou do aprendiz da virtude. É apenas quando a terceira condição é cumprida a título de disposição – incluindo as duas condições anteriores, certamente – que o agente pode ser dito agindo, *completamente, por causa* dela.

3. 2. 4. 3. Retomando a *hexis*: terceira condição

Subentender a exigência de uma *hexis*, aqui, como a maioria dos comentadores faz, parece perfeitamente compreensível e justificável: se um ato é *propriamente* virtuoso, ou seja, sob todos os aspectos e descrições possíveis, ele foi *causado* pela virtude, então aquele que escolhe agir assim, fazendo isso de modo firme e constante (ou não hesitante), não faz isso como uma ação pontual, podendo amanhã vir a agir de modo contrário, mas age como uma espécie de consequência de já ter agido assim muitas vezes. Age virtuosamente em sentido próprio apenas aquele que tem também como causa da sua ação uma disposição já formada.

Aristóteles está apresentando as condições para que um ato seja realizado *de modo* virtuoso, como tenho insistido. Não pode ser o caso de ele exigir que, como pretende Zingano, *apenas* no momento da ação, o agente seja firme e não hesite em relação à sua resolução de agir virtuosamente. Se o agir de modo firme e não hesitante é algo que *resulta* de muitas vezes ter agido virtuosamente, como Aristóteles afirma em 1105b3, então ele só pode estar se referindo ao caráter, a uma disposição. É isto o que resulta no agente tendo ele agido freqüentemente de acordo com a virtude: uma disposição para agir antes assim que não assim. Em suma: não é o ato que deve ser firme e não hesitante (isso é, ainda, compatível com agir apenas de acordo com a virtude), mas o agente, sendo ele mesmo virtuoso.

3. 2. 4. 4. Primeira condição: saber ou conhecimento na ação propriamente virtuosa

Aristóteles não se pronuncia, em *EN* II. 4, a respeito da natureza do saber ou conhecimento cuja presença é condição para a ação virtuosa, mas argumentei que ele pode ser parcialmente interpretado como a tradição o fez, a saber, como conhecimento das circunstâncias, sem que isso cause ruptura na compreensão da passagem. Em todo o caso, tal conhecimento parece envolver a apreensão do que, nas circunstâncias, consiste agir virtuosamente. Esse conhecimento pode também incluir, embora não se esgote nisso, o conhecimento técnico, tal como foi proposto por Zingano. Para agir de *modo* virtuoso, ou seja, por causa da virtude que está em nós e que nós mesmos tomamos como causa da nossa ação, é necessário *saber o que se deve fazer*. Se o que se deve fazer exige alguma habilidade técnica, é necessário obtê-la a fim de agir bem. Se isso envolve o conhecimento de regras, *idem*. Entretanto, afirma Aristóteles, enquanto condição para a *posse* das virtudes, saber o que se deve fazer *pouco* ou nada conta.

O que ele quer dizer é que não é o aspecto cognitivo que está envolvido nos atos virtuosos o que é *o mais importante* quando se trata de *predicar a virtude de alguém*, de dizer de alguém que ele possui virtude. Nesse sentido, que o saber importe pouco ou nada quanto à aquisição da virtude não significa que ele pouco ou nada conte no seu *processo* de aquisição; ele pouco ou nada conta para

decidir se o processo chegou ou não à etapa final. Não é, *em primeiro lugar*, por saber identificar o que ele deve fazer que um agente é virtuoso – embora ele precise saber isso, isso é condição para agir virtuosamente –, mas porque ele realiza certos atos *assim como* o virtuoso os realizaria. Algumas pessoas são bastante inteligentes, perspicazes, sensatas, etc. nas suas avaliações e juízos de questões e situações práticas. No entanto, não é isso o que, em primeiro lugar, faz delas virtuosas, *boas*: antes, isso faz delas inteligentes, perspicazes, sensatas, etc.

Além disso, a avaliação das circunstâncias é algo a ser feito sempre, a todo momento de ação: estas sempre mudam e, nesse sentido, pode-se dizer que o conhecimento sobre o que se deve fazer nunca é o mesmo. O que se deve fazer não é algo fixo ou que possa ser dado por completo de antemão ao agente, mas algo em vista do que o agente precisa, a cada momento de ação, se esforçar por estabelecer. Saber que *isto* é o virtuoso a ser feito aqui e agora não é algo, portanto, que resulte de muitas vezes ter praticado atos em conformidade com a virtude – ainda que seja algo que necessariamente requer essa prática –, pois o que há de virtuoso a ser feito aqui e agora é diferente do que houve de virtuoso a ser feito ontem. O que é resultado da prática na virtude é que o agente passa a escolher por ele mesmo aquilo que ele reconhece como virtuoso a ser feito e que seus atos seguem do seu caráter virtuoso firme e não hesitante.

Se lembrarmos que, como posteriormente Aristóteles vai estabelecer, a virtude é uma *disposição prática*, do caráter, ou seja, relacionada aos nossos sentimentos e emoções, paixões e ações, ao prazer e a dor, podemos entender melhor porque ele afirma, aqui, que o conhecimento *pouco* ou nada conta. Não atribui-se virtude moral às pessoas pelo que elas sabem ou deixam de saber, pouco importando, na verdade, a natureza do conhecimento que está relacionado à ação: elas são reconhecidas como virtuosas pelas suas escolhas, pela constância e o prazer com os quais realizam bons atos. O conhecimento necessário para agir bem, qualquer que seja a sua natureza, insisto, está presente naquele que é virtuoso; não é ele, no entanto, que responde, em primeiro lugar, pela *virtude moral* de alguém. É por isso que ele *pouco* ou nada conta.

Ao dar proeminência às condições mais estritamente práticas, *negando* que, no que concerne à posse das virtudes, importância proeminente do conhecimento, Aristóteles não deixa de estar se dirigindo a Sócrates. Saber o que deve ser feito, envolva isso o tipo de conhecimento que envolver – seja este filosófico, como pretendia Sócrates, sendo que Aristóteles vai mostrar no livro VI que *não* se trata, absolutamente, de um conhecimento desse tipo –, não é o que caracteriza um *caráter* virtuoso. O prudente é *virtuoso*, i.e., tem um bom caráter não porque sabe o que deve ser feito, mas porque *faz* o que deve ser feito e *reage emocionalmente* da melhor maneira quando faz isso que deve ser feito. Negar que o conhecimento ou o saber tenha muita importância, nesse caso, é uma questão de ênfase: é preciso, em primeiro lugar, voltar-se às escolhas de um agente e aos seus sentimentos – i.e., ao seu caráter – para poder dizer de alguém que ele é virtuoso moral.

3. 2. 4. 5. Os três aspectos do agir *pela* virtude

Trata-se, na verdade, de ver do seguinte modo as três condições como constitutivas de uma mesma condição, a saber, *ter a virtude como causa da ação virtuosa*:

- 1) No caso do saber ou conhecimento, trata-se do aspecto cognitivo ou racional, como observa Santo Tomás, que deve estar envolvido na ação virtuosa. O agente precisa saber o que ele está fazendo quando ele está agindo, sabendo o que, como, com quem, por quanto tempo, onde, com que fim, etc. que estão envolvidos na realização da ação que ele identifica como a melhor a ser feita. É preciso que ele seja capaz de reconhecer a partir de certas particularidades dadas qual a(as) ação (ações) de consistem no ato virtuoso a ser realizado nessas circunstâncias particulares. Em outras palavras, é preciso saber o que instancia ou realiza a virtude aqui e agora;
- 2) A escolha da ação e por ela mesma introduz o aspecto intencional (e não é a toa, portanto, que alguns comentadores – cf. Gauthier e Jolif, p. ex. – traduziram *proairesis* por ‘intenção’). É preciso não apenas que o agente seja capaz de identificar o que realiza a virtude aqui e agora nestas

circunstâncias particulares, mas é preciso também que *ele mesmo* tenha realizado o processo pelo qual obteve esse resultado – a deliberação – e que tome isso como causa da sua ação. Como afirma Zingano, “o agente deve *deliberar* sobre os meios para obter os fins *com vistas a esses mesmos fins* que figuravam como conteúdos do saber. Dito de outro modo, o agente não foge, mas permanece na batalha com vistas ao fim mesmo de salvar sua cidade, e não porque *e.g.* lhe foi oferecida uma quantia de dinheiro para ficar em seu posto”¹⁴¹. O reconhecimento do ato como virtuoso deve, nessa medida, ser a razão última da escolha do que eu faço;

- 3) A exigência do caráter virtuoso é a exigência dos sentimentos, na sua etapa final, bem educados. É preciso não apenas saber o que conta como virtude aqui e agora e tomar isso como motivo da minha ação, mas também que meus sentimentos sigam essa decisão, de maneira coerente e prazerosa. É apenas assim que haverá harmonia entre decisão racional e desejo, excluindo a possibilidade de conflito interno ao agente e inconstância. Com efeito, a virtude ainda não é a causa plena, completa ou total de uma ação que a tem como motivo, mas a tem como motivo passageiro porque causa da busca apenas *desta* ação. A escolha certamente revela melhor os caracteres do que as ações o fazem, como diz Aristóteles em III. 3, entretanto, ela não é, ainda, garantia de virtude.

Assim, agir pela virtude é agir cumprindo todas as condições apresentadas, não uma, nem duas, mas as três *conjuntamente e ao mesmo tempo*. Não se trata, portanto, de introduzir gradações entre elas – também não me atrai a interpretação “telescópica” conforme apresentada por Zingano –, mas de vê-las como se fossem três lados de um triângulo: a figura deixa de ser o que é se um dos lados for retirado ou se um lado a mais pretender ser acrescentado. Ter como causa a virtude significa ser virtuoso, dispondo dos sentimentos e da razão perfeitos.

¹⁴¹ Cf. *Op. Cit.*, p. 116.

4. Conhecimento político e educação

No contexto de *EN* II. 4, não fica claro a que tipo de conhecimento Aristóteles está fazendo referência ao negar que este tenha a mesma importância que as outras duas condições quando se trata de dizer de alguém que ele é virtuoso. De maneira ampla e, assim pretendi, neutra, apresentei-o como “saber o que deve ser feito” ou “aspecto cognitivo” da ação propriamente virtuosa. Entretanto, levando em conta o que é dito no livro VI, é possível ter maior clareza sobre o que esse saber envolve. Com efeito, do capítulos 7 e 8 depreendemos que o conhecimento envolvido na ação virtuosa propriamente dita é um conhecimento não apenas de universais, mas também e sobretudo de particulares (*EN* VI. 7.1141b15-16 e 8. 1142a12-13). Com efeito, Aristóteles já havia dito em *EN* II. 2 que o princípio de agir de acordo com a reta razão devia ser aceito, o qual seria investigado posteriormente (*EN* II. 2. 1103b33). Isto pode ser visto como uma referência direta e explícita ao exame da prudência que será levado a cabo no livro VI, pois ela é a razão que opera no interior da virtude moral (*EN* VI. 13. 1144b11-13).

A distinção feita por Aristóteles em *EN* VI. 7 e 8 entre *sophia* (sabedoria filosófica), prudência e a política lança luz sobre o tipo de conhecimento que as duas últimas envolvem e que está, portanto, em questão quando agimos virtuosamente. A primeira parte do presente capítulo apresentará o que está envolvido em cada uma dessas disposições, enfatizando a análise na apresentação e distinção feitas por Aristóteles entre prudência e política. Ambas são, com efeito, tipos de prudência, ainda que não se identifiquem. A compreensão que temos dessas disposições é dificultada pelo fato de Aristóteles sentir-se, como afirma Schofield, impulsionado em direções contrárias¹⁴². De um lado, ele quer garantir que elas estão conectadas com os particulares, os quais tornam-se conhecidos através do tempo e da experiência. De outro, ele está preocupado em caracterizá-las como *conhecimento*, o que significa que elas envolvem, também, universais¹⁴³. Ele mostrará que o conhecimento prudencial envolve igualmente o conhecimento de particulares e de universais. Sendo assim,

¹⁴² Cf. Schofield, M. “A ética política de Aristóteles”, p. 293.

¹⁴³ Conforme veremos, os universais que pertencem ao prudente não são necessariamente os mesmos possuídos pelo político e vice-versa.

ele poderá assegurar que a forma mais universal de *saber* prático, a *phronesis nomothetike*, é sim, ao contrário do que pensam alguns, uma forma de prudência.

Passarei, na segunda parte do presente capítulo, a uma análise do último capítulo da *EN*. Esse é o momento em que Aristóteles justifica que é tarefa do político cuidar da educação dos cidadãos, tarefa realizada através da criação e manutenção de leis. As leis devem visar à felicidade e ao desenvolvimento excelente dos cidadãos, o que envolve conhecer o bem humano e as virtudes que o realizam. Esse conhecimento foi fornecido pela *EN*, mas, para a criação de leis, é necessário também possuir um conhecimento da arte de legislar. Com efeito, como afirma Aristóteles, o propósito anunciado no início da *EN* ainda não chegou ao fim (*EN* X. 9. 1179a35). Outro *estudo* precisa, ainda, ser levado a cabo.

O estatuto do conhecimento exposto na *EN* é elucidado pelo modo como Aristóteles justifica que uma outra séria de estudos é ainda necessária. Com efeito, o anúncio de uma seqüência lança luz tanto sobre a natureza daquilo que já foi realizado quanto sobre a natureza do que deve ainda ser feito. Nesse caso, esclarece um pouco mais a natureza do conhecimento político. Ora, o que já foi dito – esclarecimento do bem supremo – e o que deve ser ainda dito – elucidação da arte de legislar – conferem um caráter novo ao que devemos compreender como conhecimento político. E confere, àquele que assim o concebeu, o caráter de inaugurador. O conhecimento político não pode ser obtido com os sofistas nem com os políticos da época. Cabe a Aristóteles, como um todo, a concepção e inauguração desse conhecimento, o qual constituirá a filosofia das coisas humanas.

4. 1. Sabedoria filosófica, prudência e política

Prudência e política lidam com as coisas humanas; tratam dos bens humanos e do modo como podemos alcançá-los, determinando como devem ser as nossas ações. A sabedoria filosófica é o conhecimento dos mais sublimes objetos. Entretanto, o homem não é a melhor coisa que existe. O saber que lhe concerne, o saber em determinar o que, como, com quem, por quanto tempo, etc. devemos agir, ou seja, o saber prático, parece não poder ser um saber de tipo filosófico. Ao menos, não um saber tal e qual o que se pensa que deve ser atribuído à *sophia* e

ao filósofo – um saber, como Aristóteles deixará claro adiante, teórico e, por isso mesmo, inútil (*EN* VI. 7. 1141b6-7).

O *saber* na sua forma mais perfeita deve ser sempre o mesmo; entretanto, o *saber prático* não é sempre o mesmo, pois não é o mesmo que é saudável e bom para todos os seres (para homens e peixes, p. ex.; cf. *EN* VI. 7. 1141a23). Tampouco – poderíamos acrescentar, lembrando do que já fora dito no livro I – o que é bom é necessariamente o mesmo para um mesmo ser em diferentes momentos ou para seres de uma mesma espécie em um mesmo momento. Por essa razão, diz Aristóteles, a política não pode ser sabedoria filosófica, pois ela (a política) é a disposição que considera o que é do interesse do homem (*EN* VI. 7. 1141a29), o que admite muita “diferença e variação” (*EN* I. 3. 1094b15). Se o saber filosófico fosse o saber político, haveria muitas sabedorias filosóficas e não uma, pois não há um conhecimento político que considere o bem, p. ex., de todas as espécies de animais, menos ainda, de *todos* os seres. Entretanto, como Aristóteles afirma na *Metafísica*, a *sophia* deve ser um saber universal (*Met.*, A. 2. 982a22). O que é do interesse do homem é diferente do que é do interesse dos outros animais e, assim, a sabedoria de um teria que ser diferente da sabedoria do outro.

Dizer que o saber filosófico é o saber prático implicaria dizer que aquele que conhece o bem para o homem tem uma filosofia e aquele que conhece o bem para o peixe tem outra, pois não há um único bem que abranja a todos, assim como não há uma medicina capaz de buscar a saúde de todas as coisas (mas a humana, que busca a saúde humana; a animal – veterinária – que busca a saúde animal, etc.). Em suma: o saber filosófico não é o saber prático em nenhuma das suas duas manifestações, quer enquanto prudência, quer enquanto política, seu objeto não podendo ser o que é o bem para o ser humano. A sabedoria filosófica é, como afirma Aristóteles, “conhecimento científico combinado com razão intuitiva das coisas que, por natureza, são as mais sublimes” (*EN* VI. 7. 1144b3-4).

De 1141b8 até o final do capítulo 8 do livro VI, Aristóteles esclarece o que é a prudência e a política e busca opô-las à sabedoria filosófica. Se, por um lado, a última deve necessariamente ser o conhecimento dos objetos mais altos e divinos, sendo inútil justamente por não visar aos bens humanos (*EN* VI. 7.

1141b7), por outro, a prudência é a disposição que busca esses bens, considerando as coisas sobre as quais é possível deliberar. A insistência, aqui, é no seu caráter prático, insistência que prevalecerá por todo o livro VI. Opondo o objeto da prudência ao objeto do conhecimento filosófico, Aristóteles afirma que o invariável e aquilo que não visa a um fim ou bem realizável por meio das nossas ações não podem ser objetos de deliberação: não se delibera sobre o objeto da sabedoria filosófica; este, nós *conhecemos*. Ora, deliberar bem é a principal característica do prudente: é ele que é capaz de alcançar, por meio da sua deliberação excelente, às melhores coisas realizáveis para o homem. É porque possuem objetos distintos que sabedoria filosófica e prudência não se identificam.

4. 1. 1. Conhecimento prático: universais e particulares

Sabedoria filosófica e prudência não se identificam também na medida em que a última não conhece apenas universais, como é o caso da sabedoria filosófica, mas também e antes de tudo particulares. Como toda disposição *racional*, a prudência deve relacionar-se com universais; se ela é *conhecimento*, esse conhecimento deve envolver, em algum sentido, universais. Conhecer universais está sempre de alguma maneira relacionado, em Aristóteles, a possuir e ser capaz de apresentar razões ou causas. No caso da ação, trata-se de ser capaz de dar razões para o que se faz ou se deixa de fazer. Todo ser humano adulto, quando faz algo, deve ser capaz de responder à questão ‘por que você fez isso?’, ou seja, ser capaz de justificar seus atos. O prudente é aquele que, fazendo o que é certo – ou o que é o melhor a ser feito dadas as circunstâncias nas quais ele se encontra –, dispõe das *razões corretas* para fazer isso, respondendo (porque é humano) da melhor maneira (porque é prudente) por aquilo que faz.

Possuir e ser capaz de oferecer as razões corretas para agir bem, portanto, é característico de alguém prudente. Uma pessoa que (ainda) não aperfeiçoou completamente a capacidade racional prática não possui plena ou completamente essas razões. Ela pode, no entanto, se seu caráter é em boa medida educado, compreender parcialmente quando um prudente justifica aquilo que ele faz ou dá conselhos sobre o que se deve fazer. Sua compreensão mostra-se na medida em que ela segue esses conselhos.

Se o prudente age bem, é porque a sua disposição é *prática*, é uma *disposição para agir*. Ora, a ação nunca se dá levando em conta apenas universais, quaisquer que eles sejam, mas considerando os particulares, pois ela ocorre no singular, *aqui e agora*. É por isso que o prudente precisa também conhecer os particulares; sem isso, ele não seria capaz de determinar o que, nas situações concretas, deve ser feito. Com efeito, mesmo sem ser prudente, aquele que foi bem educado e conhece os particulares é capaz de agir bem e mesmo mais capaz de agir bem do que aquele que “conhece” apenas os universais que aí estão envolvidos.

O exemplo dado por Aristóteles para ilustrar a necessidade de conhecer os particulares para agir bem é médico: “se um homem soubesse que carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas não soubesse quais tipos de carnes são leves, ele não produziria saúde, mas o homem que sabe que a galinha é saudável é mais capaz de produzir saúde” (*EN VI. 7. 1141b18-21*). O exemplo nitidamente apresenta um caso em que não é necessário conhecer *a causa* ou a *boa razão* pela qual algo tem uma certa qualidade para que ela seja produzida: se eu sei que comer galinha é saudável, sou capaz de produzir saúde ainda que eu não saiba que ela é saudável *porque é leve*.

Aristóteles oferece um exemplo similar na *Metafísica*: posso curar Cálias, Sócrates e muitos outros que têm a doença ‘x’ com o remédio ‘y’ sem saber *porque* esse remédio os cura, se eu tiver a experiência relacionada a isso (*Met.*, A. 1. 981a13-24). Por outro lado, posso “possuir a teoria”, sem “ter a prática”. Nesse caso, posso *saber* todos os princípios ativos do remédio ‘y’ a ser dado a todas as pessoas com a doença ‘x’ sem que, no entanto, eu seja capaz de identificar, *nas situações concretas*, as pessoas que têm a doença ‘x’, quanto devo administrar do remédio ‘y’, por quanto tempo, ou qualquer outro aspecto das circunstâncias que seja relevante. Posso *saber* as causas pelas quais certo tipo de coisa é, no caso, saudável, mas não saber reconhecê-lo em suas ocorrências particulares. Sendo assim, não serei capaz de produzir saúde.

Uma dissociação é possível entre os particulares – *estas coisas saudáveis* – e os universais – ser saudável *por tais e tais razões* – no caso das artes. Ora o produto das artes é assim concebido porque é distinto e separado das atividades que o produzem. *De fato* produz saúde em alguém se der o remédio que

proporciona isso, mesmo sem ter a mínima idéia de qual é a característica ou princípio ativo do remédio. Entretanto, conhecer o universal sem conhecer os particulares e vice-versa *não* configura a posse de uma arte. Não ajo de *modo* médico quando administro um remédio sem saber as causas pelas quais ele cura ou restabelece a saúde de alguém. Tampouco posso agir desse modo se sei apenas as causas da cura através do remédio 'y', sem saber reconhecer quando, como, por quanto tempo, etc., devo aplicá-lo nessa situação particular. Todavia, tanto eu quanto o médico, ao administrar o remédio adequado, restabelecemos a saúde do paciente: alcançamos, de fato, *o mesmo* fim. Duas afirmações, assim, podem ser feitas em relação à técnica:

1) aquele que não conhece as causas, mas tem experiência, alcança *o mesmo* fim visado por aquele, tendo experiência, também as conhece;

2)aquele que assim age, embora alcance efetivamente esse fim, não o faz segundo a arte que lhe corresponde, ou seja, de *modo* artístico.

As afirmações acima podem ser feitas em relação ao domínio prático? Os exemplos da galinha e o do remédio sugerem 1). Nesse caso, seria possível agir bem, alcançando bons resultados, sem no entanto conhecer as causas disso. No terreno da ação, isso significa não ser capaz de oferecer as razões corretas pelas quais se age como se age (porque, simplesmente, não se possui tais razões). Ora, de acordo com II. 4, aquele que age bem sem no entanto possuir (ainda) as razões corretas para isso – condição mais ampla expressa nas três condições do ato propriamente virtuoso –, age *conforme* a virtude e não *por causa* dela. Aristóteles sugere, assim, ser possível a boa ação a despeito das causas que a engendram: trata-se daquela ação que não cumpre um dos requisitos da ação propriamente virtuosa, possuindo características externas conformes à virtude, sendo porém executada por outras causas.

A sugestão acima, entretanto, é embaçada quando se pensa que a distinção operada em II. 4 visa justamente distinguir entre os atos que são plena e propriamente virtuosos e os atos que apenas têm a característica externa da virtude. É possível agir bem sem ser prudente ou virtuoso propriamente dito. Com efeito, é por meio deste tipo de ato que uma disposição virtuosa pode originar-se em nós. É possível, ainda, adquirir uma disposição para agir bem sem ser

prudente, ou seja, sem ser praticamente perfeito: isto ocorre adquirindo experiência – é nisto que consiste *conhecer* os particulares. Trata-se de observar que, se você não apreende plena ou completamente as razões corretas pelas quais você age bem, você não é prudente, mas não é por isso que você não é nem um pouco virtuoso ou que a sua ação não é nem um pouco boa. Ela é boa, porém não tão boa quanto é possível para um ser humano. Como afirma Aristóteles em VI. 11, a experiência dá às pessoas um olho através do qual elas enxergam corretamente (EN VI. 11. 1143b14-15). A ação do homem experiente e a do homem prudente provavelmente serão a mesma e, nesse sentido, serão boas; entretanto, certamente, como Aristóteles pretende mostrar em VI. 13, a ação do prudente é melhor porque feita do *modo* correto, ou seja, porque feita com e pelas razões corretas.

O embaraço da sugestão de 1) se desfaz ao lembrar que o fim ou “produto” da atividade virtuosa não é distinto nem separado dessa atividade, mas é essa atividade. Ainda que, aparentemente, alcançando um certo “resultado” – visto apresentar as mesmas características *externas* de um ato realizado pela virtude –, o ato apenas conforme a virtude *não é o mesmo* que o realizado pela virtude. A atividade virtuosa caracteriza-se pelo modo como é feita. Por isso, devemos antes dizer que atividades *semelhantes*, porém não idênticas às virtuosas são produzidas quando são realizadas por outras causas que não a virtude. Nesse sentido, 2) é parcialmente satisfeita: há certamente *modos* distintos de realizar as boas ações quando se age pelas causas corretas ou por outras causas. Entretanto, isso se dá porque podemos dizer que as ações realizadas não são as mesmas. Apenas quando cumpridas todas as condições expostas em II. 4, agimos de *modo* virtuoso, ou seja, agimos plenamente bem.

A referência aos universais em VI. 7 e a afirmação de que aquele que conhece os particulares (mesmo sem conhecer os universais) é mais capaz de agir do que aquele que conhece apenas os universais podem nos levar a identificar esses universais com a condição do conhecimento, conforme foi exposto em II. 4. Entretanto, ainda que ele deva conhecer os universais envolvidos na ação, o prudente deve, como diz Aristóteles, também e principalmente, conhecer os particulares. Em outras palavras, o conhecimento tal como foi exigido em II. 4 pode agora ser formulado em termos de: a) experiência para ser capaz de

reconhecer ou identificar o que é o melhor a ser feito *nestas circunstâncias* – o que permitirá o exercício excelente de todas as suas capacidades eminentemente práticas, como a inteligência, o bom senso e a deliberação, examinadas em *EN VI. 9-11*, e b) capacidade de compreender e unificar essa experiência em termos de regras morais específicas e de uma concepção mais geral de vida boa. O conhecimento que se deve ter *ao* agir bem e *para* agir bem é o conhecimento dos universais e dos particulares; em suma, é o conhecimento prudencial compreendido de maneira geral.

A ênfase, no entanto, ao longo do livro VI, é na caracterização da prudência como um conhecimento dos particulares, assim como, em II. 4, a ênfase foi o aspecto prático envolvido na virtude moral. Estar com os particulares familiarizados, do ponto de vista da ação, é o que há de mais importante, sendo, nesse sentido, tal conhecimento anterior ao conhecimento dos universais. As regras de produção (técnicas) ou de ação (morais) são necessariamente extraídas da experiência se elas configuram, de fato, o conhecimento universal que o artista e o prudente têm daquilo que fazem. O conhecimento do universal deve ser um conhecimento com base nessa experiência, com fundamento nela sem ser, jamais, um saber informativo, independente e sem engajamento. Mesmo nas artes deve-se dizer que há uma espécie de ascensão às causas tendo como base a experiência: primeiro, é preciso aprender a realizar os movimentos que resultam na produção de algo para depois ser capaz de, por ter adquirido ele mesmo os universais em questão, vir a ser mestre nessa arte, sendo capaz de ensiná-la¹⁴⁴. O mestre, em qualquer área que envolva matéria, não é o jovem, mas o velho, o experiente.

É assim que, p. ex., um bom médico busca a cura de acordo com regras que a experiência forneceu a ele e, baseado nesta, busca a causa da sua verdade/bondade. Ora, é o caso do exemplo da galinha: a experiência confirma a verdade de que carne de galinha é saudável. A maioria das pessoas pode valer-se disso para justificar o fato de consumir carne de galinha, mas não saberia

¹⁴⁴ Cf. *Metafísica*, A. 1. 981a21-b9. A mesma dependência da experiência é afirmada por Aristóteles em relação à filosofia: há matemáticos jovens, mas não prudentes *nem* filósofos. A razão é que a sabedoria dos últimos tem origem na experiência, sendo como que um coroamento desta, não devendo ser concebida em termos meramente de abstração, o que ocorre com os objetos matemáticos. Os princípios da filosofia e da prudência são obtidos com e através da experiência (cf. *EN VI. 8. 1142a15-19*).

justificar por que isso é assim. O médico, por sua vez, avança na busca da causa: é quando ele investiga a natureza da carne da galinha e conclui que ela é uma carne leve; é *por isso*, com efeito, que ela faz bem para nós, sendo de fácil digestão¹⁴⁵. É bem possível que os universais sejam *em certo sentido* possuídos por alguém que é sobre eles informado: “carnes leves são saudáveis e de fácil digestão”. Isso, no entanto, não configura *conhecimento médico*, mas mera informação de cunho médico¹⁴⁶. É apenas enquanto tal que o conhecimento de um universal médico é possuído por uma pessoa que não tem a experiência em questão. Por isso ele é apenas *em certo sentido* possuído por essa pessoa, a saber, porque não é plena ou completamente *conhecido* por ela, na medida em que não tem base na sua experiência. É importante observar que esse “conhecimento” informativo dos universais será inútil, como Aristóteles observa na introdução ao exemplo da galinha e assinalei anteriormente: aquele que sabe, mas não tem experiência, não será capaz de produzir saúde (*EN VI. 7. 1141b17-18*).

Semelhantemente acontecerá no caso da ação: é apenas quando o agente apreender os universais engendrados pela sua própria experiência que ele poderá ser considerado prudente. Ele pode possuí-los informativamente, como no caso médico; isso, no entanto, não será conhecimento prudencial, mas, mais uma vez, mera informação. Do mesmo modo, tal informação será inútil para aquele que quer agir bem: sabemos que é bom ajudar os amigos e que honrar nossos pais é nosso dever, mas é inútil saber isso sem saber *como* ajudar os amigos em situações concretas e *como* honrar pai e mãe nos mais variados momentos da nossa e das suas vidas. *Saber* realmente, porque *praticamente*, que se deve ajudar os amigos e honrar os pais, com efeito, só é possível para aqueles que aprenderam a fazer isso, que obtiveram tal regra através da experiência.

O paralelo entre a medicina e a prudência, se a última for compreendida como prudência privada, particular ou individual, como veremos Aristóteles distinguir em *EN VI. 8*, revela-se não tão simétrico. Reservei, com efeito, o termo ‘prudência’

¹⁴⁵ *Não pretendi* aqui oferecer uma explicação científica ou médica a respeito de por que a carne de galinha é saudável. Tampouco pretendi afirmar que este foi o raciocínio feito pelos médicos na época. Pretendi, apenas, ter indicado *a direção* em que o movimento de busca pelas causas deve ocorrer mesmo nos casos técnicos: trata-se de partir do que a experiência me oferece, usando-a como base para a investigação das causas.

¹⁴⁶ É essa maneira “informativa” ou, porque não, “teórica” de possuir um conhecimento universal *prático* que permite explicar a ação incontinente.

para a disposição concebida nesses termos. Continuarei tratando-o do mesmo modo. Entretanto, se tivermos em mente que Aristóteles apresentará um tipo arquitetônico de prudência, a política ou prudência legislativa, a qual requer um conhecimento universal como o fornecido pela investigação filosófica da *EN*, então o paralelo pode ser ao menos em grande medida restituído.

O conhecimento de que a galinha é saudável é a regra específica obtida pela experiência do médico, a partir da qual ele poderá apreender um *outro* universal, a causa pela qual isso é assim. Nos casos de ação, o conhecimento de que ajudar os amigos é bom é a regra específica e o universal que afirmei ser possuído pelo prudente, dizendo, assim parece, que esse é o tipo de causa ou justificativa que ele pode alegar para fundamentar a escolha das suas ações e aconselhar os outros. A regra moral específica e a sua justificção parecem fundir. E é assim mesmo. Para além das regras morais específicas, que são o ponto máximo ao qual pode ascender a razão prática na consideração de situações igualmente práticas, não há nada que possa justificar as suas ações. Como afirmei e insistirei ainda muitas vezes aqui, é a experiência e a experiência *refletida*, certamente, que é origem e justificativa última das ações do prudente.

A comparação e a distinção entre prudência e política ocorrem na seqüência da afirmação de que é necessário não apenas conhecer os universais, mas também os particulares e do exemplo da carne de galinha. Atentando para essa comparação e distinção é possível compreender porque Aristóteles apresenta tal exemplo, o que lança luz sobre o universal ao qual ele pode estar fazendo referência. Do ponto de vista prático, do agente, nenhuma outra razão se não uma razão prudencial pode ser apresentada para justificar uma ação ou um tipo de ação: em situações de ação, a pergunta “por que você fez isso?” recebe, em último caso, o apontamento de um valor real que pretende justificar-se nessa resposta. Em outras palavras: à resposta “porque eu queria ajudar Fulano, que é meu amigo” não se deve perguntar, mais uma vez, “mas por que você queria ajudar o seu amigo?”, ainda que talvez se possa questionar os meios que foram adotados para alcançar esse fim. Em um contexto de ação, nenhuma pessoa, nem mesmo uma pessoa prudente, poderia oferecer respostas a essa pergunta, pois ela não existe. Ajudar os amigos, honrar os pais, ser veraz, buscar a saúde: esses são bens em si e para justificá-los causa nenhuma pode ser apresentada.

Entretanto, Aristóteles não está apresentando na *EN* uma espécie de justificação da vida virtuosa? Não é falso dizer que sim: Aristóteles está justificando na *EN* a bondade da vida virtuosa. No entanto, essa justificação não se dá do mesmo modo e no mesmo sentido do da justificação prudencial das boas ações. Trata-se, como ele diz no final da *EN*, de fazer uma filosofia das coisas humanas, ou seja, ascender aos universais mais fundamentais que estão por trás da boa ação daquele que seria, em todo e qualquer caso, prudente. Do mesmo modo, tampouco é o caso de pensar que essa filosofia serve como modelo da explicação que alguém prudente daria em situações de ação. Ao pedir que ele justifique aquilo que fez, ele *não precisa e não deve* apresentar uma teoria ética ou política como resposta. Não há justificação teórica para o fato, p. ex., de que é bom ajudar os amigos; não há, com efeito, justificação para as regras morais específicas que apreendemos ao longo da nossa experiência. A primeira parte da filosofia das coisas humanas servirá como justificativa em um outro contexto, o dos atos gerais. É um tipo de vida, a vida virtuosa, a que deve ser buscada, em toda e qualquer situação. É em favor desse tipo de vida, a qual dispõe de alguns traços necessários, que Aristóteles irá argumentar na *EN*.

Aristóteles afirma que, embora o conhecimento dos particulares tenha precedência sobre o conhecimento dos universais, aqui também – no domínio prático – há uma espécie mestra ou arquetônica de prudência, de sabedoria prática, a saber, a política (*EN* VI. 7. 1141b21-23). Trata-se da prudência legislativa, ou seja, a capacidade que, a despeito da consideração da maioria, mais merece ser chamada de política. É essa a prudência que precisa conhecer os universais para se dizer legitimamente política. A prudência legislativa lida com universais, faz leis, regulamenta – melhor, *deve* regulamentar, é a favor disso que Aristóteles está argumentando na *EN* – as ações dos cidadãos. Ela busca fazer com que os cidadãos sejam virtuosos, constituindo, assim, a felicidade do coletivo. Ela precisa *saber* o que é a virtude que ela, através das suas ações, exigirá dos cidadãos; em outras palavras, ela precisa saber quais são as disposições de caráter que as pessoas precisam desenvolver para que sejam felizes. Assim, ela precisa *saber o que está fazendo* e, mais do que isso, *fazê-lo por causa desse conhecimento*.

O conhecimento que o político deve ter ao fazer as suas leis, ao governar a cidade, consiste em um conhecimento prático *do mesmo tipo* daquele possuído pelo prudente¹⁴⁷. O político deve ter adquirido pela experiência certos valores morais e agir por causa desses valores. São eles que fornecem o fim para ele, a virtude, aquilo que realmente conta como felicidade. Entretanto, cuidar de si não é o mesmo que cuidar do Estado e, menos ainda, cuidar de e *educar* os outros seres humanos. Para ser político, assim como para ser médico – e é nesse ponto que o exemplo de Aristóteles pretende ser ilustrativo – é preciso possuir experiência, recolher dela as suas regras de ação e, através de um estudo que se fundamenta no fim das contas nessa sua mesma experiência, apreender os universais – *conhecimentos* – que estão aqui envolvidos. Dirigir ações, tornar bom o caráter de um outro não é uma tarefa a ser realizada por qualquer um, como Aristóteles afirma no final da *EN*; é tarefa própria *daquele que sabe* (*EN* X. 9. 1180b25-27). *Enquanto político*, ele vai buscar e preservar o bem da cidade *por causa* desse conhecimento que ele possui sobre o que é esse bem e sobre como agir para alcançá-lo – conhecimento este que coaduna a sua boa experiência com a sua razão como um todo. Do mesmo modo, o médico, *enquanto médico*, vai buscar o bem do corpo, que ele conhece e sabe como trazer à tona, *por causa* do conhecimento médico que ele possui.

4. 1. 2. Política e sabedoria filosófica: saberes arquitetônicos

No final de VI. 7, Aristóteles introduz a idéia de que há uma espécie de prudência que é mestra, *architektonikē*. Isso coloca o saber político acima dos demais, conforme já foi apresentado em *EN* I. 2¹⁴⁸. A política é o saber mestre ou

¹⁴⁷ Como veremos logo a seguir, prudência e política são a mesma disposição, ainda que não sejam a mesma coisa.

¹⁴⁸ Cf. *EN*. VI. 7. 1144b22 e 8. 1144b23-24. Pierre Rodrigo pensa, ao contrário, que não é o caso de Aristóteles estar aqui retomando o sentido de *architektonikē* apresentado em I. 1. Para ele, esse momento da *EN* apresenta apenas parte de “uma argumentação dialética crítica dirigida contra Platão” (cf. Rodrigo, P. *Aristote et le savoir politique. La question de l'architecture (Éthique à Nicomaque, I, 1)*, p. 15). Se é bem verdade, entretanto e como Rodrigo bem reconhece (cf. *Op. Cit.*, p. 22-23), que Aristóteles está respondendo a Sócrates e Platão ao negar que o conhecimento necessário para bem governar seja um conhecimento filosófico de tipo *teórico*, não é verdade, por outro lado, que ele negue que *qualquer* conhecimento (filosófico) é necessário ao nomóteta. Tampouco é necessário negar que seja esse o conhecimento que caracteriza o nomóteta como possuidor de um saber arquitetônico. A política pode ser um saber mestre, dominante e organizador, sem que seja constituída por um saber de tipo teórico tal e qual o pretendido por Sócrates e Platão. Portanto, no que concerne à questão sobre o caráter

arquitetônico pois ela ordena quais ciências devem ser estudadas, por quem e até que ponto no interior da *polis*. Ela está autorizada a fazer isso porque se baseia em um conhecimento do fim para o ser humano¹⁴⁹. No entanto, na *Metafísica*, Aristóteles parece conceder o lugar privilegiado de ciência arquitetônica à *sophia* – sabedoria filosófica –, e, surpreendentemente, pela mesma razão: é ela que sabe “em vista de que fim cada coisa deve ser feita” (*Met.*, A. 2. 982b5-6). Como afirma Santo Tomás, “aquela ciência que considera a causa final ou aquilo em vista do que cada coisa particular é feita relaciona-se com as demais ciências assim como uma ciência chefe ou mestra se relaciona com uma subordinada ou auxiliar”¹⁵⁰.

A aparente disputa por um lugar privilegiado entre a política e a sabedoria filosófica não soa como uma novidade; como vimos no capítulo 1, Aristóteles já tratou dela na *Política*. E, também no caso que está sendo considerado, ela não se sustenta. Com efeito, as supremacias correspondentes a cada um desses saberes não ocorrem sob o mesmo aspecto. No caso da política, trata-se de uma superioridade concernente às capacidades e assuntos práticos. Ora, o que está em questão e permite essa superioridade é o conhecimento de um bem específico dentre os bens próprios a cada espécie de ser, a saber, o conhecimento do bem *humano*. Já no caso da sabedoria filosófica, é preciso ter em mente uma pretensão mais geral: o filósofo é aquele que sabe qual é o fim do movimento *de todas as coisas*. Se ele conhece as primeiras causas e princípios de tudo o que há, então ele deve conhecer, dentre as quatro causas, também a causa final de todo movimento. Trata-se, com efeito, do primeiro motor imóvel. A política considera, assim, o fim último da ação humana enquanto tal; a filosofia primeira considera a ação humana não enquanto tal, mas simplesmente enquanto movimento de um ser natural. O fato de ser teórica e não prática certamente coloca a filosofia em um lugar privilegiado, *enquanto conhecimento*, em relação à política,

arquitetônico da política, é necessário defender que Aristóteles nega Platão no conteúdo, porém não na forma, e isso sob dois aspectos: 1) *politike* é o gênero ao qual pertencem os estudos do caráter (os estudos *peri ton ethikon*, cf. *Política* III. 12. 1282b20) assim como as lições presentes na *Política*; 2) a política é o conhecimento arquitetônico – mestre – no que diz respeito aos assuntos práticos e deve, no mais alto grau que lhe é possível, envolver o conhecimento de universais.

¹⁴⁹ Como insisto sempre, deve-se ter em mente, aqui, não um juízo de fato, mas uma proposição normativa: não é o caso que a prática política atual realize a sua atividade baseada em um conhecimento do bem para o ser humano, mas que ela *deva* nele basear-se.

¹⁵⁰ Cf. Santo Tomás, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Livro I, lição 2, par. 50.

como visto em *EN* VI. 7; entretanto, a principal razão da sua superioridade e maestria depende da sua generalidade e universalidade: ela considera o fim para o qual todas as coisas tendem, ou seja, ela considera o princípio primeiro de todo movimento, a causa final de todas as coisas¹⁵¹.

4. 1. 3. Prudência política: o saber arquitetônico das coisas humanas

No início de *EN* VI. 8, a prudência mestra anunciada no final de VI. 7 será identificada à sabedoria legislativa, aquela que é a *phronesis architektonike* e *nomothetike*. Essa idéia é explicada por Santo Tomás através de uma analogia com a relação que a justiça tem com a virtude moral. Para ele, a política está para a prudência assim como a justiça está para a virtude perfeita (*teleia arete*)¹⁵². Com efeito, uma fórmula semelhante a usada no livro VI foi usada no livro V para referir-se à relação entre justiça e virtude perfeita: “elas são a mesma, mas a sua essência não é a mesma” (*EN* V. 1. 1130a12). Em VI. 8, Aristóteles afirma que política e prudência são a mesma disposição. Pelo que Aristóteles afirma no final de V. 1, quando ele pretende dizer em que sentido justiça e virtude são distintas, fica claro que a identificação afirmada entre elas pretende ser, também, uma identificação no que concerne à disposição da alma.

A justiça em sua forma mais geral, a saber, como legalidade, é virtude perfeita, porém não em sentido estrito (ou absolutamente falando). É correto dizer que todos os atos legais são justos – i.e., são *virtuosos* –, pois são atos prescritos pela arte legislativa (*EN* V. 1. 1129b13), os quais são considerados igualmente justos – i.e., igualmente *virtuosos*. Esse tipo de justiça é virtude perfeita, “ainda que não absolutamente, mas em relação ao outro” (*EN* V. 1. 1129b26-27). “O outro”, aqui, deve ser entendido como os demais cidadãos (e não, por exemplo, mulher e

¹⁵¹ Vale assinalar, também, que a razão da superioridade da sabedoria filosófica sobre a política explica *ao mesmo tempo* por que ela é inútil, a sua posse não contribuindo em nada para que um homem saiba o que é bom para si – o que concerne à prudência que é individual ou prudência propriamente dita – nem o que é bom para os homens em geral – o que concerne ao tipo de prudência que é coletiva ou prudência política.

¹⁵² Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro VI, Lição 7, par. 1196. A expressão *teleia arete*, que aparece nesse contexto, pode ser compreendida como a virtude moral completa, ou seja, com todas as suas partes – o que está mais de acordo com a redação da *EE*, sendo o livro V um livro comum –, ou como a virtude moral perfeita, ou seja, tornada virtude moral propriamente dita através da prudência – o que está mais de acordo com a redação da *EN*. Para os meus propósitos, as duas interpretações sugeridas pelas diferentes traduções de *teleia arete* são possíveis e compatíveis, como fica claro na seqüência.

filhos)¹⁵³. Agir de acordo com a lei é, assim, a atualização ou *mise en œuvre* da virtude nas nossas relações de cidadania¹⁵⁴. Com efeito, a esfera própria de realização das virtudes morais é pública ou política. Como afirma Aristóteles no final da *EN*: “as ações justas e corajosas, e os outros atos virtuosos, realizamos em relação aos outros, observando o que nos é devido em relação aos contratos e serviços, assim como ocorre em todas as nossas ações e paixões” (*EN* X. 8. 1178a9-13).

De um modo geral, todos os atos virtuosos estão de acordo com a lei. Nessa medida, são justos. Age virtuosamente aquele que age, nesse sentido, com justiça. Como afirma Aristóteles:

Ela [a justiça geral ou legal] é virtude perfeita no mais alto grau porque ela é a atualização da virtude perfeita. Ela é perfeita porque aquele que a possui pode exercê-la não apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros. Pois muitos homens podem exercer a virtude em relação ao seus próprios afazeres, mas não em relação ao outro. É por isso que o dito de Bias é considerado verdadeiro, a saber, que “o mando revela o homem”, pois aquele que governa está necessariamente em relação com outros homens, sendo um membro da comunidade. (*EN* V. 1. 1129b30-1130a3).

Uma das idéias que estão aqui envolvidas é que adquire uma capacidade de cuidar de si aquele que adquire a capacidade de cuidar do outro. A referência ao mando e ao governante parecem revelar isso: os atos justos legais são exercidos sobretudo quando legisla-se. É nesses casos que vemos se a pessoa que legisla faz isso despoticamente, no seu próprio interesse ou prudentemente, isto é, em vista do bem de todos. Nesse sentido, aquele que legisla em vista do bem de todos legisla também no seu próprio interesse. Assim, adquirindo a capacidade de legislar justamente, uma pessoa adquire, ao mesmo tempo, uma capacidade de cuidar de si, pois ele faz parte daqueles em prol dos quais ele governa.

Por outro lado, aquele que sabe exercer a virtude em relação ao seus próprios afazeres, não por isso é capaz de exercê-la em relação ao outro. Enquanto capacidade de buscar o que é bom e evitar o que é mau para si, a prudência

¹⁵³ Como afirma Bodéüs, *L'Éthique à Nicomaque*, ad 1129b32, nota 1.

¹⁵⁴ Cf. *EN* V. 1. 1129b31. A expressão em francês foi usada por Bodéüs para traduzir *chresis*.

particular ou individual será uma disposição para cuidar dos seus próprios afazeres. Adquiri-la não implicará, no entanto, saber legislar, ainda que implique, é evidente, seguir as leis¹⁵⁵. É possível compreender, assim, que Aristóteles está, aqui em *EN V. 1*, apontando para uma distinção que só será feita nos capítulos 7 e 8 do livro VI, a saber, a distinção entre prudência privada ou individual e prudência política.

Todavia, embora esse apontamento possa ser inferido do texto, não se deve pensar que é essa a distinção que Aristóteles tem em mente um pouco mais adiante ao afirmar que justiça legal e virtude perfeita são a mesma disposição (*EN V. 1. 1130a12-13*). Creio que a virtude perfeita que não pode ser confundida com a justiça legal deve ser compreendida em termos de *virtude humana*, ou seja, de uma vida que pode, como um todo, ser considerada plena e perfeita, ou seja, feliz. É, com efeito, por referência a essa perfeição que Aristóteles justifica, em *EN VI. 12. 1144a1-6*, a necessidade da aquisição de prudência e sabedoria filosófica. A boa disposição da alma – ou seja, virtude perfeita – em relação ao outro é justiça legal; a boa disposição da alma absolutamente falando, i.e., enquanto perfeição humana, é virtude perfeita.

4. 1. 3. 1. Prudência e política: gênero e espécie

Relação semelhante a essa entre justiça legal e virtude perfeita ocorre entre a política e a prudência. A capacidade humana de lidar com assuntos práticos, sempre em vista do que é bom e não é objeto de nenhuma arte, é, em todo o caso, uma questão de prudência (assim como agir bem, em todo o caso, é sempre uma questão de virtude). Trata-se, em todo o caso, da capacidade prática ou deliberativa de buscar o bem humano. Do ponto de vista da disposição, ter a disposição política nada mais é do que ter prudência. Do mesmo modo, como vimos, possuir justiça legal nada mais é que possuir virtude, ainda que

¹⁵⁵ Algo semelhante ocorre no caso das pessoas que não têm conhecimento médico, mas são capazes de cuidar da sua saúde em função da adoção de uma ou outra regra obtida da experiência. Essas pessoas, não são, no entanto, capazes de cuidar da saúde dos outros, a não ser acidentalmente (*EN X. 9. 1180b17-21*). Do mesmo modo, a prudência particular ou individual poderá ser suficiente para um agente cuidar da sua própria vida; entretanto, será insuficiente para educar e conduzir a cidade como um todo à *eudaimonia*, tornando felizes os cidadãos. Voltarei a esse ponto adiante.

qualificadamente, ou seja, em relação ao outro. Assim, justiça legal e virtude não se confundem.

No mesmo sentido, também política e prudência não se confundem. A diferença entre os seus seres é semelhante a que vimos existir entre justiça e virtude: a política é prudência nos assuntos políticos, mas não é prudência absolutamente falando, a qual poderíamos caracterizar como uma disposição para agir bem levando em conta todas as relações nas quais um homem pode engajar-se. Há, ainda, como Aristóteles reconhece, um tipo de prudência próprio do indivíduo que busca realizar sua felicidade em uma esfera mais privada (*EN* VI. 8. 1141b30). É nesse sentido que devemos entender a afirmação de Santo Tomás segundo a qual prudência e política diferem especificamente: a política visa ao bem *dos homens*, pois visa ao bem da *polis* ou, como diz Santo Tomás, da comunidade cívica; a prudência particular visa ao bem do próprio indivíduo que a possui¹⁵⁶. De qualquer forma, o gênero ao qual essa prudência individual e a política pertencem – assim como a economia ou capacidade de administração doméstica – é o gênero da prudência.

Em consonância com a identificação entre as disposições está a tese sugerida em I. 2 segundo a qual o bem do indivíduo e o bem da *polis* são *o mesmo*: trata-se, em todo o caso, de buscar a felicidade. Com efeito, é apenas em VI. 8 que se torna claro por que, ao apresentar as capacidades mediante as quais atingimos a verdade, em VI. 3, Aristóteles nem mesmo mencionou a política: ora, ela nada mais é do que prudência. É preciso aperfeiçoar o intelecto prático, ou seja, tornar-se prudente, ainda que prudente nos assuntos públicos, para tornar-se capaz de exercer a função de governante¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cf. Santo Tomás, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, livro VI, lição 7, par. 1196. E, completando a trilogia, a espécie intermediária de prudência é a economia ou administração doméstica, a qual visa ao bem da família.

¹⁵⁷ A virtude própria do governante é a *phronesis*, como Aristóteles afirma algumas vezes na *Política* (cf, por exemplo, *Pol.* III. 4. 1277a15: "(...) o bom governante é um homem bom e prudente" e 1277b26: "A prudência é a única excelência peculiar ao governante"). Dizer que para ser um bom governante é necessário ser prudente e que esta é a sua virtude peculiar não quer dizer que o político deve ser prudente no sentido individual. Trata-se, com efeito, de uma espécie de prudência, a política, a qual pertence a um gênero maior, a prudência.

4. 1. 3. 2. Política legislativa e política “*stricto sensu*”

Quando exercida nos assuntos públicos ou “em relação à cidade”, como afirma Aristóteles, a *phronesis* assume duas formas. Aquela que é *architektonike* ou dominante é *nomothetike* ou legislativa, ou seja, é a sabedoria (prática) ou prudência arquetônica, i.e., que comanda. Trata-se de legislar ou dizer, sob a forma de leis, o que deve e o que não deve ser feito. O legislador está ocupado em criar e fazer valer as leis em sua cidade: ele é o “arquiteto” que ordena e controla o trabalho dos seus subalternos¹⁵⁸. Ora, é a prudência que é *epitaktike*, comandando, dizendo o que deve e o que não deve ser feito; em outras palavras, é a prudência que tem a qualidade de ser normativa (EN VI. 10. 1143a8). É o legislador, portanto, usando a sua prudência, que se ocupa de dar ordens gerais, através das leis¹⁵⁹, às ações dos cidadãos, incitando, assim, a aquisição de certos hábitos, desencorajando a aquisição de outros.

É por isso que, embora sejam *considerados* políticos apenas aqueles cuja função é a elaboração de decretos, porque são explicitamente práticos¹⁶⁰, também aquele que governa e se relaciona com as leis deve ser considerado político: essa também é, como parece ser admitido por todos no caso da elaboração de decretos, uma tarefa da prudência¹⁶¹. Em primeiro lugar, contra a concepção de política

¹⁵⁸ Essa é a imagem fornecida por Santo Tomás: “Assim, os governantes, quando impõem uma lei, se relacionam com as questões da cidade como arquitetos que olham as coisas que são construídas” (cf. *Op. Cit.*, Livro VI, lição 7, par. 1197).

¹⁵⁹ As leis que cabe ao governante estabelecer e exigir a conformidade das ações dos cidadãos são as que Aristóteles chama de “leis escritas”. Há também as leis não escritas, certas regras morais que expressam os “bons costumes” de uma comunidade (p. ex., que devemos honrar nossos pais), que não recebem o estatuto de lei no sentido positivo ou legal, mas que nem por isso carecem de força normativa: ainda que não sejam regras legais, são regras morais, ou seja, são *justas* (cf. EN X. 9. 1180a35; cf. *Retórica a Alexandre*, 1. 1421b36-1422a4: “Aquilo que é justo são os costumes não escritos de todos ou da maioria dos homens que estabelece uma distinção entre o que é nobre e o que é vil. Podemos tomar como exemplo honrar aos pais, fazer bem aos amigos e retribuir um bem recebido ao seu benfeitor. Esses deveres e similares a esses não são compartilhados pela espécie humana através de leis escritas, mas são observados pelo costume não escrito e pela prática universal. (...) Lei é um acordo comum feito pela comunidade, que ordena de modo escrito como os cidadãos devem agir sob quaisquer circunstâncias”).

¹⁶⁰ Cf. EN VI. 8. 1142a27-28: “É por isso que apenas esses são considerados como ‘tomando parte na política’, pois apenas eles “fazem coisas” assim como os artesãos.”

¹⁶¹ O mesmo movimento de inclusão é realizado na *Política*: certas funções devem ser acrescentadas, por Aristóteles, aos já reconhecidos postos ou “ofícios” (*archai*). Aristóteles afirma que, embora estes não sejam atualmente reconhecidos como tais, deveriam sê-lo, pois “é certamente ridículo dizer que aqueles que têm o poder supremo não governam” (cf. *Política*, III. 1. 1275a29). Aristóteles está se referindo aos membros do júri e das assembleias. Como observa Dorothea Frede, “Aristóteles, assim, inclui os representantes dos “três poderes”, o executivo, o legislativo e o judiciário, entre os ofícios do governo” (cf. Frede, D., “Citizenship in Aristotle’s Politics”, p. 171). Do mesmo modo, na *EN*, a função legislativa ou de elaboração de leis é reconhecida como uma tarefa da política na medida em que é uma tarefa da prudência.

existente e talvez também mais uma vez contra Platão, Aristóteles parece estar dizendo que a elaboração de leis, dos universais que comandam as ações dos cidadãos, não é senão uma tarefa prática, de prudência, um exercício desse tipo de razão e não de uma razão teórica¹⁶². É bem verdade que as leis, na sua generalidade, parecem ter pouco ou mesmo nada a ver com as situações concretas em que devemos agir e nas quais os decretos se fazem presentes, mostrando-se estes sim como eminentemente práticos. Entretanto, e em segundo lugar, como foi estabelecido em V. 10, o ser dos decretos é dependente do ser das leis: um decreto existe para regulamentar casos que a lei, por ser necessária e demasiadamente geral, não pôde cobrir (EN V. 10. 1137b27-28). São as leis, portanto, que conferem, primeiramente, a direção das ações, do que deve e do que não deve ser feito, cabendo, quando é o caso, adaptá-las às circunstâncias, criando decretos.

4. 1. 3. 3. Prudência individual e política

Se há um equívoco em pensar que os legisladores não são políticos justamente em razão da sua função ordenadora e arquetônica, há um equívoco ainda mais fundamental que consiste em pensar que estes não dispõem de prudência, sendo prudentes apenas aqueles que cuidam “do seu próprio bem”. Segundo alguns, os políticos são apenas uns “intrometidos” (EN VI. 8. 1142a2-3). Para aqueles, dever-se-ia, com efeito, reservar o vocábulo *phronimos*, prudente ou sábio prático, apenas aos que se ocupam dos seus próprios afazeres, não o estendendo aos que se ocupam de regulamentar e “controlar” a vida alheia. Os que assim pensam, buscam apenas o seu próprio bem e consideram que todas as pessoas deveriam fazer o mesmo¹⁶³. “Buscar o que é bom para si é uma tarefa que cabe a cada um e a ninguém mais”, diriam essas pessoas.

¹⁶² Há também aqui uma relação intrínseca com a arte, em especial, com a medicina. Aquele que manda fazer é ele também e por isso mesmo possuidor da arte de fazer em questão, *sabendo mais* do que os que apenas seguem as ordens e as executam.

¹⁶³ Isto é o que parece mostrar as palavras de Eurípedes: “Mas para que dar-me ao trabalho de ser sábio/ Se como parte do numeroso exército obteria sem esforço/ Um quinhão igual?.../ Pois os que visam alto demais e fazem muitas coisas...” (cf. VI. 8. 1142a4-6; a tradução aqui presente é de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de D. Ross). Esse trecho do Prólogo do *Filoctetes*, como observa Bodéüs, é bastante truncado. Esse seria Ulisses reclamando por ter de destacar-se, assumindo um posto de comando e, por isso deixando a tropa (numeroso exército) à qual ele pertencia. Aristóteles parece tirar desse trecho a idéia comum de que a felicidade estaria

Ora, o político parece ser este intrometido que se ocupa com a vida dos outros na medida em que busca o bem da comunidade como um todo, ordenando, assim, o que deve e o que não deve ser feito pelos cidadãos. É um erro pensar que a capacidade excelente de ordenar e cuidar da comunidade não seja ela também prudência e que fazer isso não seja uma coisa não apenas necessária, mas também digna¹⁶⁴. Os políticos *devem* ser considerados, eles também, prudentes e sua “intromissão” deve ser considerada legítima, quando feita da maneira correta. As pessoas que pensam que os governantes deveriam “cuidar do seu próprio nariz” parecem ter uma certa razão se considerarmos que um governo mal conduzido pode realmente trazer muitos malefícios. Entretanto, tais pessoas não entenderam que o problema diz respeito ao modo como a política é realizada e não quanto à função que ela deve exercer. Assim, tampouco entenderam a importância da política na realização dos seus próprios bens “privados”. Como Aristóteles afirma, “talvez o bem do indivíduo não possa existir sem uma economia doméstica e sem uma forma de governo”, ou seja: aquilo que é “seu” inclui, necessariamente, a família e a cidade onde se vive. Entretanto – e aqui mais uma vez Aristóteles parece conceder um ponto a quem defende essa posição –, é certo que garantir uma boa estrutura civil e familiar não é suficiente para que um homem viva bem; é certamente necessário que ele adquira essa que foi identificada como prudência individual. Assim, mesmo tendo garantidas essas estruturas maiores, resta sempre examinar como devemos administrar os nossos próprios afazeres, tarefa própria da prudência *stricto sensu*¹⁶⁵.

As observações de Aristóteles em VI. 8 em defesa da importância e da natureza da atividade política parecem querer chamar a atenção para duas coisas. Em primeiro lugar, “viver a sua própria vida” é algo que depende de outras pessoas. Os indivíduos, sozinhos, desde o seu nascimento, não são capazes de viver por si; por isso, precisam de uma estrutura que garanta a suas necessidades básicas. Precisam, em suma, reunir-se em família. Mas não é em vista da mera vida que a comunidade política existe, pois essa tarefa já é suficientemente

no ficar “em meio à multidão”, quando ser prudente seria conduzir a sua vida, dessa maneira, privada e sem qualquer destaque, negando qualquer posto ou ofício político (cf. Bodéüs, *Op. Cit.*, em 1142a4-6, nota 1).

¹⁶⁴ Com efeito, ela é mais digna do que a capacidade de buscar apenas o seu próprio bem, como Aristóteles deixou claro em *EN* I. 2.

¹⁶⁵ Cf. *EN* VI. 8. 1142a7-11. Sigo, nessa passagem, a interpretação de Santo Tomás, *Op. Cit.*, livro VI, lição 7, par. 1206 e 1207.

cumprida pela família e mesmo pelos vilarejos que são por elas constituídos. Com efeito, é porque os homens desejam ser felizes que a *polis* existe, a fim de que possam, da melhor maneira possível, realizar o bem supremo. Os indivíduos são capazes de viver apenas em família ou em clãs; entretanto, apenas em comunidade política podem *viver bem*.

Em segundo lugar, é um erro pensar que uma boa vida, vivida necessariamente em comunidade política, seja possível sem realizar a sua natureza política. Se os homens são por natureza políticos – e mais que todos os outros animais gregários – e ser feliz implica a excelente realização do seu ser, então é necessário para o ser humano, se ele quer ser feliz, desenvolver do melhor modo as suas capacidades políticas. A atividade política enquanto garantia de uma estrutura mais ampla é necessária para a boa realização das nossas atividades mais particulares e, para desenvolvermo-nos plenamente enquanto seres humanos, é necessário aprender algo sobre ela. Desenvolver plenamente a nossa natureza inclui estar de posse do conhecimento a respeito do ser humano enquanto coletivo, inserido em uma comunidade e ser capaz de buscar o bem de acordo com e por causa desse conhecimento. Isso é ser, propriamente, um animal *humano* político.

Em VI 5, Aristóteles já havia sugerido a mesma tese. A verdade que o prudente alcança, uma vez que ele possui uma virtude intelectual, consiste no agir bem resultante da sua deliberação, a qual se faz sobre o que é bom e mau para o homem. Como Aristóteles afirma, “é por essa razão que pensamos que Péricles e homens como ele têm prudência, a saber, porque eles vêem [*theorein*] o que é bom *para si e para os homens de uma maneira geral*” (EN V. 5. 1140b7-9, grifos meus). O exemplo dado por Aristóteles de prudente é um homem público, um político renomado e reconhecido pelos seus grandes feitos. Péricles foi um homem que teve uma boa descendência, foi bem educado e instruído durante a sua vida, aprendendo, por exemplo, filosofia e retórica¹⁶⁶. Por ter tido uma boa educação tanto moral quanto intelectual, tornando-se um *prudente político*, alcançou o que alcançou para Atenas.

¹⁶⁶ Na *Política*, Aristóteles afirma que o governante e os demais cidadãos distinguem-se não apenas pelo caráter, mas por uma inteligência e educação diferenciada (cf. *Pol.*, III. 4. 1277a15-20).

Ao apresentar Péricles como prudente, Aristóteles afirma que ele soube viver uma vida boa, sendo governante e fazendo boas coisas *para si e para a polis* na sua época. Como ele afirma, “aqueles que julgamos como tais são as pessoas que sabem cuidar da economia doméstica e os homens políticos”¹⁶⁷. A prudência é, por fim, definida por Aristóteles como “uma capacidade verdadeira e racional de agir em relação aos bens humanos” (*EN VI. 5. 1140b20*). Embora tenha partido da noção de prudência como restrita ao indivíduo (*EN VI. 5. 1140a25-27*), no final do capítulo nenhuma menção é feita ao indivíduo *enquanto tal*. Isso sugere que, além de a prudência política dever ser considerada como propriamente um tipo de prudência – ou seja, de saber prático –, ela deve ser preferível ao saber que dispõe aquele que cuida apenas dos seus afazeres. Proporcionar o bem de todos – inclusive o seu próprio bem, como o exemplo de Péricles ilustra – é, como Aristóteles já havia afirmado no início da *EN*, uma tarefa mais nobre e mais divina (*EN I. 2. 1094b10*).

4. 2. Educação e necessidade do ato de legislar

Cuidar do desenvolvimento moral de um outro é uma tarefa difícil e não deve ser realizada por qualquer aventureiro, mas por aquele que *sabe*, assim como na medicina e em todos os assuntos que requerem prudência (*EN X. 9. 1180b25-28*). Parte desse saber pretende ser oferecido pelos estudos presentes na *EN*. Uma outra parte cabe, supostamente, à *Política*, onde será analisado o ato de legislar. A primeira parte de *EN X. 9* – que vai de 1179a33 a 1180b28¹⁶⁸ –, pode ser compreendida como buscando justificar a necessidade dessa análise. Com efeito, essa justificação se faz tanto no que concerne ao ser humano nos seus afazeres mais “particulares”, quanto no que concerne ao alcance público dos seus atos. Em todo o caso, a necessidade de aprender a legislar, dar leis ou comandar é uma tarefa que diz respeito ao homem enquanto inserido no coletivo (nas suas

¹⁶⁷ Cf. *EN VI. 5. 1140b9-10*. Verto para o português, aqui, a tradução da passagem feita por Bodéüs; cf. *Op. Cit., ad loc.*

¹⁶⁸ Segundo Gauthier e Jolif, seguindo Rassow, 1179b20-31 comporia uma redação mais antiga que a do trecho precedente, 1179b4-20 (cf. *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire, ad loc.*). Tendo a crer, com Bodéüs (cf. Bodéüs, *Éthique à Nicomaque, ad loc.*, nota 1), que não é necessário afirmar uma inserção mal feita por parte do editor das linhas 4-20: se é verdade que os argumentos para afirmar essa inserção baseiam-se fundamentalmente na repetição dos temas e argumentos apresentados nos dois trechos, penso, também, que tal repetição é natural, seguindo o movimento de finalização da *EN* e introduzindo a *Política*.

relações mais pessoais e nas suas relações públicas ou políticas). Trata-se, de um lado, de considerar a tarefa de educador do pai de família e, de outro; do legislador, ainda que, certamente, a relação entre o pai e a sua família não seja de mesmo tipo que a do governante com os cidadãos. De qualquer modo, em ambos os casos, há a função de mando, o ato de dar ordens – a afirmação de regras ou leis e a exigência do seu cumprimento. Aquele que há de fazer isso excelentemente, quer em relação à sua família, quer em relação à *polis*, deve aprender a arte de legislar.

Aristóteles inicia o último capítulo da *EN* do seguinte modo:

Se essas questões e também as virtudes, a amizade e o prazer, foram suficientemente tratados em linhas gerais, devemos supor que o nosso propósito chegou ao fim? Certamente, como se diz, onde há coisas a serem feitas, o fim não é examinar e reconhecer essas coisas, mas antes fazê-las; em relação à virtude, então, não basta saber, mas devemos tentar obtê-la e utilizá-la ou tentar qualquer outro modo de nos tornarmos bons (*EN* X. 9. 1179a33-b3).

A fim de finalizar a *EN*, Aristóteles analisou a vida contemplativa e conferiu à atividade que a caracteriza o título de atividade mais completa e auto-suficiente. Parece ser com essa atividade que devemos identificar a *eudaimonia*. Entretanto, na medida em que somos humanos, a contemplação não pode ser exercida única e exclusivamente. Somos *humanos* e isto significa, entre outras coisas, ser um ser *político*, i.e., viver em comunidade, junto de outras pessoas. Em razão disso, como diz Aristóteles, “na medida em que ele é um homem e vive junto de outras pessoas, ele escolhe realizar atos virtuosos; ele precisará delas [das virtudes morais], portanto, para viver uma vida humana” (*EN* X. 8. 1178b5-6). É o momento, agora, de estabelecer em que medida o estudo que foi iniciado com a *EN* ainda não alcançou o seu objetivo final: é preciso, ainda, elucidar o ato da legislação, se é, em primeiro lugar, através das boas leis existentes em uma comunidade, que podemos nos tornar virtuosos.

Depois de ter tratado em linhas gerais da virtude, da amizade, do prazer e da atividade contemplativa, ou seja, das principais coisas que compõem o bem humano, Aristóteles pergunta se o *propósito* visado na investigação presente na *EN*

alcançou o seu fim. Ora, o propósito *teórico* visado pela investigação, também com a qualificação de que isso seria feito em linhas gerais, foi apresentado em I. 2, a saber, esclarecer, elucidar, dizer em que consiste o bem humano, a felicidade ou ainda, o que é uma vida humana plena¹⁶⁹, elucidando o que devemos fazer para alcançá-la. Através do conhecimento adquirido nesse esclarecimento, visava-se a um outro propósito, último e principal, afirmado em I. 3 e II. 2, a saber, a ação (*EN* I. 3. 1095a5-6; cf. também II. 2. 1103b26-28). Aristóteles parece lembrar disso aqui, em X. 9, ao afirmar que, onde há coisas a serem feitas, não chegamos ao fim quando sabemos o que devemos fazer, mas sim quando as fazemos. Essa observação parece estar de acordo com aquele que parece ser o resultado do estudo das lições políticas: esclarecer que é por meio de virtude moral propriamente dita, i.e., acompanhada de prudência que devemos viver e nos convencer, assim, a buscá-la. Uma justificação especial dessa virtude foi apresentada: é apenas com ela que agiremos do *modo* certo, ou seja, é apenas com ela que agiremos, como podemos, de modo plenamente perfeito. Esclarecido em que ela consiste, resta, agora, como diz Aristóteles, tentar adquiri-la e usá-la, i.e., buscar agir, como já preconizava o livro II, *como* o virtuoso agiria.

Entretanto, parece faltar algo para que possamos, como se costuma dizer, “por as mãos à obra”. O propósito buscado, com efeito, não alcançou o seu objetivo final não porque é preciso, agora, agir, mas porque falta esclarecer algumas coisas sobre o bem supremo e sobre como o alcançar. Não devemos esquecer que o objetivo final visado pela *EN* e pela *Política* é *também* a formação do *político*, daqueles que querem alcançar e preservar o bem da *polis*, ocupando-se da educação dos cidadãos. Ora, isso é feito tornando-os bons, o que, por sua vez, é feito por meio da criação de (boas) leis que digam o que se deve e o que não se deve fazer em uma cidade. O propósito buscado pela *EN* ainda não foi alcançado porque ele somente se completa com a *Política*: é apenas quando o ato de legislar for analisado que o estudo do bem humano, do que é uma vida plena para nós terá alcançado o seu fim, restando-nos, então, realizar as coisas que são indicadas, ainda que de maneira geral, por ele.

¹⁶⁹ Cf. *EN* I. 1094a25-26: “Se é assim, devemos tentar, ao menos em linhas gerais, determinar o que ele é e de qual das ciências ou capacidades ele é objeto”.

Aristóteles retoma, aqui, os três candidatos à origem ou causa da virtude, já presentes em I. 9 e II. 1: a natureza, a habituação (prática) e o ensino. “A parte que cabe à natureza”, afirma Aristóteles, “evidentemente não depende de nós, mas como resultado de certas causas divinas está presente naqueles que são verdadeiramente abençoados” (cf. *EN* X. 9. 1179b21-23). Isso não exclui que, em princípio, todos sejam capazes de adquirir a virtude: ainda que alguns nasçam com uma pré-disposição para ela, todos somos capazes de ser virtuosos. Além disso, se esses “abençoados” não praticarem, não agirem de acordo com essa tendência, ela não originará virtude, podendo até mesmo ser perigosa (como Aristóteles afirma em VI. 13. 1144b8¹⁷⁰). Em relação à habituação, foi afirmado em I. 4 que a prática nos bons hábitos é pré-requisito indispensável para ouvir com proveito discursos políticos. Em outras palavras, o ensino sobre assuntos práticos só é profícuo para aqueles cujos sentimentos já foram minimamente educados.

4. 2. 1. Uma reconsideração: virtude, hábito e legislação

Em X. 9 a habituação é novamente considerada, porém a fim de esclarecer a sua relação com a educação e com a legislação. A crítica que Aristóteles parece levar adiante aqui diz respeito a uma opinião comum no que concerne à atividade política: algumas pessoas pensam, com efeito, que os discursos políticos são o que há de mais importante a fim de regulamentar as ações e incitar à prática virtuosa. Ora, como será visto, essa opinião está totalmente equivocada, dado que os discursos ou argumentos têm um alcance restrito. As leis são certamente mais eficazes do que os discursos, visto que incitam certos atos e desencorajam outros. A arte política não é e não pode ser confundida com a arte retórica, por meio da qual nos tornamos capazes de realizar belos discursos. A arte política é, em primeiro lugar, a arte da legislação: essa é, como foi visto em VI. 8, a prudência arquitetônica.

¹⁷⁰ A mesma tese fora já afirmada em *EN* III. 5: alguns nascem como que com um olho já direcionado à virtude, mas isso não é razão para crermos que apenas esses são capazes de agir bem e vir a adquirir uma disposição propriamente virtuosa (cf. 1114a32-b26). Em II. 1 Aristóteles já havia afirmado que por natureza, na verdade, todos somos capazes da virtude, assim como do vício; se assim não fosse, não seria possível a existência de alguns seres humanos viciosos e outros virtuosos, pois o que é por natureza de uma certa maneira não pode adquirir um hábito contrário.

É por meio da rejeição de uma idéia, com efeito, que Aristóteles pretende introduzir a de que resta, ainda, para completar a filosofia das coisas humanas, um estudo da arte de legislar. Como afirma Santo Tomás, trata-se de rejeitar definitivamente que possa haver um outro modo *suficiente* de possuir a virtude que não envolva a prática¹⁷¹. Com efeito, Aristóteles parece negar a idéia de que haja “qualquer outro modo de nos tornarmos bons”, como ele sugere em 1179b3. Sua observação, em especial, é dirigida àqueles que pensam que é possível, por meio de discursos, obter tudo o que é necessário para vir a ser bom. Entretanto, como ele afirma na seqüência:

(...) se argumentos [ou discursos: *hoi logoi*] fossem suficientes para tornar os homens bons, eles [os argumentos] teriam direito a grandes recompensas, como disse Teógnis¹⁷², e elas seriam providenciadas; entretanto, do modo como as coisas são, embora eles pareçam ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e tornar um caráter que nasceu bem disposto e verdadeiramente amante do que é nobre pronto para ser possuído pela virtude, eles não são capazes de encorajar a maioria à nobreza e bondade (EN X. 9. 1179b4-10).

Os argumentos ou discurso feitos em favor da boa conduta, sejam eles mais gerais, como o discurso filosófico encontrado na *EN*, sejam eles mais específicos, como os conselhos de podemos receber dos amigos, não têm, necessariamente, efeito prático sobre todo tipo de gente. O bom estudante das lições políticas ouviu os discursos sobre a boa ação e o bem humano com proveito: ele entende, agora em que direção as suas ações seguirão, já que ele quer ser feliz e proporcionar a felicidade da *polis*. Ele buscará, com efeito, agir da melhor maneira possível, em todas as circunstâncias. O que está sendo sublinhado, mais uma vez – pois isso já estava implícito no livro I nas exigências do bom aluno –, é que essa audição foi proveitosa por causa de *algum* hábito pré-existente que é conforme à virtude. Os argumentos ou discursos também são capazes de direcionar as ações daqueles que já nascem com uma espécie de tendência à virtude, tendo gosto por e amando o que é nobre, por natureza. Já aqueles que não possuem uma tendência inata à

¹⁷¹ Cf. Santo Tomás, *Op. Cit.*, livro X, lição 14, par. 2139.

¹⁷² Como notam Gauthier e Jolif, e também Bodéüs (*ad loc.*), trata-se dos versos onde Teógnis fala dos honorários que mereceriam os médicos, caso fossem capazes de curar a maldade e a cegueira (cf. *Elégias*, 432-434). Platão, no *Mênon*, já citou os mesmos versos (cf. 95e).

virtude nem possuem algum hábito conforme à virtude dificilmente entenderão a direção para a qual esses argumentos apontam¹⁷³.

Entretanto, além de os argumentos não serem capazes de direcionar as ações de todos os homens, eles tampouco são, em qualquer caso, *suficientes* para direcionar as ações daqueles que já possuem um bom hábito. Ainda que tenhamos o caráter preparado para ouvi-los com proveito (caráter esse que pode ter sido mais ou menos bem formado pela prática ou ser bom por natureza), ou seja, para sermos convencidos a agir de acordo com eles, eles não nos tornam, apenas por isso, virtuosos. A afirmação do início de X. 9 é imperativa, normativa: é preciso agir e é preciso, enquanto político, em primeiro lugar, fazer agir e não buscar desenvolver a capacidade de realizar bons discursos.

Buscamos aquilo que estamos habituados a buscar. Mudar de atitude, apenas por ouvir bons argumentos é, se não muito difícil, impossível. Como afirma Aristóteles, “Que argumentos convenceriam tais pessoas? É difícil, se não impossível remover por argumento as marcas que há muito tempo foram incorporadas ao caráter” (*EN* X. 9. 1179b16-17). Argumentos não são capazes de convencer aqueles que não têm nenhuma familiaridade e amor pelo que é nobre a mudar de vida, de atitude, de direção. Este é o caso da “maioria”: as pessoas, não recebendo uma boa educação, não serão capazes de entender e, por isso, de seguir o discurso político que pretenda argumentar em favor do nobre:

Pois estes não obedecem naturalmente à vergonha, mas ao medo, e se abstêm dos maus atos não porque são vis, mas por temerem à punição; vivendo pela paixão, buscam seus prazeres e os meios de alcançá-los, evitando as dores que a eles se opõem; e não têm nenhuma noção do que é nobre e verdadeiramente prazeroso, dado que nunca o experimentaram (*EN* X. 9. 1179b10-15).

Ter alguma *noção* do que é nobre e verdadeiramente prazeroso é pré-requisito para ouvir com proveito qualquer tipo de discurso moral (seja ele mais diretamente ligado à ação – i.e., um conselho –, seja mais indiretamente – como é o caso do

¹⁷³ É assim que, p. ex., os incontinentes, os jovens e “aqueles que seguem as suas paixões” não apenas não são capazes de aproveitar as lições presentes na *EN*, como Aristóteles assinala em I. 3. 1095a6-9, mas também não são capazes de tirar proveito algum de quaisquer argumentos que pretendam convencer-lhes a agir bem.

discurso filosófico oferecido por Aristóteles na *EN*). Ora, ouvir com proveito, *compreender*, assim, esses argumentos, envolve necessariamente ser capaz de motivar-se a agir conforme eles prescrevem. Qualquer argumento que pretenda fundamentar a exigência de uma ação no seu valor moral não terá, sobre essas pessoas, efeito algum. Elas não obedecem ao sentimento de vergonha, que é apresentado em IV.9 como um certo medo da desonra, próprio, justamente, dos jovens que têm alguma inclinação (seja por hábito, seja natural) à virtude, mas ao medo de ser punido.

Em outras palavras, aqueles que nem ao menos têm uma noção do que é a virtude não reconhecem um valor propriamente moral – algo bom em si –, só sendo capazes de realizar atos conformes à virtude se realmente correm o risco de, fazendo o que querem, ser punidos. Tais pessoas não aprenderam a amar, minimamente, a virtude; como jamais experimentaram realizar bons atos senão para evitar uma consequência desagradável, não foram capazes de formar, através da experiência, uma *concepção* adequada de vida boa (*eudaimonia*) que envolva a virtude, o que é necessário para compreender argumentos que visam a ela. Como afirma Aristóteles, “aquele que vive como a paixão o guia não dará ouvidos a argumentos que buscam dissuadi-lo nem *os compreenderá* [*suneie*], caso os ouça” (*EN* X. 9. 1179b25-27, grifo meu).

4. 2. 2. Leis e educação dos jovens

A primeira coisa a ser feita, assim, em vista da virtude, é praticá-la, buscando formar bons hábitos. É então que ocorre a necessidade da criação de leis corretas, no início das nossas vidas, para que haja algo a nos constranger a agir bem. Como foi visto, é desde muito jovens que devemos começar a ser educados na virtude a fim de adquiri-la. Mas, como afirma Aristóteles,

(...) é difícil ter desde jovem um treino correto na virtude se não se foi educado sob leis corretas, pois viver temperante e firmemente não agrada a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, sua criação e ocupações devem ser estabelecidas pela lei, e eles não mais sentirão pesar quando se habituarem a elas (*EN* X. 9. 1179b31-35).

São necessárias leis corretas que digam o que deve e o que não deve ser feito no que concerne à “criação e ocupações” dos jovens, a fim de incutir-lhes os hábitos corretos, virtuosos¹⁷⁴. Nossa tendência natural é fugir do que requer esforço, buscando aquilo que nos promete prazer, como foi afirmado no livro II. Sem leis que prescrevam uma certa educação, não será possível instaurar a virtude no coletivo, torná-la um hábito, sendo muito provável o desenvolvimento de vícios devido a uma busca desenfreada pelo prazer.

4. 2. 3. Leis e educação dos adultos

Leis relacionadas à educação dos jovens, no entanto, não são suficientes: é preciso também ter leis dirigidas à conduta adulta, a fim de manter o que a educação proporcionou ou corrigir aquilo que ela não foi capaz de fazer. Aristóteles reconhece que a educação, embora seja, para nós, o meio através do qual somos capazes de fazer surgir e transmitir a virtude, não é infalível, como tudo no domínio das coisas humanas. A educação pode não ter sucesso por uma série de razões cuja origem é, no fim das contas, nossa própria natureza e o local onde vivemos: vivendo no mundo sublunar, estamos sempre sujeitos ao vir a ser e ao acaso¹⁷⁵. Somos sempre influenciáveis pelas mais diversas coisas, o que pode interferir, para o bem ou para o mal, no processo de formação do nosso caráter, a todo o tempo. Além disso, é sempre possível que mesmo uma boa educação não dê resultados porque ela se orienta por regras que são válidas *nos mais das vezes* boas e verdadeiras, ou seja, que nas mais das vezes tendem à boa formação do caráter; é preciso, assim, que leis sejam feitas não apenas com vistas a regulamentá-la, mas também a mantê-la e/ou corrigi-la, se for o caso, pela regulamentação da conduta adulta:

E certamente não basta que eles tenham, quando são jovens, a criação certa e um cuidado: uma vez que eles devem, quando adultos, praticá-las e habituar-se a elas [às ocupações corretas]¹⁷⁶, precisaremos aqui também de

¹⁷⁴ Nos livros VII e VIII da *Política* são apresentadas algumas das ocupações que os jovens precisam ter e outras das quais eles devem se abster. É assim, p. ex., que, até uns 5 anos, a criança não pode estudar nem trabalhar (cf. VII. 17. 1336a24 ss).

¹⁷⁵ O fracasso sempre possível da educação está intimamente ligado ao fracasso sempre possível da deliberação, ambos ligados à natureza e condição humanas.

¹⁷⁶ Não é necessário, penso, fazer aqui a correção no texto proposta por Bodéüs (cf. *Éthique à Nicomaque*, *ad loc.*, nota 3) de *auta* para *atta*, o que, segundo o tradutor, impediria que

leis e, de modo geral, em todos os momentos da vida. Pois a maioria das pessoas obedece à necessidade antes que ao argumento, e às punições antes que ao reconhecimento do que é nobre (*EN* X. 9. 1180a1-4).

4. 2. 4. Leis sobre a educação: por que elas são necessárias?

Em um primeiro momento, a educação se dá no seio da família. Aristóteles afirma que até os sete anos as crianças devem permanecer com os seus pais, vindo, ao que parece, a receber a educação “geral”, i.e., proposta pela cidade, apenas após essa idade. Entretanto, mesmo a educação da “primeira infância” será regulamentada: os pais devem, p. ex., se informar sobre o que dizem os médicos e os filósofos naturais, a fim de, nos primeiros anos de vida, preparar adequadamente o corpo da criança (*Pol.*, VII. 16. 1335a39-41). Como e por que é necessário o controle público alcançar o interior das nossas casas? Os políticos, novamente, parecem “intrometidos”, acusação já feita em VI. 8. Por que não deixar que cada um crie e eduque seus filhos da maneira que achar correta, vindo a lei regulamentar não a natureza do caráter, mas unicamente – o que, do ponto de vista da ordem pública, já pareceria suficiente – o tipo de atos que realizamos?

Com efeito, parte do insucesso das cidades, segundo Aristóteles, é devido à negligência com a qual a *educação* fora até então publicamente tratada. Esparta teria se pronunciado a esse respeito.¹⁷⁷ Porém, não fez isso adequadamente, como ele denuncia na *EN* e, diversas vezes, na *Política*. É preciso, no entanto, que a educação seja um assunto público, de responsabilidade do governo (*Pol.*, VIII. 1); é preciso que haja leis cujo princípio motor seja o desejo de tornar bons os cidadãos e

atribuíssemos uma incongruência a Aristóteles ao dizer que os adultos devem ter a mesma ocupação que as crianças. Entretanto, se consideramos que *auta* se refere sim a ‘ocupações’, devendo-se entender com essa referência as ocupações que são corretas a cada grupo de pessoas, de acordo com a sua idade e demais especificações necessárias (as quais podem ou não ser as mesmas prescritas pela lei às crianças, jovens e adultos), não vejo necessidade de corrigir o texto.

¹⁷⁷ Cf. *EN* X. 9. 1180a25-28: “Apenas em Esparta – ou quase que apenas – o legislador parece ter dado atenção às questões de sustento e ocupação; na maioria das cidades tais questões foram negligenciadas e cada homem vive como lhe apraz, como os ciclopes, ‘dando leis para a sua própria esposa e filhos’.” Aristóteles se refere aqui às pessoas da ilha de Ciclope, descrita por Ulisses na *Odisséia* quando este aí chega e se assombra com o fato de não existirem leis, nem ordem pública alguma, cada um vivendo e regulamentando a sua vida da maneira que pensa ser útil e mais conveniente (cf. Homero, *Odisséia*, Canto IX, 114).

não apenas exigir deles certos atos, um certo padrão de comportamento que seria, nesse caso, imposto.

A anterioridade e superioridade da *polis* em relação ao indivíduo ajudam a compreender melhor por que a educação não deve ser um assunto privado, mas público. Como Aristóteles afirma na *Política*, “não devemos supor que qualquer dos cidadãos pertence a si mesmo, pois todos eles pertencem à cidade e são, cada um deles, uma parte da cidade, e o cuidado de cada parte é inseparável do cuidado do todo” (*Pol.*, VIII. 1. 1337a28-30). Sendo a cidade um todo assim como os compostos orgânicos, as suas partes *são* o todo que elas compõem: o cuidado das partes se faz, com efeito, em vista do cuidado do todo, pois elas não são auto-suficientes separadamente.

É certo, no entanto, que, se houver negligência em relação à educação por parte da *polis*, os indivíduos deverão cuidar de si mesmos de modo mais ou menos independente, buscando, do jeito que entendem que isso deve ser feito e como conseguem, a virtude. Como afirma Aristóteles, se as questões relacionadas ao cuidado e à educação forem negligenciadas pela comunidade, “parece certo que cada homem ajude seus filhos e amigos em direção à virtude, tendo ele o poder ou ao menos a vontade de fazer isso” (*EN X.* 9. 1180a30-32).

Aristóteles está falando em um contexto em que o homem e a mulher em uma família têm certas funções fixas. Era como que o destino natural de um homem casar-se e ter filhos, administrando a sua casa. Nesse sentido, falar em ter uma boa vida, no caso do homem, inclui essas funções de chefia da família: dar regras e fazer com que elas sejam cumpridas. É ele quem manda, estabelece o que deve ser feito em vista da harmonia do lar, de uma vida feliz. Ele terá também e certamente, amigos. E suas ações e conselhos influenciá-los-ão.

Entretanto, não é o caso que cada homem esteja justificado a dar à sua família as regras que bem entender, educando seus filhos e tratando a sua mulher como lhe apraz, aconselhando sem boas razões seus amigos. Há maneiras mais ou menos corretas de educar, maneiras mais ou menos corretas de aconselhar e compreender o que é uma vida feliz. A *polis* não pode deixar que seus cidadãos partam em busca do que é absolutamente equivocado. *Algum* controle deve haver sobre isso, ainda que seja bastante geral, o que, segundo Aristóteles, é feito pelas

leis¹⁷⁸. Mas é evidente que, como ele afirma, quando esse controle é inexistente e tais questões são deixadas de lado pela cidade, cada homem deverá, por si, buscar promover a virtude entre os seus, mesmo sem o apoio da lei.

Para Aristóteles, com efeito, é essencial que haja legislação direcionada à formação das pessoas e não apenas aos seus atos. Se queremos uma comunidade feliz, é preciso buscar fazer com que os cidadãos ajam de acordo com a lei pelas boas razões e não por medo da punição ou por qualquer outra razão. Ter uma conduta *propriamente* virtuosa é, com efeito, seguir regras morais e leis reconhecendo-as enquanto tais, compreendendo a sua bondade. Se não for assim, a ação do cidadão nada mais será do que coação: será um padrão de comportamento imposto, sem a compreensão do que esse padrão pretende, como se estrutura, em vista do que se orienta. Apenas concebendo a política como preocupada em formar o cidadão, baseada em um conhecimento – a saber, o conhecimento exposto na *EN* e na *Política* –, penso, é possível afastar de Aristóteles de uma acusação de autoritarismo, no qual o poder público e político impor-se-iam aos cidadãos independentemente das suas vontades¹⁷⁹. O controle público, portanto, não se dará “de fora para dentro”. Não há, com efeito, heteronomia ou alienação ao permitir que, em certo sentido, o coletivo mande no privado. É assim que deve ser se a cidade deve ser feliz.

É por isso que, na medida em que cabe ao chefe de família *aprender ele mesmo* a educar da melhor maneira possível, cabe a ele aprender a legislar. O mais importante desse aprendizado não é que ele estará a par das leis que atualmente regem a educação e a convivência, mas que ele entenderá as razões pelas quais essas são as leis vigentes e não outras. Compreender a razão de uma lei ou regra é algo que deve ajudá-lo na sua tarefa de educador:

¹⁷⁸ Isso não deve ser interpretado como uma defesa de alguma espécie de autoritarismo sobre as questões, objetar-se-ia, privadas. A exigência de Aristóteles que os cidadãos eles mesmos tomem conhecimento das leis, compreendam suas razões e aprendam a produzi-las parece justamente afastar essa espécie de interpretação, como será visto em breve. Cada ser humano adulto deve ser capaz de reconhecer a genuinidade das leis vigentes, aplicando-as com consciência do que elas consistem e ao que elas realmente visam. Assim, a capacidade de legislação a ser requerida do homem é não apenas a capacidade de elaborar leis, mas de reconhecer a validade das já existentes ou, no caso da verificação de algum problema, ser capaz de propor mudanças e encontrar soluções.

¹⁷⁹ Barnes é um comentarista que atribui autoritarismo a Aristóteles: “Se Aristóteles amava a liberdade, ele não a amava o suficiente. Seu Estado é altamente autoritário” (cf. Barnes, J., *Aristóteles*, p. 129).

Parece ser por causa do que foi dito que ele poderá realizar *melhor* essa tarefa [ajudar seus filhos e amigos em direção à virtude] se ele se torna capaz de legislar. Pois o controle público é evidentemente realizado pelas leis e o bom [controle] pelas boas leis. (...) Pois, assim como nas cidades as leis e os tipos de caracteres predominantes têm força, do mesmo modo [têm força] na administração da casa os comandos e hábitos do pai, ainda mais em função dos laços consangüíneos e dos benefícios que ele confere; pois as crianças começam com uma afeição natural e uma disposição a obedecer (EN X. 9. 1180a33-b7).

A capacidade de aprender das crianças parece começar a operar por imitação e, devido à uma afeição com aqueles com quem vive, elas têm uma tendência a obedecer. É preciso aproveitar essa tendência, estabelecendo boas regras, dando o exemplo e ensinando-lhes desde cedo a amar a virtude. Ora, essa tendência, certamente e como Aristóteles observou um pouco antes, pode não desaparecer, mas transformar-se em uma espécie de revolta quando estas mesmas crianças crescem um pouco (EN X. 9. 1180a18-24).

Com efeito, os jovens tendem a desobedecer às ordens dos seus pais simplesmente porque são ordens vindas dos seus pais. Entretanto, “a lei tem poder coercitivo, sendo ao mesmo tempo uma regra [*logos*] procedendo por uma espécie de prudência e razão [*nou*]” (EN X. 9. 1180a21-22). Aristóteles quer garantir a força coercitiva das regras em relação especialmente aos jovens, aqueles cujo caráter está em formação, o que parece ser alcançado por apelo à lei: se é a lei que diz o que deve ser feito, cabendo ao pai apenas aplicá-la, sendo que tal lei prevê punições aos que dela se desviarem, então, provavelmente, será mais fácil garantir que o jovem faça aquilo que ele deve fazer. Esse primeiro modo de agir, ainda que possa parecer imposto, é, no entanto, em alguns – muitos – casos necessário para a formação do caráter, como Aristóteles já afirmou: no início, os jovens são relutantes à leis; após um certo tempo, habitam-se a elas (EN X. 9. 1179b31-35). É por isso que, se nos primeiros anos de vida a criança tende a obedecer e imitar seus pais, o que ocorre de maneira facilitada pelos laços familiares, é bom que isso seja feito de acordo com as boas regras e bons exemplos a fim de que, justamente, ao crescer um pouco, ela mantenha essa tendência à obediência, seguindo a reta razão.

O caráter do pai influencia fortemente a formação do caráter de uma criança. Que a criança tenha as melhores influências desde bem pequena, como afirma Aristóteles no início da *EN*, é o que há de mais importante na formação do seu caráter (*EN* II. 1. 1103b22-25). Assim, os pais devem *educar bem* os seus filhos¹⁸⁰ e o conhecimento proporcionado pela política (a *EN* junto da *Política*) pretende ajudar, de maneira geral, na realização dessa tarefa.

Ainda que a educação deva ser, como um todo, tarefa da cidade, ela será, no início, tarefa dos pais. E há, como Aristóteles reconhece, uma vantagem da educação privada sobre a pública (*EN* X. 9. 1180b8), a qual pode ser explicada pela proximidade entre pais e filhos. É por isso, com efeito, que Aristóteles exige que os cidadãos (homens) eles mesmos se engajem na atividade legislativa a fim de poder realizar (melhor) essa tarefa. A lei tem origem no bom funcionamento da *polis*, enfim, tem uma origem maior e mais forte que qualquer indivíduo; no entanto, é o indivíduo, entre os seus, ao menos no início do processo de aprendizagem da virtude¹⁸¹, que deve fazer valer essas leis, enquanto educador e chefe de família, enquanto pai.

É preciso ter em mente, também, o fato de que as leis possuem um caráter necessariamente geral, de acordo com o qual a ação, se não é impossível, é ao menos muito difícil de ser determinada. A ação, com efeito, ocorre sempre no particular; a generalidade da lei pode realmente obstruir a sua consecução. Assim, se o pai tiver a formação adequada para educar, ele será também capaz de adaptar as leis que ele reconhece como boas para os seus filhos às situações particulares em que estes se encontram. Aprender a legislar não é apenas aprender a criar ou formar boas regras e, no contexto adequado, aplicá-las; é entender, também, que elas são necessariamente gerais e que sempre é preciso adequá-las às circunstâncias particulares em que os indivíduos se encontram. É por isso que, como Aristóteles afirma,

¹⁸⁰ Sendo que há um desejo natural em vista do conforto e bem-estar dos seus filhos, é preciso que o modo de educá-los seja bem regulamentado a fim de, justamente, evitar protecionismos (ou mesmo despotismos) no interior da família. Os filhos são como que partes de seus pais, quando bem pequenos e incapazes de manter-se por si só (cf. *EN* V. 6. 1134b12-13); como ninguém deseja o mal para si mesmo, as ações dos pais em vista do bem dos filhos podem vir a ser extremadas.

¹⁸¹ Cf. *Pol.*, VII. 17. 1336b1. A educação primeira, daquela que conhecemos como “primeira infância”, é tarefa dos pais visto que as crianças devem com eles morar até os sete anos (após essa idade, ainda que Aristóteles não especifique como, seria tarefa dos “Diretores da Educação” cuidar diretamente da educação das crianças, e não mais dos pais).

(...) em geral, o repouso e a abstinência de comida são bons para um homem febril, para um homem em particular podem não ser; um boxeador provavelmente não prescreve o mesmo estilo de luta a todos os seus pupilos. Parece, assim, que os detalhes são trabalhados com mais precisão se o controle é privado; pois cada um parece avaliar melhor o que se passa em cada caso (*EN* X. 9. 1180b9-13).

O exemplo do treinador de Mílon, dado em *EN* II. 6. 1106b1-6 a propósito da mediania da virtude, reaparece aqui na forma do “boxeador e seus pupilos”. Aquele que tem a tarefa de ensinar uma arte, deve ter em mente os princípios básicos que a controlam e, levando em conta as circunstâncias em que a ação se dá – o *para nós* aristotélico presente na definição de virtude em II. 6 –, determinar o que é o mais adequado a ser feito. Assim, pode ser o caso de, em geral, haver certas metas a serem cumpridas pelos alunos em um determinado tempo, mas ocorrer que, no caso *deste* aluno, é preciso maneirar um pouco, pois seu ritmo é mais lento (ou aumentar as exigências, no caso de ele ser muito talentoso e/ou esforçado). Do mesmo modo, o médico não trabalha apenas com os universais pertencentes à arte da medicina: supondo que seja verdadeiro, em geral, que as pessoas com febre não devem comer, o médico precisa sempre avaliar seu paciente e as circunstâncias nas quais ele se encontra a fim de ver se o seu caso não é diferente. Se ele for anêmico, por exemplo, deixá-lo sem comer pode ser algo (ainda mais) prejudicial para ele.

O mesmo deverá ser feito – é será muito melhor feito – pelo chefe de uma família em relação à educação dos seus filhos: considerar os universais à luz dos casos particulares. Ele terá conhecimento das leis, das regras que ele deve tentar fazer valer aos seus filhos, mas *relaxará ou intensificará* a sua atividade, para parafrasear o início do livro VI da *EN*, de acordo com as suas tendências e/ou reações, em suma, de acordo com as circunstâncias. A política deve ocupar-se de leis relacionadas à educação, mas é preciso que os pais obtenham o discernimento e conhecimento necessários para aplicá-las e/ou adaptá-las da maneira adequada. Não é demasiado repetir que a ação é sempre feita *aqui e agora*: as leis, sendo por natureza gerais, não são capazes de prever todas as particularidades que podem advir a uma situação. É à capacidade prática humana que cabe avaliar essas

particularidades e determinar o que é o melhor a ser feito. Quando o ser humano ainda não tem plenamente desenvolvida a capacidade de cuidar de si, cabe aos pais cuidar para que ele siga no bom caminho, no caminho da virtude.

É preciso, assim, que o homem, o pai de família *saiba* o que está fazendo ao educar os seus filhos. Deve-se observar que insistir na importância da capacidade de aplicação/adaptação das leis nos casos particulares, ou seja, na capacidade de lidar com as situações naquilo que elas têm de práticas, não implica prescindir do universal: este também tem que ser conhecido. É assim que, após haver afirmado uma certa vantagem da educação privada em relação à pública, oferecendo o exemplo de alguém febril e de um aprendiz de pugilismo, Aristóteles acrescenta que:

(...) os detalhes podem ser melhor determinados, um por um, por um médico ou instrutor de ginástica ou quem mais tiver o conhecimento geral do que é bom para todos ou para pessoas de uma certa espécie (pois as ciências são ditas relacionadas e se relacionam de fato com universais) (...) (EN X. 9. 1180b14-17).

Trata-se de *aprender* a educar alguém; portanto, um *saber* está aqui envolvido. E, se é o caso de um saber, universais estão envolvidos. Esses universais compreendem os conhecimentos já expostos por Aristóteles na *EN*, mas não apenas estes, pois falta, ainda, como ele advertiu no início de X. 9, o estudo da legislação para que o objetivo proposto seja alcançado. É em vista de algo maior, mais geral e melhor do que apenas o bem-estar da família que a educação deve ser buscada e aquele que é bem educado e compreendeu as lições de Aristóteles na *EN* sabe disso. Resta, para adquirir o conhecimento necessário para poder educar, o estudo da arte de legislar.

É assim que o estudo da *EN* e da *Política* serão úteis para realizar de modo mais perfeito a natureza humana enquanto animal político. Tais estudos devem ser capazes de fornecer o conhecimento geral referido na passagem citada acima, formando-o, assim, “mestre em uma arte ou ciência” (EN X. 9. 1180b21). A experiência é imprescindível para poder ascender a esse conhecimento geral; sem ela, não é possível, de fato, adquirir os universais que estão em questão, mas

apenas “usar a linguagem apropriada”, sem, no entanto, ter convicção do que está dizendo (*EN VI. 8. 1142a18-19*). A experiência, entretanto, talvez seja suficiente para conhecer a si mesmo e saber como cuidar de si e curar as suas próprias dores, mas ela não é suficiente para aquele que pretende curar as dores alheias:

(...) um ou outro detalhe particular pode, talvez, ser determinado por uma pessoa que não possui conhecimento, se ela estudou cuidadosamente, à luz da experiência, o que ocorre em cada caso, assim como algumas pessoas que parecem ser os seus melhores médicos, embora não possam ajudar a mais ninguém. Entretanto, talvez será de comum acordo que, se um homem quer tornar-se mestre de uma arte ou ciência, ele deve ir até o universal e vir a conhecê-lo tanto quanto for possível; pois, como dissemos, é com este que as ciências se relacionam (*EN X. 9. 1180b17-23*).

Se o aluno de Aristóteles deve desenvolver as suas capacidades políticas, é preciso que ele adquira o conhecimento universal envolvido nesse domínio, ainda que a sua experiência pareça ter sido, até então, suficiente. As afirmações de Aristóteles feitas aqui podem ser relacionadas com as feitas no início de *VI. 8*, quando Aristóteles distinguiu a prudência da política¹⁸². O prudente “particular” parece ser aquele que sabe cuidar de si e possui, em relação a si mesmo e à sua vida, às suas necessidades, desejos e objetivos, os universais correspondentes. Em relação à sua vida, portanto, ele é dotado de um saber, de conhecimento prático. Entretanto, para realizar tarefas políticas, o conhecimento oriundo da *sua* prudência não é suficiente.

Desenvolver a sua natureza política é, sobretudo, “tornar os homens melhores, sejam poucos ou muitos, através dos seus próprios cuidados”; é por isso que, como segue Aristóteles, “ele deve tentar tornar-se capaz de legislar” (*EN X. 9. 1180b24-25*). Tornar bons os outros: eis uma tarefa que não pode ser realizada por qualquer um, mas por “aquele que sabe, assim como na medicina e em todas as outras matérias que requerem cuidado e prudência” (*EN X. 9. 1180b26-27*). O conhecimento político proporcionado pela *EN* e pela *Política* deverá, junto da experiência que eles possuem, constituir o saber que os alunos de Aristóteles precisam a fim de poder realizar essa tarefa. É assim que eles serão capazes de

¹⁸² Elas podem, também, ser relacionadas às afirmações feitas na *Metafísica*, *A. 1* a respeito da experiência e do seu alcance.

direcionar a conduta dos cidadãos e de todos os outros que estiverem sob o seu comando.

4. 3. A inauguração da filosofia das coisas humanas

A segunda parte de *EN* X. 9 – que vai de 1180b29 até 1181b23 – é dedicada a examinar como ou com quem podemos aprender a legislar. A idéia será a de negar que essa tarefa possa ser cumprida tanto pelos sofistas quanto pelos políticos atuais, ainda que por razões distintas. No primeiro caso, falta-lhes experiência, e é por isso que seus discursos são vazios e em nada relacionados à prática. Os sofista dizem ensinar uma arte, mas não sabem nem mesmo do que ela trata, visto que a confundem explicitamente com a retórica, que é apenas e justamente a arte de convencer por meio de argumentos (discursos). Por outro lado, os políticos atuais exercem a política apenas a partir da experiência e não em razão de um conhecimento que, como pensa Aristóteles, deve ser constituído a partir dela. Seu objetivo, assim, ao escrever sobre os assuntos práticos é inaugurar o conhecimento político enquanto filosofia das coisas humanas, a qual será capaz de ajudar na formação do legislador. O conhecimento fornecido por Aristóteles na *EN* e na *Política* é necessário aos chefes políticos a fim de bem governar as cidades, direcionando-os ao encontro da virtude, da felicidade da *polis*.

Afirmada a necessidade do aprendizado da arte de legislar, Aristóteles pergunta como ou com quem podemos aprendê-la: “Não devemos, então, examinar de onde ou como pode-se aprender a legislar? Seria, como ocorre nos outros casos, com os políticos? Certamente, esta [a arte legislativa] é pensada ser uma parte da política” (*EN* X. 9. 1180b29-31). A finalização da *EN* visa a mostrar que não podemos aprendê-la em lugar algum, com ninguém: com efeito, a filosofia das coisas humanas não existe ainda, mas está sendo inventada e esse saber deve fazer parte daquilo que o político possui a fim de bem governar. Ela compreende, além de todo o conteúdo da *EN*, também a análise da legislação, supostamente presente na *Política*. É apenas de posse desses conhecimentos, aliados a uma boa experiência, ou seja, uma experiência na virtude e nos atos

que a expressam, que Aristóteles julga que os políticos poderão realizar de maneira legítima a sua atividade.

Aristóteles parece notar haver um grande equívoco na concepção de política vigente. Até então, ela não foi capaz de compreender-se como complexa, envolvendo dois elementos ou aspectos, a saber, um que poderia ser dito discursivo e outro que, similarmente, poderia ser dito prático. É preciso, em primeiro lugar, reconhecer a existência dessas duas esferas na política para, em seguida, conciliá-las e relacioná-las do modo adequado. Os sofistas pareciam identificá-la ao que ela tem de discursivo; não fosse isso, não se empenhariam em ensiná-la por meio de discursos e argumentos, deixando porém completamente de lado todo e qualquer engajamento prático. São eles que se apresentam como professores de uma ciência ou arte *prática*, sem jamais ter tido contato – experiência – com o seu objeto. Ora, nos demais domínios práticos, isso soaria de imediato como um contra-senso: alguém ousaria ensinar a tocar flauta sem jamais ter tocado uma? Alguém pretenderia ensinar a arte de curar alguém sem jamais ter curado uma pessoa? Poderia eu, que nunca lutei, ensinar a alguém o pugilismo?

Esse descompasso é encontrado na política: aqueles que se dizem seus professores não são os mesmos que a exercem. Aristóteles parece querer denunciar a existência, aqui, de um contra-senso por parte dos sofistas do mesmo tipo que o que atribuiríamos aos casos técnicos enumerados acima: os sofistas pretendem ensinar os outros a tocar um instrumento que eles jamais tocaram. Por outro lado, aqueles que tocam esse instrumento, ou seja, aqueles que exercem a política – os políticos –, parecem fazer isso, como diz Aristóteles, devido a uma certa habilidade e experiência: estes são como os músicos que nunca receberam instruções de como executar a sua atividade, mas a realizam – muitas vezes até bem, diga-se de passagem – em função da mera experiência e com alguma ajuda do acaso, tocando seu instrumento, como costumamos dizer, “de ouvido”. Se os sofistas identificaram a política ao que ela tem de discursiva, os políticos da sua época, por sua vez, a identificaram à prática e nada mais do que à mera prática.

Os políticos, os que exercem a arte política, nem mesmo atrevem-se a ensiná-la. Com efeito, parece comum a opinião de que eles não são capazes de fazer isso. Os políticos, de fato, como afirma Aristóteles:

(...) não são encontrados escrevendo ou discursando sobre tais assuntos (embora fosse uma ocupação talvez mais nobre do que compor discursos para as cortes e as assembléias), nem tampouco tornaram políticos os seus filhos ou alguns de seus amigos. Mas seria esperado que eles assim procedessem se isso fosse possível; ora, não há nada melhor que uma tal habilidade, a qual eles deixariam para as suas cidades, possuíriam para si mesmos ou, ainda, [transmitiriam] para aqueles que lhes são mais próximos (EN X. 9. 1181a3-9).

A pretensão de fundar uma disciplina política, no entanto, parece visar à regulamentação dessa prática política, aos olhos de Aristóteles, realizada de maneira desordenada. Assim, como afirma Pierre Rodrigo, Aristóteles concorda com Platão no que concerne ao juízo de *fato* sobre a impossibilidade dos atuais políticos de ensinar a arte legislativa¹⁸³; entretanto, Aristóteles pretende conceber uma disciplina capaz de ser aprendida e ensinada *por esses mesmos* políticos que, no momento, não são capazes de fazer isso. Falta-lhes, com efeito, a formação que Aristóteles pretende oferecer por meio da filosofia das coisas humanas.

Há um descompasso da política em relação às outras disciplinas que parecem envolver aspectos teóricos e práticos, como é o caso, p. ex. e mais uma vez, da medicina:

Ou haverá uma diferença entre a política e as demais ciências e artes? Nas outras, são as mesmas pessoas que se propõem a ensinar as artes e a praticá-las, como os médicos ou pintores; entretanto, enquanto os sofistas professam ensinar política, ela não é praticada por eles, mas pelos políticos, os quais parecem fazer isso graças a uma certa habilidade e experiência, antes que ao pensamento (...) (EN X. 9. 1180b329-1181a3).

Não são os mesmos os que praticam a arte política e os que pretendem ensiná-la. Mas Aristóteles pretende dar fim a esse descompasso, ensinando a

¹⁸³ Essa incapacidade *de fato* seria também uma *de direito*, segundo Platão (cf. Rodrigo, P., *Aristote et les choses humaines*, p. 42). Entretanto, isso se deve ao modo como aqueles que fazem política a concebem: sendo tomada como uma atividade puramente empírica, não é de surpreender que eles considerem não ser possível ensinar algo sobre ela.

disciplina que falta aos políticos atuais para que eles se tornem, propriamente, detentores de um *saber* político.

Esse saber político propriamente dito não se faz, no entanto, sem a experiência na qual se funda o saber político atual. É apenas com base nela que todo o saber filosófico prático pode ser adquirido, como Aristóteles reconhece¹⁸⁴. A insistência de Aristóteles na necessidade da prática ao longo de toda a *EN* a fim de adquirir as boas disposições mostra, também, o quanto a experiência é importante. Com efeito, o grande equívoco dos sofistas parece ser supor que a experiência não exerce nenhum papel, menos ainda um papel fundamental, no que concerne aos assuntos políticos. Como Aristóteles afirma:

(...) para dizer de modo geral, eles [os sofistas] nem mesmo sabem que tipo de coisa ela [a política] é nem sobre que tipo de coisa ela se faz [qual é o seu objeto]; se assim não fosse, eles não a considerariam como idêntica à retórica ou mesmo inferior a ela, nem teriam pensado que é fácil legislar através de uma coleção das leis que são tomadas como boas. Eles dizem que é possível selecionar as melhores leis, como se mesmo essa seleção na exigisse inteligência e como se julgar corretamente não fosse a coisa mais importante, como vemos ser o caso das obras musicais (*EN* X. 9. 1181a13-19).

Os sofistas acabam por colocar a política no mesmo patamar da retórica. Outros, no entanto, a colocam em um patamar ainda inferior. A referência, aqui, é a Isócrates, que pensava que a arte da legislação é ainda mais fácil de ensinar do que a da retórica (quer a concebamos, para os propósitos aqui visados, como a arte de convencer ou como a de discursar sobre o que quer que seja)¹⁸⁵. No caso da legislação, bastaria escolher, dentre as leis já existentes – na sua própria cidade ou em outras –, quais são as melhores.

Aristóteles considera essa confusão também na *Retórica (Ret.)*:

a retórica é um ramo da dialética e também dos estudos éticos. Os estudos éticos podem ser justamente chamados de políticos. É por essa razão que

¹⁸⁴ Cf. *EN* X. 9. 1181a12: “parece que aqueles que visam conhecer algo a respeito da política precisam igualmente da experiência”.

¹⁸⁵ Cf. Bodéüs, R., *Op. Cit.*, ad 1181a15, nota 2; cf. também Rodrigo, P., *Op. Cit.*, p. 43.

a retórica se mascara de política e seus professores [se mascaram] de políticos – às vezes por falta de educação, às vezes por ostentação, às vezes, ainda, devido a outras falhas humanas” (*Ret.*, I. 2. 1356a26-30).

Uma afirmação de mesmo teor é encontrada na *EE*, em um capítulo e momento metodológicos: há aqueles que buscam mais razões do que é preciso ou possível nas investigações, apresentando como justificção teses e argumentos completamente estranhos ao assunto. E isso, afirma Aristóteles, “eles fazem às vezes por ignorância, às vezes porque são charlatões”, ou seja, porque estão preocupados em discursar de modo vazio sobre os assuntos práticos, confundindo mesmo aqueles que têm uma boa experiência (*EE* I. 6. 1217a4-5).

Entretanto, observa Aristóteles, mesmo a seleção das leis requer a posse de critérios e parece ser isso que os defensores de posições como esta não parecem se dar conta: saber bem deliberar e escolher dentre alternativas, sejam elas leis ou ações particulares, é algo que requer o exercício da *synesis*, tal como foi apresentada em VI. 10, ou seja, uma capacidade judicativa *prática* bem desenvolvida¹⁸⁶. Ora, sendo que esta só se desenvolve, por ser prática, na medida em que é exercitada, os sofistas e adeptos de Isócrates não parecem ter razão em afirmar o que afirmam. Estudar coleções de leis pode ser útil para aqueles que têm alguma habilidade em *julgar* sobre assuntos políticos.

Só é possível adquirir propriamente o conhecimento proposto pela *EN* e pela *Política* porque há, prévia e minimamente, uma experiência já adquirida nesses assuntos. Aristóteles finaliza a *EN* afirmando que a arte de legislar precisa ser analisada. É preciso que aquele aluno já experiente do livro I entenda que é em vista da virtude, sua e dos que estão sob o seu comando, que ele deve fazer tudo o que ele faz; é preciso que ele busque, em suma, a prudência nos seus próprios atos e a sua promoção nos cidadãos.

Cabe lembrar que a prudência nos assuntos da cidade é política; entretanto, embora ela seja a mesma disposição da alma que a prudência, como visto em VI. 8, elas não são idênticas, o que significa, ao menos, que a *mise en œuvre* de uma pode requerer outros conhecimentos que a outra, enquanto tal, dispensa. Como

¹⁸⁶ Cf. *EN* VI. 10. 1143a9-15. Ser inteligente (ter *synesis*) nada mais é que ser capaz de julgar bem (*krinai kalos*) a respeito das mesmas coisas que a *phronesis* ordena.

vimos, no entanto, mesmo a “prudência particular” requer o aprendizado da arte de legislar, na medida em que o ser humano vive em família e possui amigos, i.e., na medida em que mesmo nas suas relações mais particulares ele tem a tarefa de educar ou aconselhar. E é sobretudo em relação a esse cuidado com os outros que os homens devem ser chamados *politikos*. Realizar excelentemente essa tarefa é, assim, realizar a sua natureza política.

Se é assim, há certos conhecimentos que devem ser adquiridos a fim de que o termo *politikos* seja propriamente predicado de um ser humano. Esse conhecimento *político propriamente dito* será completado finalmente pela *Política*, mediante, de um modo geral, o estudo da legislação. A base para bem governar, para bem mandar, já foi adquirida pela experiência e foi esclarecida pela *EN*: é preciso seguir sempre na direção da virtude. É em vista dela que o ato de legislar deve ser realizado.

5. Exatidão e inexatidão na investigação ética

A investigação presente na *EN*, a qual contém uma das partes do conhecimento que o prudente político precisa obter, não é uma investigação como qualquer outra. Com efeito, trata-se de um conhecimento *filosófico*, i.e., um discurso universal sobre o que há de mais fundamental em relação à felicidade. Mas também é um conhecimento filosófico *prático*. Com essa expressão deve-se entender tanto que o fundamento último desse conhecimento é a (boa) experiência daquele que o adquire – do que tratarei no próximo capítulo – quanto que o adquirir deve de algum modo ajudar na sua ação. Trata-se, portanto, de um conhecimento que tem origem na e visa à prática.

Uma das peculiaridades desse conhecimento concerne ao grau de exatidão que lhe é próprio. Uma exatidão absoluta como a buscada na matemática, de maneira geral, não só não é desejável, mas também não é possível. Quero, na primeira parte deste capítulo, apresentar o que significam as afirmações aristotélicas sobre a exatidão da primeira parte da filosofia das coisas humanas. Conforme veremos, há uma generalidade inerente aos resultados obtidos através da investigação ética que não pode ser transposta. Se esse discurso é, com efeito, filosófico, ele deve buscar o máximo possível a universalidade. No domínio prático, essa universalidade apresentar-se-á como generalidade.

No entanto, a exatidão própria à investigação presente na *EN* não diz respeito apenas aos resultados por ela obtidos. Ela concerne também à natureza daquilo que é apresentado como justificativa desses resultados, ou seja, seus pontos de partida ou princípios. Conforme o tipo de razão – premissa – oferecida para argumentar em favor de uma tese, deve-se compreender a exigência da exatidão apropriada de dois modos. O primeiro é o caso das premissas cujo conteúdo diz respeito a fatos ou realidades mais propriamente pertencentes a outras disciplinas¹⁸⁷. Tais premissas poderiam ser investigadas de modo mais exato, podendo, ocasionalmente, ser demonstradas. Entretanto, em função dos propósitos visados na *EN*, *não é necessária* uma investigação mais exata e precisa do seu conteúdo. Aquilo que é apresentado basta em vista da obtenção de certas conclusões.

¹⁸⁷ É o caso, p. ex., das afirmações sobre a alma usadas para fundamentar a distinção entre virtudes morais e intelectuais em *EN I*. 13.

O segundo é o caso de premissas cujo conteúdo deriva diretamente da experiência do aluno, a qual, por ser boa, permite que ele a aceite como verdadeira¹⁸⁸. Tais premissas não pertencem a nenhuma outra disciplina. Elas *não podem* ser tratadas de modo mais exato, não podendo ser demonstradas pelo discurso filosófico prático – elas são, com efeito, seus pontos de partida – nem por qualquer outra disciplina: a educação nos bons hábitos será suficiente para que aquele que segue esse discurso aceite-as.

São esses dois tipos de premissas, os quais devem ser afirmados e estabelecidos segundo uma exatidão que lhes é própria, dada a matéria e o resultado que se quer alcançar através deles, que constituirão os princípios da parte mais fundamental da filosofia das coisas humanas, ou seja, do conteúdo da *EN*.

Na segunda parte do presente capítulo examinarei a natureza das coisas sobre as quais deliberamos e a sua relação com aquilo que é nas mais das vezes de um certo modo no domínio da ação. Conforme veremos, é porque a deliberação concerne a coisas desse tipo – as quais devem ser distinguidas das coisas que ocorrem nas mais das vezes no domínio natural – que ela pode ser efetiva e que podemos ter alguma previsão do sucesso das nossas escolhas e ações, ainda que o procedimento que nelas culmina não seja infalível. Por fim, quero apresentar rapidamente um modo de argumentação mais diretamente relacionado à ação: a retórica. A retórica utiliza premissas do que é nas mais das vezes no domínio da ação, mas o modo de tratá-las é bastante diferente do modo como a investigação filosófica as trata, assim como são diferentes os seus objetivos.

É certo que a finalidade última de investigar sobre as coisas humanas não é *meramente* constituir uma disciplina nesse domínio. Com efeito, essa disciplina pretende ser *prática*, ou seja, ela é estabelecida como podendo ajudar – ser útil – na busca da felicidade daqueles que estarão sob o nosso comando e, também, da nossa própria felicidade. Segundo Aristóteles, o êxito nessa busca depende de uma disciplina que, de modo inaugural, estabelece coisas definitivas a respeito

¹⁸⁸ Esse é o caso, como vimos no Capítulo 3, do POD, cujo reconhecimento não pode ser sinceramente negado, mas cuja aceitação, necessária para seguir a investigação da *EN*, depende da prática nos bons hábitos.

das ações e dos bens humanos. Se Aristóteles pensasse, de um lado, que uma investigação filosófica não pode ser feita nesse domínio e, de outro, que o resultado ao qual ela pode nos levar não é capaz de nos ajudar na busca da felicidade, então, tanto a *EN* quanto a *Política*, estariam desde a sua concepção, fadadas ao fracasso. Segundo Aristóteles, a investigação e os resultados aos quais ela conduz são necessários em vista da felicidade, pois é parte daquilo que o político precisa para realizar a sua atividade de modo virtuoso e legítimo.

5. 1. Exatidão da investigação ética

Dependendo da natureza daquilo que estamos investigando, devemos ser mais ou menos precisos. Como afirma Santo Tomás, “a matéria do estudo moral é de uma tal natureza que uma certeza perfeita não lhe é adequada”¹⁸⁹. É adequado, ao tratar das coisas nobres e justas, buscar menos precisão ou exatidão do que a que buscaríamos se estivéssemos investigando a respeito da natureza, p. ex., dos triângulos. Com efeito, quando investigamos sobre seres matemáticos, procedemos adequadamente sendo maximamente rigorosos, pois esses seres, por eles mesmos, admitem esse rigor. Suas propriedades são eternas e imutáveis, ou seja, são necessárias¹⁹⁰. Nesse caso, p. ex., as regras para a obtenção de um resultado serão sempre as mesmas e o resultado será sempre o mesmo: se adicionarmos 3 a 2, teremos 5, sempre e necessariamente. O mesmo ocorre em relação aos objetos geométricos: conceber ou desenhar um triângulo, é conceber ou desenhar uma figura fechada de três lados, cuja soma dos ângulos será, sempre e necessariamente, 180°. Em outras palavras, ao

¹⁸⁹ Cf. Aquino, Santo Tomás, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, lição 3, par. 32.

¹⁹⁰ Cf. *Metafísica*, a. 3. 995a15-16: “A exatidão da matemática não pode ser exigida em todos os casos, mas apenas onde não há matéria”. “Matéria”, nesse contexto, deve ser entendida como *hyle* e não, como na citação de Santo Tomás feita acima, a saber, como um certo domínio de investigação. Se, como Aristóteles observa imediatamente a seguir, a física não poderá ter a mesma exatidão da matemática – pois, diferentemente da última, tudo o que é por natureza tem matéria –, menos ainda será esse o caso das ações humanas. Poder-se-ia objetar que as ações humanas, assim compreendidas, são tão imateriais quanto os números (ou seja, diferentemente do que é por natureza, tais coisas não têm matéria e não são substâncias). Entretanto, na medida em que dependem dos seres humanos, as ações comportam, sim, matéria e indeterminação. Essa indeterminação é ainda maior na medida não em que o ser humano, como todo ser natural, está submetido à mudança, mas porque ele mesmo é capaz de causar certas mudanças, a saber, as suas ações. Não devemos compreender, portanto, como “material” apenas os objetos de investigação que apresentam, como os seres naturais, matéria ou *hyle*: trata-se das coisas que, por si, apresentam algum princípio de indeterminação. O objeto da investigação presente na *EN* é, nesse sentido, material e maximamente indeterminado.

estabelecer as regras de um procedimento matemático qualquer, determino as condições necessárias e suficientes para a concepção e obtenção dos seus objetos.

As “coisas nobres e justas”¹⁹¹ ou as *coisas humanas*, por outro lado, admitem muita “diferença e variação”¹⁹², o que já as caracteriza como bastante distintas dos objetos matemáticos. Por isso, elas não podem sofrer o mesmo tipo de determinação. Essa impossibilidade deve ser compreendida considerando as ações em relação a dois tipos de generalização:

1) *Regras morais específicas oriundas da experiência*. Nesse caso, deve-se considerar certas generalizações obtidas da experiência, as quais podem ser apresentadas sob a forma de regras morais específicas. Por agir de um certo modo, um agente toma como virtuoso (corajoso, justo, temperante, etc.) tipos específicos de ação. Através da sua experiência, ele pode chegar à generalizações tais como “é justo pagar as dívidas em dias” e “é bom ajudar os amigos”, a partir das quais ele compreende que “deve-se pagar as dívidas em dia” e “deve-se ajudar os amigos”. Essas regras, diz Aristóteles, são apenas nas mais das vezes verdadeiras (*EN* I. 3. 1194b21), ou seja, elas revelam o que, na maioria dos casos, é bom, mas admitem exceções. Aquele que, buscando agir justamente, conclui que ao invés de pagar uma dívida deve, p. ex., ajudar seu pai, não está, por isso, agindo injustamente. Trata-se de conceber que, naquela situação, o que a justiça exigia dele não era contemplado pela regra moral específica que, nas mais das vezes, revelava para ele o que há de justo a ser feito. Assim, podemos dizer que, em relação ao que é exigido pelas regras morais específicas, as boas ações particulares não são determinadas, pois não é necessário que aquilo que essas regras prescrevem constitua, nas circunstâncias particulares, aquilo que há de bom (justo, corajoso, temperante, etc.) a ser feito;

¹⁹¹ *Ta (de) kala kai ta dikaia* (*EN* I. 3. 1094b14). Ross prefere “ações nobres e justas”. Entretanto, penso que a referência de Aristóteles é mais geral. Como fica claro na seqüência do texto, a política, na medida em que investiga o bem supremo humano ou uma boa vida, deve ser dita como investigando igualmente as boas ações que conduzem a ela – as quais podem ser corretamente ditas sua causa própria – e cada um dos bens que a constituem.

¹⁹² *Diaphoran kai planen* (*EN*. I. 3. 1094b15-6). Modifico ligeiramente a tradução de Ross de *planen*, que ele traduz por ‘fluctuation’ (cf., Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, para os quais, nessa passagem, o termo é traduzido por ‘irregularidade’, *irregularity*). Em função da opção de traduzir *planen* por ‘variação’, traduzi *diaphoran* por ‘diferença’.

2) *Definições ou padrões gerais determinados filosoficamente.* Traços comuns tanto a uma regra moral específica quanto às suas exceções podem, no entanto, ser apresentados. Trata-se, com efeito, das definições ou padrões gerais, aos quais podemos chegar através de uma investigação filosófica. Essas definições contêm a característica mais fundamental em relação a um certo tipo de ação, explicitando a bondade das ações particulares. Aprendo, através da minha experiência que “é justo pagar as dívidas em dia”. Entretanto, como vimos, pode ser o caso de, em uma situação particular, eu concluir que aquilo que há de justo a ser feito aqui e agora não é o pagamento da dívida, mas um empréstimo a meu pai. Abandonar uma regra moral específica só é possível porque há algo de mais fundamental que permite que eu ainda identifique a minha ação como, no caso, justa. É possível que eu não saiba definir adequadamente isso que há de mais fundamental. Ainda assim, possuo esse conceito e sei aplicá-lo a ações particulares. Cabe à filosofia presente na *EN* encontrar uma boa definição de conceitos como o da justiça. É assim que, p. ex., a coragem será definida como uma mediania em relação aos sentimentos de medo e confiança (*EN* III. 6. 1115a7). Todo e qualquer ato corajoso, necessariamente e sempre, está de acordo com essa definição. Entretanto, possuir o conceito ou a definição de coragem, ainda que estabeleça um certo padrão geral de conduta, não é suficiente para determinar o modo como devo agir para agir corajosamente aqui e agora. Assim, as boas ações particulares não são determinadas pelos padrões gerais encontrados pela filosofia, pois o que eles eventualmente prescrevem – p. ex., aja corajosamente, ou seja, de tal modo a buscar uma disposição mediana entre medo e confiança – não esclarece tudo o que conta como bom em uma situação particular.

Trata-se de conceber, assim, dois níveis em que as generalizações morais podem ocorrer. De um lado, temos as generalizações que levam em conta apenas os processos de deliberação e conhecimento próprios a um agente envolvido em situações concretas de ação. De outro, temos a investigação que um filósofo pode fazer nesse domínio, descobrindo as noções que estão por trás do primeiro tipo de generalização e das suas exceções. Há uma característica

que pertence a ambos os níveis de generalizações. Não é possível determinar previamente – abstração feita das circunstâncias –, seja a partir do conhecimento de regras morais específicas, seja a partir do conhecimento filosófico de definições ou conceitos morais, o que é bom fazer. Em todos os casos, é preciso, como afirma Aristóteles, que o agente considere as particularidades em que se encontra, pois elas são relevantes para a determinação das ações (*EN* II. 2. 1104a7-10). Nossa apreensão das circunstâncias particulares ocorre sempre no presente, mas nossas ações pretendem-se sobre o futuro, o qual não nos é revelado. Também por isso as “coisas nobres e justas” não admitem o mesmo tipo de determinação possível em relação aos seres matemáticos. Estes, ao contrário, devem ser ditos atemporais e de “comportamento” absolutamente previsível, pois nenhuma das suas propriedades depende de circunstâncias, quaisquer que sejam, para que elas ocorram sempre e necessariamente do mesmo modo.

Considerando apenas a natureza das regras morais específicas, alguém poderia dizer que, dado que elas são passíveis de exceção, uma investigação filosófica que pretenda estabelecer padrões mais gerais segundo os quais seremos felizes não é possível. Esse suposto adversário alegaria assim, não ser possível ascender de 1) para 2). Aristóteles mostrará que, ainda que as regras morais específicas de fato admitam exceções e só sejam válidas nas mais das vezes, ainda assim há certas noções mais gerais por trás delas que permitem a constituição de uma disciplina que investigue o bem humano e como podemos realizá-lo.

De fato, como Aristóteles afirma, aquilo que é nobre e justo apresenta tanta “diferença e variação” que se pode (erroneamente) pensar que existe apenas por convenção, não havendo nada de naturalmente ou em si mesmo nobre e justo (*EN*. I. 3. 1094b11-16). Aquilo que é tomado como nobre e justo em uma comunidade não é necessariamente o mesmo em diferentes comunidades e épocas. Logo – poder-se-ia pensar –, não há nada nessas coisas que seja bom por natureza (pois o que é por natureza, como Aristóteles afirmará no livro V, é como o fogo que queima igual em todo lugar, seja na Grécia, seja na Pérsia: *EN* V. 7. 1134b23-30), mas apenas convencionalmente.

Em relação aos bens humanos, a mesma limitação parece se seguir. Como afirma Aristóteles, “os bens apresentam uma variação semelhante, pois muitas pessoas foram prejudicadas por sua causa; muitos homens pereceram por causa da sua própria riqueza e outros, ainda, por causa da sua coragem” (*EN* I. 3. 1094b17-19). De fato, riqueza e coragem são consideradas por todos como bens, coisas boas. Muito se fala e argumenta em favor da sua posse (riqueza) e realização (coragem). Entretanto, muitas pessoas já sofreram em virtude da sua riqueza (sendo vítimas de seqüestros e assaltos, p. ex.) ou por causa da sua coragem (seus atos tendo resultado na invalidez ou mesmo na morte, p. ex.). Por isso, pode-se pensar que riqueza e coragem, por exemplo, não são, de fato, bens. Os bens humanos, assim como as boas ações humanas, não parecem ser bons em toda e qualquer circunstância ou para toda e qualquer pessoa.

A riqueza, com efeito, é boa para nós porque é útil, mas é boa não incondicionalmente, pois pode haver casos em que ou pessoas para as quais possuí-la seja algo ruim. Há ainda casos particulares em que aquilo que é bom a ser feito não coincide com aquilo que é útil ou benéfico para o próprio agente¹⁹³: é possível que agir de modo a obter um benefício implique, em determinadas circunstâncias, cometer um ato demasiadamente vil e desonroso. Aquele que quer agir bem buscará, assim, evitar esse ato, ainda que – supondo que essa seja a única opção – o que ele fará implique a perda da sua própria vida.

A pretensão de estabelecer de modo definitivo coisas verdadeiras sobre as boas ações e os bens humanos deve limitar-se, assim, à amplitude e à generalidade. É por isso que, como afirma Aristóteles, “devemos nos contentar, então, ao tratar de tais assuntos e partindo de premissas dessa natureza, em indicar a verdade de maneira ampla e em linhas gerais” (*EN* I. 3. 1094b19-20)¹⁹⁴.

¹⁹³ Algo que é bom, nobre, tendia a ser identificado com o que é útil (e, ainda, com o que é prazeroso, os três objetos da escolha). Mas nem sempre o que é nobre coincide com o que é útil para alguém e, se a escolha do primeiro implica renunciar ao segundo, o agente *deve*, nesse sentido, prejudicar a si próprio. Cf. *Retórica* I. 3. 1359a2-6: “Assim, louva-se Aquiles por ter vingado seu amigo Patroclus, ainda que ele soubesse que isso significava a sua morte e que, se ele não fizesse isso, não morreria: ainda assim, se morrer era a coisa nobre para ele a fazer, a coisa útil foi deixada de lado”.

¹⁹⁴ A passagem segue do seguinte modo: “e, ao falar sobre coisas que são verdadeiras apenas nas mais das vezes e que apresentam premissas da mesma espécie, buscar conclusões que não são melhores” (1094b20-22). A referência, aqui, parece ser explícita a regras morais específicas, como sugeri anteriormente, pois são essas que são verdadeiras nas mais das vezes e não as definições de coragem, justiça e temperança, p. ex., as quais podem, por sua vez, ser concebidas como estabelecendo as condições mais universais de padrões gerais de conduta. Assim, quando

As ações particulares não podem ser suficientemente determinadas por meio de um discurso filosófico¹⁹⁵. Seu caráter – boa ou má – parece depender do momento no qual elas ocorrem, em relação ao que, para quem, como, etc. Assim, a disciplina que as tenha como objeto de investigação só poderá tratá-las de maneira geral, devendo suas determinações específicas ser feitas em cada situação particular. É assim, no entanto, que a investigação política encontra a sua precisão própria, a saber, na medida em que permanece no âmbito de afirmações gerais, estabelecendo padrões igualmente gerais para a conduta¹⁹⁶.

É preciso considerar que, do ponto de vista da resposta que uma investigação filosófica pode fornecer à pergunta “como devo agir para ser feliz?”, *não é possível* alcançar muita exatidão, pois ela será necessariamente dada em termos bastante gerais. O estudante da *EN*, tendo sido bem educado, entre outras coisas, rapidamente entenderá o alcance e a natureza dessa resposta¹⁹⁷. Exigir mais precisão, nesse caso, é uma demonstração de falta de educação, pois implica exigir que seja tratado discursivamente algo que a isso não se presta, mas é do domínio da percepção¹⁹⁸.

Ainda que seja certo, como o aluno de Aristóteles reconhece, que é preciso agir de acordo com a reta razão, é preciso ter em mente que, a respeito do que pode ser concluído filosoficamente sobre o modo como devemos agir, muito mais

levamos em conta apenas as regras morais específicas e ficamos nesse nível de generalização, não podemos esperar encontrar conclusões melhores.

¹⁹⁵ Salvo, com efeito, aquelas que já exibem, no próprio nome, maldade e que envolvem, por isso, proibição absoluta. É o caso, por exemplo, do adultério e do homicídio (cf. *EN* II. 6. 1107a11).

¹⁹⁶ Cf. *EN* I. 11. 1101a26-29: “Que a sorte dos descendentes e de todos os amigos de um homem não deva de modo algum afetar a sua felicidade parece uma doutrina vazia e contrária à opinião comum. Mas, visto que os acontecimentos são numerosos e admitem todo tipo de diferença, e uns nos dizem respeito mais diretamente, outros menos, parece ser uma longa tarefa – não, na verdade, é *infinita* – discutir cada um deles em detalhe; um esboço geral talvez baste” (grifo meu). A tarefa de percorrer todos os acontecimentos a fim de oferecer uma refutação exaustiva da opinião apresentada revela-se impossível porque dependeria de percorrermos detalhes – circunstâncias – em número infinito, o que não é possível. Um esboço de refutação contendo idéias gerais contra essa opinião deve, assim, bastar para mostrar o quão ela é implausível.

¹⁹⁷ Cf. *EN* I. 3. 1094b22-26: “No mesmo espírito, portanto, cada tipo de afirmação deve ser *recebida*; pois é característica de um homem bem educado buscar a precisão em cada classe de coisas até onde a natureza da matéria admite; assim como é tolo aceitar raciocínios meramente prováveis de um matemático, também o é exigir demonstrações de um retórico”. O aluno das lições políticas deve, como será visto no próximo capítulo, ter uma certa educação geral e uma familiaridade com os assuntos práticos a fim de, entre outras coisas, não fazer exigências despropositadas em relação aos alcances da disciplina, entendendo o alcance que o discurso pode ter em questões práticas. A generalidade será compreendida por ele como inerente a esse discurso. Além disso, ele entenderá que também em relação aos seus argumentos, considerados de modo geral (ou seja, como premissa, desenvolvimento e conclusão) não se deve exigir mais exatidão.

¹⁹⁸ Cf. *EN* II. 9. 1109b20-23. Voltarei a essa passagem adiante.

do que isso não poderá ser dito. É por isso que, em *EN II. 2*, Aristóteles retoma as observações sobre a exatidão:

Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo desse tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar (*EN II. 2. 1104a1-9*).

A investigação filosófica dirá o que, de maneira geral, deve ser feito em vista da felicidade. Nesse, nesse sentido, ela será inexata. Ela afirmará e estabelecerá padrões gerais através do esclarecimento dos conceitos mais fundamentais envolvidos na ação. Mas isso não substitui, em ocasião alguma, uma avaliação das circunstâncias. A comparação com a medicina é elucidativa: é possível dispor de um conjunto mais ou menos completo de padrões de procedimentos e definições dos tipos físicos desejados e do que está envolvido nas doenças. Entretanto, tais coisas não especificam para o médico, aqui e agora, o tratamento exato que ele deve prescrever ao paciente. Tais padrões e definições são diretrizes gerais, parâmetros muito amplos, mas só são úteis se possuídas por alguém cuja experiência permite aplicá-las, reconhecê-las ou modificá-las em circunstâncias particulares.

Um paralelo semelhante a esse é afirmado no livro VI. 1. Após tratar das virtudes morais, Aristóteles inicia o tratamento das virtudes intelectuais afirmando mais uma vez que é necessário agir de acordo com a reta razão. Como ele segue:

Mas uma tal afirmação, ainda que verdadeira, não é de modo algum clara. Pois não apenas aqui, mas em todas as outras buscas que envolvem conhecimento, é realmente verdadeiro dizer que não devemos nos esforçar ou relaxar nossos esforços muito nem muito pouco, mas na medida exata e de acordo com os ditames da reta razão. Entretanto, se um homem tiver apenas esse conhecimento, ele não saberá [o que fazer] – e.g., não

saberíamos que tipo de tratamento aplicar ao nosso corpo se alguém nos dissesse ‘todos aqueles que a arte médica prescreve e que estão de acordo com a prática daquele que possui a arte’ (EN VI. 1. 1138b25-35).

Aristóteles reconhece, mais uma vez, o quão geral é a sua afirmação. Com efeito, em todos os domínios onde buscamos um fim e um certo conhecimento está envolvido, é correto dizer que devemos agir de acordo com a reta razão que lhe concerne. E, assim como é correto, é geral e por que não, vazio e inútil. Aristóteles está certamente se referido, aqui, a todos os domínios reconhecidos de conhecimento, em um sentido amplo, que têm um fim prático em vista: o exemplo da medicina, mais uma vez, parece confirmar isso. Para recuperar a nossa saúde, é certo, porém inútil, saber que devemos fazer as coisas prescritas pela medicina, sendo essas as coisas que um médico prescreveria. Mas é preciso saber, no mínimo, *o que* a medicina prescreveria em um caso semelhante ao nosso. Se tais prescrições gerais serão ou não aplicadas diretamente a nós, aqui e agora, ou precisarão de mais especificações é algo que será decidido caso a caso, avaliando a situação particular do paciente¹⁹⁹.

A insistência na avaliação das circunstâncias feita por Aristóteles²⁰⁰ receberá, no livro VI, a sua justificação máxima. Ora, a ação requer não uma capacidade cognitiva bem desenvolvida, mas deliberativa. Como o livro III já mostrou, as coisas relacionadas à ação requerem uma avaliação cuidadosa das circunstâncias, quando a ação pode ser determinada em vista de um certo fim. A razão de tudo isso é que a ação concerne aos particulares e não, em primeiro lugar, a universais: é por isso que toda avaliação final das situações práticas – o que inclui tanto o juízo a respeito da bondade ou não de uma ação alheia, bem como o juízo que acompanha a escolha deliberada e implica a ação do próprio sujeito que assim julga –, deve ser feita particularmente, uma a uma, caso a caso. No entanto, uma avaliação prévia, um tratamento geral e, por isso, inexato, como

¹⁹⁹ Cf. III. 5. 1112b3, onde Aristóteles sugere que a medicina é uma das artes onde a deliberação não pode, jamais, ser dispensada: a decisão médica a respeito da aplicação de um tratamento depende, em última instância, de uma avaliação das circunstâncias concretas em que se encontram os pacientes.

²⁰⁰ Cf., p. ex., II. 2. 1104a6-11 e III. 1. 1110b5-8, onde Aristóteles insiste que devemos sempre avaliar as circunstâncias; cf. também, em II. 9. 1109b20-23 e em VI. 8. 1142a27-30, a afirmação de que essa avaliação depende de uma certa percepção.

o pretendido pela *EN*, é possível, quando os padrões mais gerais para essas avaliações serão fornecidos.

Aristóteles, assim, de um lado, argumentará em favor da possibilidade de uma disciplina filosófica sobre ação; de outro, limitará o seu alcance no que concerne às determinações que ela pode oferecer às ações particulares. Nesse segundo caso, ele decepcionará aqueles que julgam que a investigação presente na *EN* deve ser capaz de dizer especificamente o que fazer em vista da felicidade (nossa e dos demais cidadãos que estarão sob o nosso comando). Ela dirá, certamente, mas na medida e do modo como isso é possível, ou seja, em geral, abstração feita, justamente, das circunstâncias em que ocorrem as ações. Sabendo disso, ele insistirá que os veredictos finais em casos práticos dependem, sempre, de uma consideração e avaliação das circunstâncias.

5. 1. 1. Quando mais exatidão não é necessária: premissas oriundas de outras disciplinas

Através do argumento da função própria, Aristóteles chega a uma definição formal de bem supremo: atividade da alma segundo a virtude e, se houver mais de uma, segundo a melhor e mais perfeita. Consciente da generalidade da sua definição e visando justificá-la, Aristóteles afirma:

Que isto sirva como um tratamento geral do bem. Pois devemos, presumivelmente, primeiro fornecer um esboço amplo, para depois precisar os detalhes. (...) E também devemos lembrar do que dissemos antes e não buscar precisão em todas as coisas do mesmo modo, mas em cada classe de coisas, [buscar] a precisão que é adequada à matéria e na medida em que é adequado para a investigação (*EN* I. 7. 1098a21-28).

As discussões e as determinações mais específicas devem ser realizadas e encontradas a partir das mais gerais. Tendo determinado, de maneira geral, o que é o bem supremo para o ser humano, Aristóteles pode buscar esclarecer ainda mais o seu significado, analisando separadamente os termos que compõem a sua definição. É por isso que, após encontrar uma definição de *eudaimonia*, segue uma investigação sobre a virtude moral (livros II, final do III, IV e V), sobre a ação

(primeira metade do livro III) e sobre as virtudes intelectuais (livro VI): todas essas parecem ser, de maneira geral, contempladas pela definição geral e formal de bem supremo.

Aristóteles lembra o que já ficara estabelecido em *EN* I. 3 sobre a exatidão, mas agora acrescenta algo: não devemos buscar a precisão em todas as discussões do mesmo modo, mas uma que seja adequada à matéria em questão e – esse é o acréscimo – “na medida em que é adequado para a investigação”. No interior da investigação a respeito do bem supremo e das ações através das quais poderemos realizá-lo, seremos obrigados a realizar certas digressões, subordinadas à investigação principal. O quanto é *necessário* ou *útil* avançar nessas digressões, é algo a ser medido pelo objetivo principal que se tem em vista. O exemplo do carpinteiro e do geômetra pretende ilustrar isso:

Pois o carpinteiro e o geômetra investigam o ângulo reto de maneiras diferentes; o primeiro faz isso na medida em que o ângulo reto é útil para o seu trabalho, enquanto que o segundo investiga o que ele é ou que tipo de coisa é, pois ele é um espectador da verdade. Devemos proceder, então, do mesmo modo nos outros assuntos, de tal forma que a nossa tarefa principal não se subordine a questões menores (*EN* I. 7. 1098a29-32).

Enquanto o geômetra investiga o que é o ângulo reto de maneira precisa e detalhada, pois visa ao conhecimento desse tipo de entidade, o carpinteiro investiga-o na medida em que isso é útil para que ele construa, p. ex., mesas. No caso das coisas humanas, em certos momentos será necessário recorrer a teses pertencentes a outros domínios que o prático – p. ex., à psicologia – para que algumas coisas sejam esclarecidas e certas distinções sejam feitas e justificadas. Tais movimentos digressivos *poderiam*, se esse fosse o objetivo, receber um tratamento mais detalhado e profundo. Em outras palavras, é possível, em relação a eles, mais rigor e exatidão e, eventualmente, demonstração científica. Tal exatidão será apropriadamente buscada, por exemplo, na investigação feita sobre a alma, no tratado que conhecemos sob o título de *De Anima*. Entretanto, basta que esses assuntos sejam tratados do modo como são tratados na *EN* para que o objetivo principal desta seja alcançado. Trata-se, com efeito, de buscar um esclarecimento do bem supremo humano que o auxilie a realizá-lo melhor, para si

e para os que supostamente estarão sob o seu comando. Do ponto de vista desse objetivo, portanto, tais esclarecimentos devem ser considerados exatos, pois são suficientes para que cheguemos onde queremos.

É assim que, após resolver algumas questões disputadas a respeito do bem supremo ou felicidade, nos capítulos 8-12, Aristóteles anuncia, em I. 13, como seguirá a investigação. É preciso investigar a virtude, pois a felicidade foi definida como uma atividade virtuosa da alma. A seqüência anunciada da investigação parece muito razoável: o político é pensado como alguém que estudou mais que tudo a virtude, pois ele quer tornar os cidadãos bons e obedientes às leis. Ora, a virtude à qual nos referimos pertence à alma; logo, o político deve, de certo modo, conhecer a alma humana:

Se é assim, o homem político deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer quanto a arte política é mais estimada e melhor do que a medicina: os médicos talentosos empenham-se muito no estudo do corpo (Cf. *EN*. I. 13. 1102a17-22).

Em consonância com I. 7, Aristóteles está dizendo aqui que é preciso estudar a alma, mas que esse estudo será tão preciso quanto necessário para alcançar outros objetivos. É preciso estudar a alma para, no fim das contas, compreender a *eudaimonia*. E a compreensão da última é necessária para orientar o político na confecção das leis, as quais devem visar à realização da virtude por parte dos cidadãos. Assim, se é de um esclarecimento da noção de *eudaimonia* que o político precisa, não é necessário que questões subordinadas, pertencentes a outro domínio de investigação, sejam tratadas de maneira exaustiva. O tratamento de certas teses e argumentos será feito, assim, na medida em que isso é útil em vista desse esclarecimento.

5. 1. 1. 1. Conhecer o todo para melhor tratar da parte: medicina e política

Como vimos no início dessa tese, a Escola de Cos, medicina de Hipócrates, considerava que doença e saúde eram predicados dos corpos humanos como um

todo e não da suas partes. Aquele que diagnosticava um problema no olho do paciente, não tratava, por isso, *o olho* do paciente, mas o paciente *doente quanto ao olho*. A ênfase era dada ao todo que é um ser humano, ainda que ações locais certamente devessem ser realizadas a fim de que o problema do doente fosse efetivamente resolvido. Entretanto, era o paciente que estava doente e era esse, como um todo, que deveria ser tratado.

Uma idéia bastante simples é capaz de expressar o que parece estar envolvido nessa visão totalizante do doente: se você percebe um problema no olho de alguém, mas esquece que é um ser inteiro que você está tratando, abre-se de maneira mais contundente a possibilidade de você propor um tratamento para o olho que afete o estômago do doente. Você perdeu de vista, assim, o seu objetivo principal, a saber, o bem-estar *como um todo* daquele que, no caso, está com algum problema no olho.

É por essa razão que ele deve não se especializar, como podemos entender que o saber médico se dá atualmente, mas buscar uma formação a mais globalizante possível do corpo humano. Os melhores médicos, diz Aristóteles, são aqueles que mais sabem sobre todo o corpo, e não os que muito sabem sobre uma parte, pois é a saúde do corpo o que visa o médico. E é com base no seu conhecimento do corpo que o médico é capaz de curar.

Algo análogo ocorre entre o político e o conhecimento que ele precisa adquirir sobre a alma. Sendo o principal objetivo do político tornar melhor a alma dos cidadãos, incitando-os a certos hábitos e proibindo-os de outros, ainda que certas medidas locais precisem ser adotadas – a criação aqui e ali de algum decreto, a observação aqui e ali de alguma lei –, é em vista da boa condição da alma como um todo que ele exercerá a sua atividade. O fim do político é a felicidade dos cidadãos porque é a felicidade da *polis*; ele visa, assim, como um todo, a tornar bom o caráter daqueles que compõem a cidade.

5. 1. 1. 2. O político e o conhecimento suficiente da alma

Após comparar o modo como o político deve conhecer a alma ao modo como o médico conhece o corpo, Aristóteles segue fazendo mais uma observação sobre a exatidão:

O estudo da alma também deve ser feito pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais laborioso para o que se propõe (*EN* I. 13. 1102a23-25).

Será preciso, para dar seqüência à investigação, considerar que a alma possui ao menos duas partes ou funções, a racional e a não racional. Essas coisas, segue Aristóteles, foram estabelecidas nos escritos exotéricos (*exoterikoi logoi*), e devemos usá-las (*EN* I. 13. 1102a27). Podemos compreender os últimos como: 1) os escritos de Aristóteles dirigidos ao público em geral – os quais apresentariam as doutrinas de modo geral e amplo, com vistas à divulgação, diferindo, assim, dos estudos técnicos realizados internamente ao Liceu²⁰¹; 2) como escritos de outros pensadores, externos ao Liceu, como os escritos de Xenócrates²⁰²; ou 3) como escritos exotéricos aos estudos presentes na *EN* – o que poderia ser uma referência, como observa Santo Tomás, ao *De Anima*²⁰³, cujos resultados seriam usados, ainda que as discussões que os estabeleceram sejam omitidas.

Ora, é certo que um tratamento mais minucioso e detalhado sobre a alma foi apresentado no *De Anima*; tão certo quanto isso é o fato de que tais escritos são exotéricos à investigação ética. Entretanto, não acho que Aristóteles esteja se referindo, aqui, ao *De Anima*. Uma tal referência seria, em consonância com o que Aristóteles mesmo está, aqui, em vias de dizer, excessiva. O que não me parece excessivo, por sua vez, é lembrar que os estudos do caráter – éticos – são direcionados ao político e que este deve buscar, de certo modo, conhecer a alma assim como o médico que há de curar os olhos deve buscar, de certo modo, conhecer o corpo.

O político não precisa saber psicologia detalhadamente. O que ele precisa é compreender a traço gerais da alma a fim de compreender os caracteres, os tipos de virtude e aquilo em que consiste a felicidade humana. Ele não precisa, tendo

²⁰¹ Essa é a interpretação de Zingano, a qual considero a mais plausível; cf. Zingano, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*, pp. 82-83.

²⁰² Essa seria a interpretação apresentada por Burnet, J., *The Ethics of Aristotle* (p. 58, § 9) e a que sugere a tradução de *exoterikoi logoi* oferecida por Ross (“the discussions outside our school”).

²⁰³ Cf. Aquino, Santo Tomás, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, lição 19, par. 229.

estudado, por exemplo, o *De Anima*, no momento de estudar os caracteres, lembrar apenas dos resultados obtidos, deixando de lado os argumentos que buscaram estabelecê-los. Para dispor de conhecimento político não é necessário conhecer o conteúdo do *De Anima* – bem como o conteúdo da *Física* ou da *Metafísica*, ou seja, dos tratados teóricos de Aristóteles –, mas dispor de alguns dados gerais a respeito da alma. Mais uma vez, entendo que Aristóteles dirige uma crítica à Platão: o verdadeiro ou o bom político, *enquanto tal*, não precisa ser filósofo nos moldes concebidos pelo mestre da Academia. Em vez disso, como veremos no próximo capítulo, ele precisa ser bem educado e adquirir os conhecimentos expostos na *EN* e na *Política*.

Como afirma Zingano, nas oito demais passagens do *corpus* onde Aristóteles se refere a escritos ou discursos exotéricos – seis delas presentes nas *Éticas* e na *Política*²⁰⁴, parece ser clara a indicação a textos de divulgação. É igualmente possível que Aristóteles esteja se referindo também a escritos de autores “exotéricos” ao *Liceu* – como Xenócrates – que tratam do assunto de maneira mais geral e menos exata, mas suficiente para os propósitos da investigação presente na *EN*.

Certo é que a distinção entre parte racional e não racional da alma não recebe nenhuma justificação, aqui, por parte de Aristóteles. Talvez uma tal justificação seja possível – quero mesmo pensar que, para os propósitos de uma investigação minuciosa da alma ela é necessária –, mas é irrelevante para os objetivos visados. É possível pensar, assim, que se trata de uma distinção comumente usada e aceita, dentro e fora do *Liceu*; o que não é comumente usado nem aceito é o modo como essas partes existe e se relacionam. Assim, o que foi dito sobre a alma, nesse momento, parece ter sido suficiente: “Para a presente investigação, pouco importa se [as partes da alma] se distinguem como as partes do corpo e como tudo o que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo no curvo” (*EN* I. 13. 1102a28-31).

²⁰⁴ Cf. *EE* I. 8. 1217b23-24, II. 1. 1218b34; *Política* I. 5. 1254a33, III. 6. 1278b31, 12. 1282b19, VII. 1. 1323a21-23.

5. 1. 2. Quando mais exatidão não é possível: premissas oriundas da experiência

Aristóteles inicia *EN* II. 2, assumindo sem argumentar, um princípio comum: é preciso agir segundo a reta razão. Assim, como ele afirma: “o *agir segundo a reta razão* é corrente; fique valendo como tese (será discorrido mais adiante, a esse respeito, sobre o que é reta razão e como se relaciona com as outras virtudes)” (*EN* II. 2. 1103b31-1104a1). O mesmo princípio já havia sido afirmado quando da exigência dos bons hábitos dos alunos de política no livro I: “para aquele que age de acordo com a reta razão, o conhecimento sobre tais questões será de grande benefício” (*EN* I. 3. 1095a9-11).

A reta razão nos assuntos práticos é a razão prudencial. A análise referida no início do trecho citado acima é a presente em *EN* VI, mais especificamente, nos capítulos 5, 7 e 8. O que Aristóteles está dizendo aqui é que é preciso agir bem e que o critério para isso, como ficará claro também na definição de virtude moral presente em II. 6, é uma razão de certo tipo, a saber, prudencial. Que é preciso seguir essa razão, ainda que não saibamos defini-la nem quais coisas ela exige, é um princípio que deve ser aceito pelo estudante de política, algo que funcionará como ponto de partida para o que segue.

Talvez tenhamos aqui mais uma opinião comumente aceita tanto dentro quanto fora do Liceu. Entretanto, diferentemente das divisões apresentadas na alma, não é possível justificar por outra disciplina a verdade de que age bem quem age segundo a reta razão. Eis uma premissa da investigação política cujo reconhecimento e aceitação repousam, em última instância, na (boa) experiência do aluno. Trata-se de uma convicção do aluno, a qual tem como origem uma certa prática na virtude, um envolvimento direto com o que é bom a ser feito.

Outra proposição como essa é, como vimos, aquela que chamei de POD (princípio da origem das disposições), segundo a qual as disposições são geradas por atos realizados em uma mesma direção, a qual é apresentada e, um tanto quanto negativamente, defendida por Aristóteles em *EN* III. 5 e II. 4²⁰⁵. Como vimos, trata-se de um primeiro princípio, o qual é oriundo da experiência. Tomar essa proposição como princípio, i.e., aceitá-la como ponto de partida da

²⁰⁵ Cf. aqui, Capítulo 3.

investigação requer uma boa educação. Aqueles que, através do seus próprios atos, contribuíram para a aquisição de maus hábitos, não estarão dispostos a admiti-la como verdadeira e aceitá-la, portanto, como ponto de partida do que quer que seja. O mesmo ocorrerá com a tese de que devemos agir de acordo com a reta razão: para aceitá-la como princípio, postergando sua análise (que ocorrerá no livro VI), é preciso que o aluno tenha tido uma boa educação, tendo agido de acordo com essa razão.

No início de *EN III. 5*, uma proposição semelhante é afirmada. Aristóteles afirma que a maldade é voluntária. Se ela não for, será preciso negar algo que foi tomado, desde o início da investigação sobre a ação humana, como princípio porque princípio da ação humana: o homem é causa não causada das suas ações. Assim, questiona Aristóteles:

se deve pôr em dúvida o que foi dito agora e se deve dizer que o homem não é princípio gerador das suas ações, assim como é de seu filho? Se porém, *isso é evidente* e não temos como recorrer a outros princípios além dos que estão em nós, estão em nosso poder e são voluntárias aquelas coisas cujos princípios estão em nós (*EN III. 5. 1113b17-22*, grifos meus).

Aquele que nega que é causa das suas ações pretende tirar de si a responsabilidade dos seus atos. Aristóteles nota, no entanto, que o discurso dessa pessoa além de revelar traços negativos do seu caráter, encerra uma incongruência. Embora ela tenda a alegar que age mal porque é coagida pela aparência agradável de objetos externos a ela – ou seja, involuntariamente –, quando ela age bem, reivindica para si os méritos da ação. Como afirma Aristóteles:

Na verdade, os atos por força e involuntários são penosos, mas os que são feitos por causa do agradável e belo são acompanhados de prazer; é derrisório, então, culpas as circunstâncias externas, e não a si mesmo, por ser presa fácil de tais coisas, e responsabilizar-se a si mesmo pelas belas, mas as circunstâncias agradáveis pelas ignóbeis (*EN III. 1. 1110b12-15*).

Como vimos ser o caso em relação à defesa do POD, a qual ocorre um pouco adiante na *EN*, em III. 5, pode-se dizer que em III. 1 Aristóteles também aponta para um traço do caráter de quem nega a tese segundo a qual somos causas das nossas ações. Com efeito, esse traço como que serve como uma causa ou explicação da atitude de negar essa tese. Ora, diz Aristóteles, é absurdo sustentar que o caráter agradável ou nobre de algo nos força a agir, pois todos fazemos tudo por causa do que é agradável e belo ou nobre. Se a aparência externa agradável de um objeto fosse razão suficiente para identificar um ato como forçado e, por isso, involuntário, então toda ação seria forçada, pois, para que algo seja um objeto de busca, é preciso considerá-lo como agradável e/ou belo. Essa consequência, no entanto, o mau caráter não estará disposto a admitir: ele coloca nos outros ou nas circunstâncias a culpa por ter agido mal, quer receber aplausos nos casos em que age bem.

Assim, o POD e as teses de que devemos agir segundo a reta razão e de que o homem é causa não causada daquilo que faz são princípios, os quais serão tomados como tais na investigação ética, a partir do que seus argumentos serão desenvolvidos e seus resultados serão alcançados. Eles têm origem e fundam-se na experiência da virtude e é por referência a ela que o aluno estará disposto a aceitá-los. Tais princípios não podem, com efeito, receber mais justificativas nem um tratamento mais exato que o oferecido na *EN*. Eles não pertencem a nenhuma outra área, mas são princípios da ação. Não podem, portanto, ser demonstrados por nenhuma outra disciplina, mas recebem o tratamento adequado e exato no interior da investigação ética.

Nesses casos, exigir maior exatidão seria falta de educação, assim como vimos ser o caso de quem exigisse um tratamento mais detalhado ou aprofundado de premissas próprias a outras disciplinas. Entretanto, no caso dos princípios da ação, a acusação de falta de educação se justifica de outro modo: *não é possível* precisá-los mais. Em nenhum momento Aristóteles apresenta provas positivas desses princípios, embora possa, como vimos e é característico da defesa de algo primeiro em uma disciplina, argumentar por absurdo ou negativamente. A não aceitação dos princípios ou pontos de partida da *EN* revela, em primeiro lugar, não incoerência ou inconsistência, mas um defeito no caráter do agente.

5. 1. 3. As regras morais específicas no tratamento da amizade

Aristóteles discute, em IX. 2, algumas regras morais específicas relacionadas à *philia* ou amizade. Os exemplos então usados parecem decorrer do que já foi dito anteriormente a respeito da *philia* existente entre os diferentes membros de uma família e das relações mais amplas – e talvez menos passionais –, existentes entre companheiros e compatriotas. Como devem ser essas relações? Aristóteles pretende ter apresentado algumas respostas a essa questão e agora considera casos em que tais respostas parecem entrar em conflito. O modo como Aristóteles discute, aqui, algumas regras morais específicas elucidada um pouco mais tanto a sua natureza quanto a das afirmações que a investigação ética é capaz de fornecer àquele que busca melhor direcionar as suas ações.

Como vimos no início deste capítulo, regras morais específicas são como guias de ação extraídos da nossa experiência. Elas são a expressão de certos valores que, ao longo da nossa vida, aprendemos a atribuir a certas coisas e/ou tipos de ação. Pode ser o caso que, em certas circunstâncias, elas não devam ser seguidas, pois aquilo em que consiste o que há de bom a ser feito não coincide com o que elas prescrevem. Mas há também casos em que essas regras entram em conflito. Pode haver situações em que a realização de um dentre dois tipos de ação igualmente (e *realmente*, é preciso ressaltar) valiosos implica não apenas a renúncia do outro, mas algo que se opõe a ele: há casos em que deixar de realizar qualquer uma das alternativas implica fazer algo ruim, vil. O que fazer nesses casos?

Aristóteles expõe uma série de situações que apresentam dilemas reais. *Não sendo possível realizar as duas coisas*, Aristóteles pergunta: devemos dar preferência ao que diz nosso próprio pai e obedecer-lhe quando estamos doentes ou seguir a opinião do médico a respeito do tratamento a ser adotado, quando eles divergem? Quando é o caso de eleger um general, devemos sempre preferir alguém com experiência na guerra? Devemos ajudar a um amigo ou a um homem bom? Devemos retribuir a alguém que nos fez um bem ou oferecer um presente a um amigo?²⁰⁶

²⁰⁶ Todos esses exemplos estão presentes no livro IX, 2. 1164b22-26.

Todas essas questões são seguidas da observação de Aristóteles de que elas são difíceis de determinar com precisão. Ora, trata-se de observar que há sempre muitas coisas envolvidas em situações de conflito, as quais devem ser observadas nas circunstâncias em que ocorrem, devendo ser julgadas do mesmo modo. Pode ser o caso, p. ex., do pai da pessoa na primeira questão ser ele também médico; pode, em relação à segunda, ser o caso de um jovem inexperiente ter se mostrado bastante aplicado e corajoso nas poucas batalhas que enfrentou, concebendo idéias diferentes e, talvez, melhores que as já empregadas concernentes à estratégia; pode, ainda, ser o caso de um amigo precisar de ajuda em virtude de um erro cometido por ele por pura negligência etc. Não é fácil, portanto, decidir abstratamente qual das duas alternativas, quando elas são de fato excludentes, devemos seguir, desconsiderando elementos que só as situações concretas são capazes de nos apresentar.

No entanto, diz Aristóteles, algo pode ser dito em relação às questões feitas, pois há, com efeito, algumas coisas certas e mais gerais relacionadas a elas:

(...) que não devemos dar preferência em todas as coisas a uma mesma pessoa parece bastante claro; e nas mais das vezes devemos retribuir àquele que nos fez um bem em vez de presentear os amigos, assim como devemos pagar uma dívida ao nosso credor antes que dar o montante a um amigo (*EN IX. 2. 1164b30-33*).

É preciso compreender que, exceto a primeira – que não devemos dar preferência em todas as coisas a uma mesma pessoa –, as demais afirmações são regras morais específicas (de preferência), ainda que sejam um pouco mais gerais que aquelas a partir das quais os conflitos anteriormente descritos foram gerados. A primeira delas pode ser considerada como um padrão geral que deve sempre ser seguido: não devemos dar razão, em todo e qualquer caso, sempre à mesma pessoa. Já as demais afirmações são regras de preferência verdadeiras, i.e., expressam o que, *nas mais das vezes*, devemos escolher em situações concretas: nas mais das vezes, é preferível retribuir quem nos fez um bem do que ajudar um amigo; nas mais das vezes, é preferível pagar nossas dívidas do que presentear um amigo.

Também nos *Tópicos* (*Top.*) Aristóteles estabelece regras de preferência. Seu objetivo, no entanto, é fornecer parâmetros ou critérios absolutamente gerais para que sejamos capazes de dizer, em debates dialéticos, qual dentre duas coisas é mais digna de escolha. Como aquele que utiliza as técnicas dialéticas, em princípio, não discute vazia e sofisticadamente, as regras apresentadas servem para argumentar legitimamente em favor de um ou outro bem, quando eles são muito próximos um do outro (*Top.*, III. 1. 116a8-10). Entretanto, nos *Tópicos*, diferentemente da *EN*, tais regras de preferência não são verdadeiras apenas nas mais das vezes, mas, porque dotadas de um grau máximo de generalidade, absolutamente válidas. E, assim, como os padrões gerais de conduta afirmados pela *EN*, elas não determinam qual a ação que, aqui e agora, conta como a melhor a ser feita. De acordo com uma dessas regras apresentadas nos *Tópicos*, devemos dizer, p. ex., que a saúde é preferível ao exercício físico, pois “aquilo que é digno de escolha por si mesmo é preferível ao que é assim por uma outra razão” (*Top.*, III. 1. 116a29-30).

Comumente, as situações apresentam-se para nós de tal forma a informar, confirmar e exigir de nós ações conformes às regras morais específicas descritas acima. Entretanto, a presença de outras variáveis na situação pode tornar o caso de difícil decisão; em certos casos, a ordem de preferência pode mesmo ser invertida:

Deve um homem que foi resgatado de bandidos pagar o resgate daquele que o resgatou como retribuição, quem quer que ele seja, ou restituí-lo do montante do resgate, se ele não foi capturado, mas exige o pagamento, em vez de pagar o resgate do seu próprio pai? Parece que ele deve pagar o resgate do seu pai de preferência até ao seu próprio. Como dissemos [cf. 1164b32-34], então, geralmente (*katholou*) uma dívida deve ser paga, mas se a doação a ser feita [em seu lugar] é muito nobre ou necessária, deve-se adiá-lo [o pagamento da dívida] em função dessas considerações (*EN* IX. 2. 1164b34-1165a4).

EN IX. 2 segue com considerações de regras morais específicas, observando que elas devem, geralmente, ser seguidas, mas que são sempre passíveis de exceções, se as circunstâncias revelarem ser este o caso. De qualquer forma, o juízo sobre o que fazer depende de uma avaliação das circunstâncias e é por isso

que o discurso sobre as ações será sempre geral. Aristóteles relembra que as discussões sobre sentimentos e ações são tão definidas ou determinadas (*horismenon*) quanto os próprios sentimentos e ações (*EN* IX. 2. 1165a12-14).

Detive-me a essas observações de Aristóteles em *EN* IX. 9 a fim de mostrar um momento de *descida* do filósofo ao nível de situações concretas de ação ou conflito, buscando enfatizar que o discurso filosófico não as resolve. A filosofia, mesmo a filosofia prática, sozinha, não é capaz de decidir tais questões. Mas cabe à própria disciplina que está sendo construída explicitar isso. Um discurso mais geral a respeito da boa ação, da boa vida é aquilo que lhe é apropriado. E, como Aristóteles já havia afirmado em *EN* II. 2. 1104a5-11, se em geral esse discurso já será considerado inexato, examinar os casos particulares será uma tarefa ainda menos exata, dado ser preciso, no momento da ação, considerar o que é e o que não é relevante.

A *EN*, assim, não fornecerá nenhuma espécie de “pedra de toque” para ações e decisões concretas presentes, passadas e futuras. Não é “por referência” à *EN* que alguém decidirá questões práticas conflituosas. O caminho ascendente aos princípios que ela faz a partir das situações concretas não pretende nem pode fazer isso. A primeira parte da filosofia das coisas humanas não fornece critérios para decidir questões práticas nem ajuda a resolver conflitos: estes não se resolvem “subindo” aos princípios, mas, contrariamente, “descendo” aos fatos particulares. Sua função não é a de justificar, quaisquer que sejam, as escolhas particulares dos agentes. E isso no que concerne tanto a escolhas particulares – p. ex., se salvo essa criança que está se afogando agora ou não – quanto às mais amplas – p. ex., se continuo ou não cursando a faculdade de música que comecei já há cinco anos. Ela será capaz de apresentar e justificar padrões gerais de comportamento próprios aos seres humanos *enquanto* humanos. Oriunda da nossa natureza, a investigação filosófica da *EN* mostrará por que a vida virtuosa é aquela que nos fará felizes.

5. 1. 4. A noção geral de virtude e sua adequação às virtude particulares

Entretanto, ainda que as afirmações mais particulares sobre casos particulares sejam necessariamente imprecisas, é possível dizer algumas coisas válidas e

Aristóteles empenha-se nessa tarefa. É preciso *descer*, como dizemos ter sido o seu movimento em IX. 2, aos casos particulares a fim melhor determinar a sua natureza e estar mais próximo da verdade. Como Aristóteles afirma, após encontrar uma definição de virtude moral, a saber, “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (EN II. 6. 1106b36-1107a2):

É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral, mas deve também aplicar-se aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas (EN II. 7. 1107a27-33).

A “aplicação” aos particulares, na verdade, é a busca pela conformação da noção geral de virtude (e das demais afirmações feitas sobre a sua natureza) às virtudes particulares²⁰⁷. A descida se dá da noção geral de virtude para a compreensão de como essa noção opera em relação a cada uma das virtudes. É preciso ver como elas podem nos fazer escolher por deliberação o que é bom, consistindo em uma mediania ou mediedade entre dois males ou vícios, um por excesso, outro por deficiência, lidando com ações e emoções.

Não devemos entender, assim, que Aristóteles vá fazer qualquer espécie de casuística ao dedicar-se, aqui, aos casos particulares – o que, poder-se-ia dizer com razão, seria feito adiante, como foi visto, em IX. 2 –, mas sim que ele vai tentar particularizar ao máximo as afirmações gerais feitas. Ele vai partir, agora, do gênero em direção às suas espécies. É bem verdade que essa conformidade às virtudes particulares pode conter falhas, sendo ainda menos exata que a inexatidão devida à generalidade da sua definição. Porém, ela não pode colidir

²⁰⁷ Algo bastante semelhante ao que é feito no livro II a respeito da noção de virtude foi feito em I. 7 a respeito da noção de *eudaimonia*. Após encontrar uma definição de vida boa como atividade da alma (racional) segundo perfeita virtude, em I. 8, Aristóteles começa a descer aos “casos particulares”, o que nesse caso significa mostrar como a sua definição de certa forma está em harmonia com as opiniões mais comuns que se tem dela. Após ascender ao princípio, à definição, ao que é mais universal e conhecido em si, Aristóteles retorna aos particulares, testando naquelas que são conhecidas como instâncias desse universal a concepção geral obtida.

com ou ser contrária às ocorrências particulares de virtude. Por “ocorrências particulares” deve-se entender não as ações singulares que realizam, aqui e agora, as virtudes, mas as virtudes particulares consideradas, no entanto e ainda, de maneira geral: trata-se da coragem, da liberalidade, da temperança, justiça e todas as virtudes particulares tomadas do quadro das virtudes²⁰⁸.

No entanto, não será possível determinar padrões gerais de conduta a partir dos quais possamos ir em busca da mediania em que consiste a virtude? Nada é possível ao filósofo dizer sobre como devemos buscá-la?

O final do tratamento da virtude moral (*EN* II. 9) responde a essa que parecer ser a questão mais importante quando de fato já estamos inclinados a buscar um certo tipo de ação: se é através da virtude que seremos felizes, como devemos agir para adquiri-la? Quais ações devo exigir dos cidadãos se quero que eles tornem-se virtuosos?

Em todas as coisas, encontrar o meio termo não é tarefa para qualquer um, mas para aquele que *sabe*. Cabe ao matemático encontrar o meio de um círculo – ele sabe como fazê-lo – assim como cabe ao médico, poder-se-ia acrescentar, determinar o tratamento adequado ao paciente à sua frente. Nos casos práticos encontrar o meio termo e buscá-lo é algo a ser feito excelentemente pelo prudente (*EN* II. 9. 1109a26). Ora, acertar o alvo da virtude não é uma tarefa simples nem fácil, mas complexa e difícil. Como afirma Aristóteles, encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro são coisas fáceis, acessíveis a todos, “mas não é para qualquer um nem é fácil o determinar a quem, quanto, quando, em vista do que e como fazer” (*EN* II. 9. 1109a27-28).

Entretanto, algumas coisas ainda gerais podem ser ditas sobre como atingir o meio-termo. Por exemplo, é melhor afastarmo-nos do excesso para o qual tendemos mais:

Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto

²⁰⁸ Cf. *EN* II. 7. 1107a33. Um quadro como este aqui referido está presente na *EE* II. 3. 1120b36-1221a13.

possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada (*EN* II. 9. 1109b1-6).

O critério, diz Aristóteles, para realizar essa tarefa, é: *atentar para os prazeres e dores que sentimos*. O que é vil muitas vezes vem disfarçado de agradável. Como Aristóteles afirmou anteriormente, é por causa dos prazeres que cometemos atos vis e por causa da dor que nos abstermos dos belos (*EN* II. 2. 1104b10-11). É por isso que é preciso estar atento e desconfiar daquilo que nos agrada, para não sermos como que enganados por ele. Estaremos, assim, mais propensos a acertar, a fazer o que é virtuoso, do que se dermos cegamente ouvidos ao prazer: “para falar sucintamente, se fizermos estas coisas, ficaremos sobremaneira capazes de atingir o meio termo” (*EN* II. 9. 1109b12-13).

Afasta-te do extremo para o qual tu mais tendes: eis uma regra bastante geral de ação, de uma generalidade semelhante a das regras de preferência, mas a qual ainda deve ser considerada como uma regra moral específica. Nas mais das vezes essa regra é válida, assim como era considerada a cura pelos contrários proposta pelos médicos. Por exemplo, se uma criança tende à ociosidade e apatia, é razoável que o educador busque incentivá-la a realizar atividades mais energéticas. Do mesmo modo, às crianças muito ativas, julgamos perfeitamente razoável o fato de ele propor tarefas que exijam delas mais concentração e menos movimento. Em ambos os casos, pela busca de atividades opostas – e mesmo extremamente opostas – às que as crianças tendem a realizar, pretende-se encontrar o meio termo. Endireitamos as varas tortas entortando-as para o lado oposto ao que elas estão inclinadas.

Entretanto, pode ser que essa não seja a melhor maneira de buscar a virtude. Cada caso deve ser examinado, os juízos concernentes ao que se deve fazer repousando, em última instância, na percepção prática do agente (*EN* VI. 8. 1142a27-30). Propor uma ação extremamente oposta às tendências de alguém pode fazê-lo perder completamente o gosto pela atividade mediana que, no fim das contas, estamos buscando que ele realize. Castigar excessivamente e exigir mais estudo do que o necessário de uma criança completamente avessa aos livros e à concentração pode ter como conseqüência, no melhor dos casos, a formação de um adulto que jamais se dedicará a estudar nada. Em outras

palavras, a proposta de cura pelos contrários, quando não leva ao resultado esperado, pode vir a ser até mesmo maléfica.

É certo, no entanto, que aqueles que se desviam pouco da virtude são menos dignos de censura do que aqueles que se desviam muito. Ora, acertar “na mosca” é uma tarefa garantida apenas para o prudente, mas passar longe do alvo é característico do homem vil. Erramos muito e muitas vezes, mas devemos nos afastar dos piores erros, das ações mais vis; passamos perto do alvo algumas vezes e é ele que devemos mirar ao fazer tudo o que fazemos. Assim como não é fácil saber como agir nas circunstâncias particulares, falar sobre tais coisas e determiná-las é tarefa não menos difícil. Como afirma Aristóteles, “não é fácil determinar pela razão [i.e., discursivamente] até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação” (*EN* II. 9. 1109b20-23).

O discurso sobre a ação será capaz de dizer de maneira mais ou menos, porém sempre e apenas em geral o que devemos fazer. O limite e inexatidão do discurso sobre a ação reaparecem aqui: é bem verdade que a investigação da *EN* pretende nos dizer como devemos agir, mas isso não poderá ser feito de maneira específica, direta. Devemos nos limitar às afirmações gerais, pois os juízos a respeito de casos práticos, na medida em que as ações ocorrem sempre no singular, dependem, em última instância, da avaliação das circunstâncias nas quais eles ocorrem, o que depende de uma certa percepção e não de argumento, raciocínio ou capacidade discursiva dos agentes.

5. 2. Deliberação e regras morais específicas

Aristóteles está buscando esclarecer a natureza da escolha deliberada e, uma vez que ela parece envolver razão, mas não uma razão contemplativa, ele investiga a deliberação. É interessante notar que quatro coisas são apresentadas como causas de eventos: “a natureza, a necessidade e o acaso são pensados serem causas, e também a razão e tudo o que depende do homem” (*EN* III. 3. 1112a31-32). A deliberação faz-se no domínio das coisas que estão em nosso poder, ou seja, coisas que podem ser causadas mediante nossos esforços.

Entretanto, tais coisas não ocorrem sempre do mesmo modo: se assim fosse, seria possível um corpo de conhecimento que dele desse conta; em outras palavras, teríamos uma ciência da ação. Por outro lado, tampouco pode ser o caso que essas coisas aconteçam, *todas as vezes*, de maneira diferente, sem *jamais* se repetir, sem *nenhuma* direção, sem *nenhuma* sistematização. Justamente, é porque é possível extrair do domínio prático uma regularidade que a deliberação pode ser efetiva. Mas é também porque tais coisas não estão de antemão determinadas que é possível, sobre elas, deliberar. É por isso que, como afirma Aristóteles, “deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e nas quais é indeterminado como resultarão”²⁰⁹.

5. 2. 1. *Hos epi to poly* como pertencente apenas à deliberação técnica

Disputa-se se o final da passagem acima traduzido como “e nas quais é indeterminado” (*kai en hois adioriston*) deve ser entendida como apresentando um outro objeto ou domínio próprio de deliberação, ou como qualificando esse domínio imediatamente antes apresentado. Em outras palavras, o *kai* da passagem pode ser visto como aditivo ou expletivo. No primeiro caso, tratar-se-ia de considerar que, no início da passagem – que refere-se ao que é nas mais das vezes, não sendo claro o resultado da ação realizada –, Aristóteles estaria apresentando o objeto de deliberação técnica. A seqüência apresentaria o objeto próprio da deliberação moral, aquilo que é indeterminado ou indefinido. Aristóteles estaria, assim, elucidando a natureza do objeto de deliberação técnica, de um lado, e da deliberação moral, de outro²¹⁰.

Como afirma Zingano, a deliberação poderia ser dispensada se o saber técnico de um domínio adquirisse a sua exatidão própria. Toda indeterminação que lhe restasse, pois pertencente ao mundo sublunar, concerniria à accidentalidade da coisa, que não pode ser eliminada (e sobre a qual não há deliberação). Já a deliberação moral é indispensável, pois o seu domínio, o da ação humana, é por si mesmo indeterminado: a ação não é mais assim do que

²⁰⁹ Cf. *EN* III. 3. 1112b8-9. Altero, aqui, a tradução de Zingano, seguindo o espírito das traduções de Bodéüs e Gauthier (e Jolif) por razões que pretendem ficar claras na seqüência.

²¹⁰ Essa é a opção adotada por Zingano, M., *Op. Cit.*, p. 182. Apresento na seqüência apenas uma das razões pelas quais o autor crê que a sua opção é a correta.

não assim, ela é sempre aberta aos contrários. O objeto da deliberação técnica não poderia ser confundido com o da deliberação moral: a última não concerne ao que é nas mais das vezes, como no primeiro caso, mas ao que é indeterminado ou indefinido.

Se, alternativamente, considera-se o *kai* como expletivo, deve-se afirmar que são essas mesmas coisas que ocorrem de um certo modo nas mais das vezes, não sendo claro o modo como resultarão, que são indeterminadas²¹¹. Essa opção não faz uma cisão entre dois tipos de objeto/domínio de deliberação, mas sustenta que Aristóteles, na passagem inteira, estaria caracterizando tanto o objeto de deliberação técnica quanto propriamente moral, aquelas coisas que, de maneira geral, “estão em nosso poder e podem ser realizadas” (EN III. 3. 1112a30-31).

Penso que esta opção é mais satisfatória, como pensa a maioria dos comentadores. A deliberação, entendida como processo racional de busca das coisas que são em vista dos fins, compreende tanto a deliberação *mais propriamente* instrumental realizada por um artista que examina os meios para a obtenção de um determinado produto quanto a deliberação *mais propriamente* moral do agente que busca pelo melhor modo de agir, de realizar a virtude aqui e agora.

5. 2. 2. O objeto da deliberação: o que “depende de nós”

Aristóteles está examinando de que tipo são as coisas a respeito das quais, eficazmente, deliberamos e, assim acredito, sua caracterização pretende-se geral. Com efeito, como ele afirmara um pouco antes de 1112b8-9:

²¹¹ Essa é a opção seguida pela maioria dos comentadores, seguindo Bywater (cf. Zingano, *Op. Cit.*, p. 181). A tradução francesa de Bodéüs e Gauthier (e Jolif), ficam, respectivamente, como segue: “déliberer implique des choses qui se produisent le plus souvent mais dont on ne voit pas comment on va arriver à leur résultat, c’est-à-dire des choses qui comportent le l’indéterminé” e “Il ya donc lieu de délibérer dans le cas des choses qui arrivent le plus souvent de la même manière, mais sans qu’on sache avec évidence comment dans le cas donné elles tourneront, c’est-à-dire dans les cas où la voie à suivre est indéterminé.” A tradução de Ross é um pouco mais neutra, permitindo tanto a interpretação que defendo aqui quanto aquela que vê no indeterminado a causa da deliberação apenas dos casos morais: “Deliberation is concerned with things that happen in a certain way for the most part, but in which the event is obscure, and with things in which it is indeterminate”.

Ninguém delibera sobre as coisas eternas [e, portanto, imutáveis] (...). Mas tampouco deliberamos sobre coisas que envolvem movimento, mas acontecem sempre do mesmo modo, seja de necessidade, por natureza ou por qualquer outra causa (...), nem sobre o que ocorre ora de um jeito, ora de outro, (...) nem sobre o que ocorre por acaso (...). Nem mesmo deliberamos sobre todos os assuntos humanos (...). Pois nenhuma dessas coisas podem ser causadas pelos nossos esforços (EN III. 3. 1112a21-29).

Ora, conclui Aristóteles, por eliminação, restam as coisas que “estão em nosso poder e podem ser por nós realizadas”. Essa caracterização não é, no entanto, suficiente. Há coisas que estão em nosso poder e que podem ser por nós realizadas – envolvem movimento –, mas não são objeto de deliberação. É o caso, p. ex., do escrever corretamente, quando dispomos de conhecimento gramatical. O resultado da atualização desse conhecimento, a escrita correta, terá de ser sempre a mesma. Eis algo que está em nosso poder e é causado por nós, mas que acarreta sempre o mesmo resultado: trata-se de todas as coisas que podem ser realizadas, ditas ou concebidas mediante um conhecimento previamente adquirido. Sobre essas não cabe a semântica da deliberação, mas a do raciocínio, da aprendizagem, da reflexão. A “qualquer outra causa”, no trecho citado acima (cf. 1112a25) abarca, p. ex., o uso das regras gramaticais que são causa de algo (a escrita correta) que, nesse sentido, ocorre sempre do mesmo modo.

A escrita correta se dá sempre do mesmo modo. Qualquer um que aplique corretamente as regras gramaticais escreverá *do mesmo modo*, i.e., de modo gramatical, corretamente. Um outro exemplo leva em conta as conseqüências “físicas”, no sentido mais moderno da expressão, do que fazemos. Se você impulsiona uma bola de bilhar contra outra com um taco, ela certamente rolará, transmitindo seu movimento. Você pode, nesses casos, ter certeza do resultado que esse tipo de “ação” realizada por você terá no mundo.

Assim, não deliberamos sobre como escrever corretamente: aplicamos nosso conhecimento das regras gramaticais. Do mesmo modo, não deliberamos sobre se o movimento entre duas bolas de bilhar será transmitido quando lançamos uma contra a outra: há uma certeza (bem fundada, diga-se de passagem) que

permite com que meçamos a força e a direção com as quais fazemos isso, esperando colocá-la na caçapa e, talvez, vencer o jogo.

5. 2. 2. 1. O que não ocorre do mesmo modo

É preciso, portanto, completar a caracterização acima. Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder e podem ser causadas pelos nossos esforços, mas que *não ocorrem sempre da mesma maneira* (EN III. 3. 1112b2-3). Aristóteles acrescenta essa cláusula e apresenta o exemplo dos tratamentos médicos e da arte de enriquecer: nestes, ainda que tenhamos alguns conhecimentos gerais sobre como tratar certas doenças e sobre como ganhar dinheiro, não basta recorrer a eles para saber como curar e enriquecer *aqui e agora*, diferentemente da escrita correta, que ocorre sempre da mesma maneira em virtude da aplicação direta de um certo conhecimento. A realização da escrita correta se dá sempre da mesma maneira, a saber, quando ela está de acordo com algumas regras pré-estabelecidas, estando *determinado*, portanto, como isso deve ser feito.

Entretanto, não é sempre da mesma maneira que a saúde e a riqueza são produzidas. É por isso que não pode ser dado de antemão como elas serão produzidas nas situações concretas; não se trata de, diretamente, aplicar um conhecimento. Estando essas coisas em nosso poder e podendo vir a ser pelos nosso esforços, é preciso deliberar sobre como produzi-las. Isso significa que as *determinamos*, nas situações concretas, por meio das nossas deliberação, decisão e ação. Se isso é possível, é porque tais coisas são, nas suas ocorrências particulares – a saúde *deste* indivíduo, *nestas* circunstâncias –, *indeterminadas*. Realizamos os fins por meio das nossas ações, adotando estas ou aquelas coisas em vista deles; entretanto, dado que essa realização não ocorre sempre da mesma maneira, é preciso deliberar.

5. 2. 2. 2. O que não é aleatório

Dizer que deliberamos sobre o que não ocorre sempre da mesma maneira, sendo, portanto, indeterminado, parece permitir a deliberação sobre as coisas que são ora de um jeito, ora de outra, e sobre as que ocorrem por acaso (EN III. 3.

1112a26-27). Mas não podemos deliberar sobre elas porque, embora sejam indeterminadas, não podemos ser a origem do seu vir a ser. E, como Aristóteles já esclareceu, devemos caracterizar as coisas sobre as quais deliberamos como estando em nosso poder e podendo ser causadas por nós. As coisas indeterminadas sobre as quais deliberamos não podem, portanto, estar fora do nosso alcance. Se o que não ocorre sempre da mesma maneira, sendo indeterminado, ocorresse ora de um jeito, ora de outro, ou por acaso, não seria possível a deliberação sobre isso. É porque certas coisas não são sempre do mesmo modo, mas não são aleatórias nem por acaso, que é possível deliberar sobre elas.

Tudo isso sugere que sem a caracterização completa fornecida em 1112b8-9, não podemos conceber adequadamente o objeto da deliberação. Dizer que a deliberação se faz sobre o que é de um certo modo nas mais das vezes é dizer que o seu objeto não ocorre sempre da mesma maneira (sendo, como Aristóteles explica no final do trecho, do que é indeterminado) e não é aleatório ou devido ao acaso, i.e., envolve *alguma* regularidade. Em todos os casos em que deliberamos, nas mais das vezes determinados tipos de ação (expressos na forma de regras) conduzem ao fim. Mas é *apenas* nas mais das vezes que deixar alguém sem comer quando tem febre ajuda a recobrar a saúde (EN X. 9. 1180b10). Casos de anemia ou de gastrite, p. ex., devem ser levados em conta na prescrição de um tratamento que envolva a alimentação. Do mesmo modo, é apenas nas mais das vezes que age justamente aquele que paga suas dívidas em dia²¹²: para pagar o resgate do seu próprio pai, que foi preso por bandidos, você pode ser autorizado a postergá-la.

Entretanto, disso não se segue que as regras morais específicas possam ser desconsideradas por quem delibera ou, mesmo, que seja possível deliberar sem as levar em conta. *Nas mais das vezes*, certos tratamentos médicos conduzem à boa condição do corpo; *nas mais das vezes*, o conteúdo das regras morais específicas revela o que há de justo a ser feito. A ação humana, certamente, não é mais assim que não assim, mas as ações justas são, nas mais das vezes, mais de um tipo do que de outro. Se não fossem, educação nenhuma seria possível, a

²¹² Cf. EN IX. 2. 1164b32-34. Pode acontecer que esta não seja a ação justa – e, portanto, virtuosa – a ser realizada *nestas* circunstâncias.

qual requer a noção de *regra*. Não é *absolutamente* obscuro e indeterminado como devemos agir a fim de produzir a saúde ou a fim de agir justamente: certas regras expressam como essas coisas ocorrem nas mais das vezes e elas servem, por isso, de guias para as nossas deliberações e decisões²¹³.

5. 2. 3. Deliberação e falibilidade

Dizendo que a deliberação se faz em relação às coisas que são nas mais das vezes de um modo, mas em relação às quais “não é claro o que virá”, Aristóteles está chamando a atenção para o fato de que, embora as ações apresentem alguma regularidade em vista de certos fins, não é claro que elas de fato conduzirão a eles ou os realizarão. Se tais coisas fossem nas mais das vezes de certo modo, sendo nelas mesmas indeterminadas, mas as determinássemos de maneira absoluta pela nossa deliberação, poderíamos ter certeza de todas as conseqüências das nossas ações.

Entretanto, é apenas *nas mais das vezes* que as coisas que concluímos por deliberação como conduzindo ao fim – seja este fim particular, seja um projeto de vida concebido de maneira mais geral em vista da *eudaimonia* – conduzem, de fato, ao que buscamos²¹⁴. Não podemos jamais ter absoluta certeza do seu resultado – pelo menos não a certeza do tipo que podemos ter em relação ao

²¹³ Cf. na *Retórica a Alexandre*, 11, a distinção entre tipos de “máximas” ou, como tenho chamado, regras morais específicas, oriundas do modo como generalizamos a partir da experiência. Há aquelas derivadas de circunstâncias peculiares a um caso (“não considero possível que um homem venha a ser um general sagaz se ele não tem experiência nesses assuntos”, cf. 1430b12), as formadas por exagero (dando preferência a algo por exagero de uma propriedade não tão boa assim, p. ex., “os que furtam são, na minha opinião, piores que os que roubam, pois os primeiros esvaziam a sua propriedade secretamente, enquanto que os segundos fazem isso abertamente”, cf. 1430b17-18) e as baseadas em paralelos (dando uma opinião sobre dois tipos de eventos tomados em pé de igualdade, p. ex., “aqueles que se apropriam de dinheiro alheio, para mim, são como aqueles que traem as cidades, pois confiamos em ambos e eles traem aqueles que neles confiaram”, cf. 1430b20-22). Todas essas generalizações que podemos fazer exercem um papel muito importante na nossa formação e na deliberação de casos particulares, na medida em que servem como guias.

²¹⁴ Trata-se de considerar, aqui, *as coisas que fazemos em vista da realização dos fins*. Com efeito, Aristóteles insiste não uma nem duas vezes que deliberamos apenas sobre os meios ou o que é em vista dos fins, jamais sobre os fins enquanto tais. Considere o seguinte exemplo. Para chegar todos os dias da semana em um determinado horário na universidade, pego, sempre, perto da minha casa, o ônibus ‘x’ no horário ‘y’. *Nas mais das vezes* isso dá certo: chego no horário previsto. Entretanto, todos nós já passamos pela experiência de ter deliberado bem sobre todos os passos a adotar em vista de um fim, mas um imprevisto impedir que as coisas se realizem conforme pretendíamos. Já aconteceu, assim, de eu deliberar e fazer tudo certo conforme a minha deliberação e um congestionamento me impedir de realizar o fim buscado: cheguei atrasada na universidade.

“comportamento” dos seres matemáticos, ou a que temos a respeito do comportamento dos objetos físicos, que obedecem a uma necessidade hipotética, desde que não haja impedimento²¹⁵. E não podemos ter certeza do seu resultado *porque* são de uma natureza tal que “não é claro o que virá”: o domínio da deliberação é o domínio da contingência, da interferência do acaso. Mas temos, a respeito do resultado das nossas ações no futuro, uma expectativa bem fundada em casos observados. O fundamento da nossa expectativa no futuro a respeito das ações está na nossa experiência e na nossa avaliação das circunstâncias presentes.

A deliberação opera, assim, de maneira geral, sobre o que ocorre nas mais das vezes, seja no domínio da técnica²¹⁶, seja no domínio da ação propriamente dita. Aristóteles afirma que o discurso sobre a ação concerne ao que é nas mais das vezes, em I. 3. A *EN* investiga, portanto, a respeito das coisas que se decidem, em última instância, por meio de deliberação, ainda que ocorram, nas mais das vezes, de um certo modo: é por isso que o que temos a dizer sobre essas coisas é tão inexato, a saber, porque tais coisas, em certo sentido, não se prestam ao conhecimento. Elas são, eminentemente, objeto da nossa capacidade prática, aquela em virtude da qual buscamos o que deve ser feito em situações concretas. Elas não são, propriamente, objeto de discurso, argumento ou raciocínio.

5. 2. 4. O que é nas mais das vezes na ação e no mundo natural

As coisas que, no domínio da ação, ocorrem nas mais das vezes não são como as coisas que ocorrem nas mais das vezes no domínio natural. As

²¹⁵ Podemos retomar o exemplo dado da bola de bilhar: é certo que ela se moverá se impulsionada por uma outra, e isso “pela sua própria natureza circular”, poderíamos dizer, *desde que nada a impeça* de se mover. Se ela estiver colada, p. ex., ela não se moverá. E, ela não se movendo ao receber nosso impulso, até que descobramos o que está acontecendo, isso nos causará surpresa, pensaremos: “o que há de *errado*?”, pois o *certo* seria que o movimento acontecesse.

²¹⁶ É preciso, talvez, salientar, como o exemplo que ofereci da escrita correta ilustra, que nem todas as artes e técnicas admitem deliberação ou o mesmo grau de deliberação que outras. Todas são técnicas porque produzem algo, ainda que nem todas tenham a sua produção subordinada à deliberação. Com efeito, com Aristóteles afirma na *EE*: “(...) porque os médicos deliberam sobre a sua ciência, mas os gramáticos não? A razão é que o erro pode ocorrer de dois modos (seja no raciocínio [*logizomenoi*], seja na percepção, quando estamos agindo), e na medicina podemos errar dos dois modos, mas na gramática podemos errar apenas na percepção e na ação (...)” (cf. *EE* II. 10. 1226a34-b1).

qualificações próprias à deliberação moral e técnica nem de longe se aplicam às coisas físicas (a saber, “nas quais não é claro o que virá, e nas quais é indeterminado”). No domínio físico, o que é por natureza encerra um tipo de *necessidade*: é a necessidade do que ocorre às coisas físicas enquanto tais que é *qualificada* como nas mais das vezes, pois, na medida em que envolvem matéria e são sujeitas ao acaso, podem ter seus processos interrompidos. É assim que, corretamente, Porchat se refere ao “freqüente”²¹⁷ que pertence a ou é encontrado na natureza: ele é oposto à contingência, consistindo em “uma necessidade estorvada e impedida”²¹⁸.

No domínio das coisas naturais, exceções à regra são vistas como desvios, anomalias, monstruosidades e exceções. Nas mais das vezes, da reprodução de seres humanos nascem seres humanos com dois braços, duas pernas, uma cabeça, etc. Quando isso ocorre, o processo natural de geração humana alcançou, no que concerne às partes do corpo de um ser humano, o seu devido fim. Tal processo é, no entanto, estorvado ou impedido quando da reprodução de seres humanos é gerado um ser humano, p. ex., sem um braço: aqui temos uma anomalia. Nesse caso, entendemos que o processo “deu errado”, as coisas ocorrendo diferentemente do que era esperado porque era *natural* – ou seja, necessário – que ocorresse de outro modo.

No caso das coisas humanas, trata-se de qualificar a indeterminação e a contingência – e não uma necessidade – à qual estamos sujeitos e a qual é possível que ocorra nas mais das vezes de certa maneira. As coisas humanas

²¹⁷ Palavra por ele usada para traduzir *hōs epi to poly* (cf. nota seguinte).

²¹⁸ Cf. Porchat, O., *Ciência e Dialética em Aristóteles*, p. 275. Essa explicação do *freqüente*, no entanto, é retomada em um contexto de elucidação do *hōs epi to poly* pertencente ao domínio prático. Entretanto, Porchat parece se dar conta da conseqüência indesejada dessa explicação: “a complexidade do universo das ações humanas e a intervenção constante e poderosa da contingência, que, mais do que no mundo físico, nele se dá continuamente, não obstam a que, com a exatidão que a matéria comporta, venha dele ocupar-se uma ciência que o estudará “teoricamente”. (...) E, entretanto, malgrado seus inegáveis elementos teóricos, ciências práticas e *poiéticas* não se dirão teóricas” (cf. *Op. Cit.*, pp. 275-276). É o caráter freqüente das coisas naturais que permite que delas também haja ciência (cf. *Metafísica*, E. 2. 1027a20-21), i.e., que possamos conhecer, no sentido *haplōs* dos *Seg. An.* (l. 2. 71b9-13), o mundo físico. Em vista disso, a identificação do *hōs epi to poly* prático com o físico parece levar à conclusão de que é possível algum tipo de ciência *teórica* da ação humana. É a conclusão, com efeito, devidamente tirada dessa identificação por Enrico Berti (cf. *As razões de Aristóteles*, especialmente p. 121). Porchat, no entanto, parece querer negar essa conclusão ao referir-se a um estudo feito “teoricamente” – i.e., *entre aspas* – da ação humana e ao afirmar explicitamente que “as ciências práticas e *poiéticas* não se dirão teóricas”. Com efeito, as observações sobre a exatidão jamais ocorrem nas ciências teóricas cujo objeto é *hōs epi to poly*. Isso sugere fortemente que o que Aristóteles entende com essa expressão nos dois domínios não é o mesmo.

são indeterminadas, mas podem encontrar alguma regularidade. Como afirma Aubenque, “a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é”²¹⁹. Ora, é nesse domínio que se encontram as coisas a respeito das quais uma regularidade poderá ser encontrada e sobre as quais o discurso sobre a ação ocorrerá. Exceções às regras morais específicas não são vistas como monstruosidades ou anomalias. É justamente em vista de alcançar o fim – a justiça, a coragem, a temperança, ou seja, a virtude – que talvez sejam exigidas do agente ações que não são nas mais das vezes ou via de regra as consideradas boas. Não há desvio do processo em vista do fim e, por conseguinte, fracasso na realização do fim, mas adequação do processo para que o fim desejado seja, de fato, alcançado. Não há espanto e surpresa – pelo menos não *do mesmo modo* como no caso das coisas naturais –, quando é preciso negar algo que é nas mais das vezes verdadeiro ou válido no domínio da ação. Aquilo que é assim no domínio das coisas humanas não funciona como *lei* no mesmo sentido que o que é assim caracterizado no domínio físico: no que concerne à ação, as regras morais específicas, sendo nas mais das vezes corretas, funcionam como guias de conduta extraídos da e confirmados pela experiência, de tal forma que “exceções” são perfeitamente compreensíveis e até mesmo esperadas.

Aqui temos, com efeito, mais uma razão pela qual o discurso sobre a ação humana não pode ser exato: estamos *falando* (e não *deliberando*, é preciso ressaltar) sobre coisas que são apenas nas mais das vezes de um certo modo, mas não é claro o que virá quando as realizamos, pois elas são indeterminadas e sujeitas, em última instância, ao nosso próprio erro na deliberação e a interferências externas, ao acaso. As ações virtuosas, consideradas do ponto de vista do padrão mais geral determinado pela investigação filosófica da *EN*, não estão sujeitas aos entraves contingentes do mundo. Entretanto, Aristóteles chama a nossa atenção para o fato de que as regras morais de que podemos dispor como fornecendo um conteúdo àquilo que há de virtuoso a ser feito concretizam apenas nas mais das vezes isso em que consiste a virtude aqui e agora.

O modo mais certo, ainda que não infalível, de assegurar que alcançaremos os fins é, assim, através da nossa capacidade de avaliação das circunstâncias e

²¹⁹ Cf. Aubenque, P. *A Prudência em Aristóteles*, p. 109.

de deliberação. Ora, é também nas mais das vezes que aquele que avalia e delibera adequadamente nas situações práticas alcança o que quer. Confiar ao acaso o nosso sucesso (nossa felicidade), como Aristóteles já havia afirmado em I. 9, seria um arranjo muito imperfeito²²⁰.

5. 2. 5. As regras morais específicas e o discurso retórico: um esclarecimento

Aristóteles não está visando nos convencer através do discurso que a vida virtuosa é a melhor *do mesmo modo* que o orador, com o seu discurso, visa convencer. Entretanto, há características dos argumentos retóricos que penso serem elucidativas do discurso que Aristóteles está realizando na *EN*. Cada uma ao seu modo, a retórica e a filosofia das coisas humanas lidam com a ação.

Os argumentos retóricos, ocorram eles por entimemas ou exemplos²²¹, podem ser de três tipos: 1) deliberativos – ou seja, que pretendem nos convencer a fazer ou não fazer algo –, 2) forenses – ou seja, que atacam ou defendem alguém em um julgamento – e 3) epidêiticos – ou seja, que elogiam ou censuram alguém. Os deliberativos concernem ao futuro, pois só podemos fazer ou não fazer as coisas que ainda não ocorreram; a defesa ou acusação lida com o passado, referindo ao que ocorreu ou deixou de ocorrer; por fim, aquele que elogia ou censura faz isso para ressaltar os feitos ou o caráter presente de alguém, ainda que o seu passado e as conseqüências futuras da pessoa ou do evento possam ser, também, levadas em consideração (*Ret.*, I. 3. 1358b8-20).

Todos esses tipos de argumentos retóricos têm, no entanto, algo em comum: todos eles se fazem em relação às coisas que podemos deliberar, que é, foi ou será possível escolher. Só exigimos certos atos de alguém se isso está em seu

²²⁰ Cf. *EN* I. 9. 1099b23-24. Como afirma Aubenque: “A deliberação representa a via humana, ou seja, mediana, aquela de um homem que não é completamente sábio nem completamente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem absolutamente absurdo, o qual, no entanto, convém ordenar usando as mediações claudicantes que ele nos oferece” (cf. Aubenque, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 188).

²²¹ Aristóteles define exemplo e entimema, os dois tipos de argumentos retóricos do seguinte modo: “Quando baseamos a prova de uma proposição em um certo número de casos similares, isto é indução na dialética e exemplo na retórica; quando é mostrado que, certas proposições sendo verdadeiras, uma outra distinta delas deve ser conseqüentemente verdadeira, seja universalmente ou nas mais das vezes, isto é chamado dedução na dialética e entimema na retórica” (cf. *Ret.*, I. 2. 1356b13-18).

poder; só defendemos ou acusamos alguém por ter *feito* algo se isto estava em seu poder fazer ou não fazer; por fim, só elogiamos ou censuramos as pessoas pelo que elas fazem: o que não está em seu poder não merece elogio ou censura, mas, muitas vezes perdão e compaixão.

É, então, sobre as coisas passíveis de deliberação que, principalmente, os argumentos retóricos são construídos. Como afirma Aristóteles:

Há poucos fatos necessários que podem estar na base de deduções retóricas. A maioria das coisas sobre as quais julgamos e em relação às quais investigamos nos fornecem alternativas. Pois é sobre as nossas ações que deliberamos e investigamos, e todas as nossas ações têm um caráter contingente; dificilmente qualquer uma delas é determinada de necessidade. Além disso, conclusões que afirmam o que é válido nas mais das vezes devem ser extraídas de premissas de mesma natureza, assim como conclusões necessárias devem ser extraídas de premissas necessárias; isso também nos fica claro de acordo com os *Analíticos*. É evidente, portanto, que as proposições que formam as bases dos entimemas, embora algumas delas sejam necessárias, serão na sua maior parte nas mais das vezes (*Ret.*, I. 2. 1357a22-33).

A retórica usa proposições que expressam o que é de um certo modo nas mais das vezes, muito pouco utilizando premissas que expressam algo que é por necessidade (como uma proposição classificada como física ou psicológica, p. ex.). Argumentos retóricos movem-se, portanto, na esfera do contingente que concerne à ação humana. Nesse sentido, podemos tentar convencer alguém desorganizado com dinheiro, p. ex., de que ele deve pagar as suas contas em dia. De acordo com Aristóteles, retoricamente, devemos fazer isso mostrando para essa pessoa que a ação em questão é, para ela, útil (*Ret.*, I. 6. 1362a15-20). Podemos argumentar apelando para um valor que ela preza, p. ex., dizendo para ela que a sua imagem *provavelmente* será melhor diante das demais, que não mais a verão como “caloteira”; ou podemos dizer a ela que, em um momento futuro de possível de crise financeira, *provavelmente* as demais pessoas confiarão nela, emprestando-lhe dinheiro; podemos, ainda, mencionar o fato de alguém que adquiriu dívidas tão gigantescas que teve que vender sua casa e automóvel para saná-las, caso contrário seria presa.

A estratégia argumentativa a adotar para convencer, em cada caso, vai depender do caráter da pessoa: o que é persuasivo é persuasivo *para alguém*, diz Aristóteles (*Ret.*, I. 2. 1356b27). Se a pessoa tem aversão à má fama, chamar a atenção para a sua reputação perante os demais pode realmente convencê-la. Por outro lado, se ela não está nem um pouco preocupada com o que dizem e pensam dela, mas valoriza suficientemente aquilo que possui, dizer para ela que talvez ela tenha que vender tudo o que tem para sanar suas dívidas pode ser decisivo para que ela resolva, a partir de agora, organizar sua vida financeira e pagar em dia suas dívidas.

É assim que “conclusões que afirmam o que é nas mais das vezes devem ser extraídas de premissas de mesma natureza”, afirma Aristóteles. Ora, há casos (e não raros) em que adiar o pagamento de uma dívida é o que há de correto a ser feito, desde que seja por um motivo nobre ou necessário. Como foi visto, pagar suas dívidas em dias é algo que deve ser feito, mas se há, p. ex., uma doação a ser feita, a qual é muito nobre ou necessária, podemos estar autorizados a adiar o pagamento a quem devemos (*EN IX.* 2. 1165a2-4).

O argumento retórico tenta, assim, convencer o outro a adotar uma regra que é válida nas mais das vezes, pois nas mais das vezes implica um certo resultado²²². Em relação às coisas humanas, umas são mais prováveis que outras e a retórica se utiliza delas para a construção dos seus argumentos. É com essas coisas, como afirma Aristóteles, que a retórica lida:

Os materiais dos entimemas são probabilidades e sinais, de tal forma que cada um dos materiais é necessariamente de um desses dois tipos. Uma probabilidade é algo que ocorre nas mais das vezes – não, no entanto, como algumas definições sugeririam, qualquer coisa que ocorre desse modo, mas apenas se este algo pertence à classe do que pode ser de outro modo (...) (*Ret.*, I. 2. 1357a34-38).

²²² É evidente que também pode ser o caso de convencer alguém a, justamente, adotar a posição contrária do que ocorreria nas mais das vezes. Aristóteles está apenas chamando a atenção para o fato de que, quando é o caso de o argumento partir do que é bom ou válido nas mais das vezes, a conclusão à qual ele chega, ou seja, o conselho que ele oferece, só pode ser, ele também, bom e válido nas mais das vezes. No caso das exceções, pode-se argumentar, p. ex., chamando a atenção para as peculiaridades envolvidas na situação em questão.

Deve ser notado, nessa passagem, que Aristóteles faz uma restrição: não é qualquer coisa que é nas mais das vezes que pode pertencer ao discurso retórico, mas apenas aquelas que “pertencem à classe do que pode ser de outro modo”. Penso que essa caracterização pretende excluir as coisas que são por necessidade natural, as quais também são nas mais das vezes de um certo modo. Essas, como afirmado anteriormente, devem ser assim ditas por que dotadas de uma necessidade sujeita à intervenção do acaso. Já as coisas que são nas mais das vezes de um certo modo no domínio da ação são aquelas que, ainda que não sejam necessárias, obedecem a alguma regularidade.

Ora, é sobre essas coisas, afirma aqui Aristóteles, que os argumentos retóricos são construídos e, Aristóteles afirma na *EN*, que o discurso filosófico sobre a ação se faz. É sobre essas coisas, com efeito, que a *EN* vai investigar. O modo de falar do objeto desse discurso – as ações humanas e como elas devem ser feitas em vista da felicidade – é, com efeito, bastante semelhante ao modo de falar daquilo sobre o que os argumentos retóricos são construídos. Na *EN*, foi dito que devemos nos contentar com verdades gerais e, “ao falar sobre coisas que são apenas nas mais das vezes verdadeiras e que apresentam premissas da mesma espécie, buscar conclusões que não são melhores” (*EN* I. 3. 1094b20-21); na *Retórica*, “conclusões que afirmam o que é nas mais das vezes devem ser extraídas de premissas de mesma natureza”.

Comparando as passagens citadas acima, é possível afirmar que argumentos serão avançados e conclusões serão extraídas, na *EN*, também a respeito da natureza das conclusões visadas pelos argumentos retóricos, ou seja, a respeito de regras morais que são válidas nas mais das vezes, como, por exemplo, pagar as dívidas em dia. É verdade que em nenhum momento Aristóteles, na *EN*, procura nos convencer de que devemos pagar nossas dívidas em dia. Essa é uma convicção moral compartilhada pelos seus alunos, algo que eles já seguem e dão seu assentimento, de uma maneira ou outra, em função da boa educação que tiveram. A *EN* não vai fornecer uma justificação para por que pagar as dívidas em dia é algo bom, mas, em geral, ela vai justificar por que regras como essas são válidas, qual a sua natureza e o seu alcance, e por que elas encontram, inevitavelmente, limites. Essa e outras crenças que revelam o que nas mais das

vezes realiza a virtude em situações particulares, expressando, portanto, aquilo que realiza a *eudaimonia*.

6. Conhecimento prévio e princípios

Se, como vimos no capítulo anterior, a investigação ética é especial isso se deve também ao fato de que nem todas as pessoas serão capazes de segui-la. De um lado, porque seus pontos de partida ou princípios só serão admitidos enquanto tais por aqueles que tiveram uma boa educação. De outro, porque apenas os que tiveram uma boa educação serão capazes de, através do seu conhecimento, “obter um grande benefício” (*EN* I. 3. 1095a11). Não é fácil discursar sobre as ações e sobre o que é bom para o ser humano, pois tais coisas não são fixas, mas mudam conforme mudam as circunstâncias, podendo ocorrer, no singular, sempre de modo diferente. Em vista disso, não se pode exigir da disciplina em questão mais precisão do que a natureza do seu objeto de estudo envolve. O bom aluno das lições políticas, porque é bem educado, visa à precisão adequada pertencente a esse domínio de estudo e sabe como aproveitá-las em vista da ação.

Quero, neste último capítulo, analisar a caracterização feita por Aristóteles daquele que é capaz de seguir com proveito a investigação ética. Conforme veremos, apenas quem já vive em alguma medida virtuosamente é capaz de ter das lições presentes na *EN* uma *compreensão prática*. Isso significa que apenas quem já é bem educado moralmente é capaz de aceitar e admitir enquanto tais os princípios dessa disciplina – os quais têm por base última a sua boa experiência – e, a partir dessa admissão, vir a compreender filosoficamente aquilo em que, enquanto padrão mais geral que se pode determinar, constitui a *eudaimonia*. Compreendê-la enquanto uma atividade – pois é nisso que ela consiste – deverá motivar o aluno a buscar realizá-la, buscando a sua forma geral, o agir pela virtude. São apenas esses os alunos que serão capazes de buscar, para si e para a cidade, ou seja, para os cidadãos, aquilo em que realmente constitui a felicidade.

6. 1. Boa educação: a base para bem julgar sobre as ações

Para ser um bom juiz, ou seja, para julgar adequadamente e discernir o que é relevante ou não sobre um determinado assunto, é preciso, minimamente, conhecê-lo. E, para conhecê-lo, é preciso tê-lo aprendido, ter recebido a

educação adequada a respeito desse assunto. Aristóteles generaliza a afirmação feita e conclui que julgar adequadamente e discernir as coisas, de maneira geral, é fruto de uma boa educação também geral²²³:

Cada homem julga bem as coisas que conhece e delas ele é um bom juiz. E, assim, o homem que foi bem educado em um assunto é um bom juiz naquele assunto, e aquele que recebeu, de maneira geral, uma boa educação é um bom juiz em geral (*EN* I. 3. 1094b27-1095a1).

É uma falta de educação, nesse sentido geral, o que impede que os jovens sejam bons ouvintes das lições contidas na *EN*, como afirma Aristóteles na seqüência da passagem acima (*EN* I. 3. 1095a2). Parece claro que essa boa educação em geral certamente compreende habilidades intelectuais: trata-se de um *estudo*, de uma *investigação* que será levada adiante. *Alguma* familiaridade os alunos devem ter com lógica e filosofia, conhecendo minimamente a terminologia que lhes é própria e os assuntos que elas envolvem²²⁴. Tratar-se-á de lançar mão de teses, premissas e argumentos para justificá-las. É preciso ser capaz de reconhecer a sua adequação. Como afirma Aristóteles nas *Partes dos Animais*:

Com efeito, é próprio de um homem educado ser capaz de julgar corretamente em relação à adequação ou inadequação de uma exposição. Pois é a isso que identificamos o homem educado e consideramos que possuir essa educação é mostrar a aptidão da qual acabamos de falar. (...) consideramos educada a pessoa capaz de julgar, ela mesma, por assim dizer, a respeito de tudo (*Partes dos Animais*, I. 1. 639a5-9).

²²³ Trata-se aqui, da noção de *paideia* grega, de uma educação visando à formação global do ser humano. Ver, sobre isso, W. Jaeger, *Paidéia*. É preciso notar, também que é essa educação geral que impede que o aluno exija da investigação maior exatidão que a que ela é capaz de alcançar (*EN* I. 3. 1094b22-24).

²²⁴ Como foi visto no capítulo anterior, não devemos entender que o aluno de política de Aristóteles seja filósofo teórico, sendo, p. ex., “especialista” em psicologia e física. Ele não precisa ter estudado e conhecer os tratados *De Anima* e a *Física*, mas precisa – esse é o ponto a ser salientado a respeito do caráter intelectual da educação do bom aluno de política – ter familiaridade com os assuntos filosóficos teóricos. Ao falar, p. ex., em “partes da alma”, isso não pode ser algo novo para ele, causando-lhe surpresa, mas ser uma expressão mais ou menos conhecida. Dizer que ele precisa saber *algo* de filosofia não implica, portanto, exigir que ele seja, propriamente, filósofo, mas que saiba mover-se com alguma destreza nesse domínio.

Muitas das teses presentes na *EN* recorrerão, para o seu esclarecimento ou fundamento, a algumas teses teóricas, pertencentes ao domínio da física ou da psicologia. A familiaridade com a lógica e a filosofia revela-se, assim, um pré-requisito para o estudo das lições políticas. Ela é *parte* do que é necessário para julgar adequadamente a respeito da *investigação* presente na *EN*, ou seja, discriminar teses verdadeiras das falsas, identificar bons e maus argumentos, exigindo do discurso em questão a exatidão que lhe cabe.

Não quero, no entanto, insistir no aspecto, digamos, teórico que o conhecimento prévio necessário para seguir a investigação da *EN* deve conter²²⁵. Penso, ademais, que esse aspecto não apenas não esgota o que compreendo como o conhecimento prévio necessário para que alguém possa ser considerado um bom aluno de política, mas não apreende o que ele tem de peculiar. É para o aspecto desse conhecimento que envolve uma peculiaridade ao domínio que está sendo na *EN* investigado que quero chamar a atenção.

A investigação que se inicia na *EN* tem um domínio bastante específico, é restrita a um certo assunto: trata-se, como vimos anteriormente, das coisas nobres e justas, que compreendem as ações e os bens humanos. É tendo em vista o conteúdo das lições políticas que Aristóteles afirma que os jovens não são capazes de estudá-las adequadamente:

Conseqüentemente, um homem jovem não é um bom ouvinte de lições políticas, pois é inexperiente quanto às ações que ocorrem na vida, mas as discussões [políticas] partem delas e são sobre elas; e, além disso, uma vez que ele tende a seguir as suas paixões, estudá-las será vão e inútil, pois o fim almejado não é o conhecimento, mas a ação (*EN* I. 3. 1095a2-6).

É porque ele não é bem educado, de maneira geral, que o jovem não é um bom ouvinte de lições políticas. O que explica, no entanto, que ele não possa tirar proveito das lições políticas não pode ser o aspecto teórico envolvido na sua boa educação. Trata-se, ao invés disso, de considerar que eles são *inexperientes* quanto às “ações que ocorrem na vida”. Uma familiaridade com as ações é,

²²⁵ Um autor que investiga e enfatiza esse aspecto tanto do conhecimento prévio necessário ao bom aluno de política quanto do conhecimento contido na *EN* é Anagnostopoulos, G., em *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*.

portanto, necessária para estudar a disciplina política. A investigação da *EN*, assim, exige, como ponto de partida, algum conhecimento prévio – familiaridade – das ações, pois “suas discussões partem delas e são sobre elas”. A origem dessa familiaridade, segundo Aristóteles, não é os livros ou o estudo, mas a *experiência*.

6. 1. 1. A experiência: origem do conhecimento prévio moral

Dado que somos bons juízes apenas a respeito do que conhecemos, que conheçamos as ações revela-se condição necessária para que *julguemos* adequadamente sobre elas. E, que saibamos julgar, em alguma medida, corretamente sobre as ações é uma condição para julgar a adequação ou não do conteúdo da *disciplina* que as tem como objeto. Essa adequação é testada quando comparamos os argumentos da *EN* com os *atos* (*ta erga*) e com a *vida* (*ho bios*), com as coisas humanas e o modo como elas acontecem²²⁶. Essas coisas precisam, assim, ser conhecidas pelo aluno. Junto do conhecimento de lógica e filosofia em geral, a experiência nas ações completa o conjunto dos conhecimentos prévios necessários para julgar adequadamente sobre o conteúdo das lições políticas. Essa experiência requer tempo, o qual o jovem ainda não viu suficientemente passar, não vendo, portanto, as coisas humanas nele acontecerem. Ser capaz de julgar corretamente sobre as ações, sobre a vida humana é algo, portanto, que requer um certo tempo de vida²²⁷ e é necessário para poder engajar-se na aquisição da filosofia das coisas humanas.

Ao descrever o caráter do homem que alcança uma espécie de auge na sua vida e situá-lo entre o caráter do homem jovem e do homem velho, na *Retórica*, Aristóteles o apresenta como mediano, “livre dos excessos de ambos”²²⁸. É característico de um jovem ser audaz e corajoso, assim como é, também, ser

²²⁶ É assim que, p. ex., em *EN* X. 8. 1179a17-22, Aristóteles afirma que os argumentos, para que sejam considerados bons e sejam aceitos, devem adequar-se aos fatos, “mas, se [os argumentos] com eles [com os fatos] colidem, devemos supor que [os argumentos] são pura teoria”. Sobre o conhecimento dos fatos (*ta erga*) como ponto de partida necessário para o estudo das lições políticas, cf. Kraut, R. “Aristotle on Method and Moral Education”, p. 280.

²²⁷ O último, como Aristóteles dirá no livro VI, não raramente traz consigo a intuição (*nous*) e o bom senso (*gnome*), vindo a experiência a fornecer um olho através do qual enxergamos melhor (*EN* VI. 11. 1143b8-15).

²²⁸ Cf. *Ret.*, II. 14. 1390a29. Aristóteles não se pronuncia, na *EN*, sobre a idade do jovem, do homem maduro e do velho. Entretanto, ela nos oferece uma média através de uma observação bastante curiosa feita na *Retórica*: “o corpo alcança o seu auge entre os trinta e os trinta e cinco anos; a mente, por volta dos cinquenta” (*Ret.*, II. 14. 1390b10-11).

intemperante; ele tende à nobreza, desconsiderando, muitas vezes, o que lhe é útil. Do mesmo modo, é característico do homem velho ser temperante e inativo, não se envolvendo em situações que exigiriam dele a coragem; ele tende a buscar as coisas que lhe são úteis, deixando as nobres de lado. O auge na vida de um homem corresponde a um momento de maturidade e implica uma espécie de mediania entre esses dois tipos:

Eles [os homens maduros] não acreditam nem desconfiam de todos, mas julgam as pessoas corretamente. Suas vidas não são guiadas apenas pelas considerações do que é nobre ou do que é útil, mas por ambas (...). Assim, também, em relação ao impulso e ao apetite: eles serão corajosos tanto quanto temperantes, e temperantes tanto quanto corajosos. (...) Em suma, todas as qualidades valiosas que estão divididas entre o jovem e o velho estão unidas na maturidade, enquanto que todos os seus excessos ou defeitos são substituídos pela moderação e a boa forma (*Ret.*, II. 14. 1390a32-b9).

Certamente essa “moderação e boa forma” não se devem simplesmente ao passar dos anos e a uma vida vivida de qualquer maneira. A sua experiência precisa ter sido *direcionada* em vista não apenas de envelhecer, mas sobretudo de amadurecer *o caráter*. Isso corresponde, via de regra, a um certo momento das nossas vidas. Quando muito jovens, ainda que inclinados à coragem, *tendemos* a seguir nossos apetites e paixões; para que isso não se torne um hábito, como veremos mais adiante, é preciso educação moral (*EN* I. 3. 1095a4-6). Se formos bem educados, ao atingir uma certa idade, *tenderemos* a não dar tanto ouvidos às nossas paixões. Entretanto, o caráter pode permanecer jovem, ou seja, imaturo, se envelhecemos e não aperfeiçoamos os nossos hábitos, se não educamos os nossos sentimentos. A imaturidade moral não depende, como afirma Aristóteles, apenas da idade. O “modo de vida”, o desejar e buscar um a um os objetos postos pela paixão é que torna imaturo o caráter de um homem:

(...) não faz diferença se ele é jovem no caráter ou na idade: o defeito não depende do tempo, mas do seu modo de vida, perseguindo sucessivamente cada um dos objetos, conforme a paixão ordena. Para tais pessoas, assim como para o incontinente, o conhecimento não terá nenhuma utilidade (...) (*EN* I. 3. 1095a6-9).

A imaturidade do caráter, portanto, impede a) o jovem, assim como b) o que segue suas paixões (ainda que já não seja mais jovem) e c) o incontinente, de seguir adequadamente as lições políticas. Para a), b) e c), o estudo será vão e inútil, “pois o fim almejado não é o conhecimento, mas a ação”, como Aristóteles havia afirmado um pouco antes. A investigação presente na *EN*, entre outras coisas, buscará mostrar que a vida virtuosa é a mais digna de ser vivida, a que melhor realiza a *eudaimonia*. A virtude moral deve ser compreendida como uma mediedade entre extremos, mas o aluno a) ou b) não pensa que as suas ações são extremadas, nem em direção ao excesso – o que é mais comum –, nem em direção à carência. Ele não será capaz de alterar seu modo de agir, pois não chegará à conclusão de que está agindo mal. Já o sujeito c) provavelmente reconhecerá a pertinência dos argumentos avançados na *EN*, sejam eles conformes ou contrários aos seus apetites; entretanto, por uma fraqueza da vontade – literalmente –, não será capaz de agir em conformidade com aquilo que ele reconhece ser bom.

6. 2. Compreensão prática das lições políticas

É necessário que aquele que estuda política seja capaz de reconhecer o discurso que está diante dele como adequado e, por isso mesmo, seja capaz de agir, do modo como isso é possível, em conformidade com ele. O conhecimento prévio das ações, necessário para estudá-las, é engendrado pela experiência; esse estudo deve, no entanto, retornar à experiência do estudante, influenciando e *motivando*, à sua maneira, as suas ações. Se alguém estudou a *EN*, mas não sentiu-se de maneira alguma motivado a agir na direção da virtude, ele perdeu o seu tempo, pois *não entendeu* o que estudou. O estudo da *EN* tem como uma das suas finalidades orientar a conduta daquele que o realiza. Essa orientação deve se dar tanto no que concerne às ações do agente em âmbito particular – junto à sua família e amigos – quanto às suas ações enquanto futuro legislador, i.e., enquanto governante ocupado da educação dos cidadãos. À compreensão de um conteúdo capaz de influenciar a ação daquele que o possui, seja direta – sua

própria –, seja indiretamente – na criação de leis *para os outros* –, chamo de *compreensão prática* desse conteúdo²²⁹.

Essa idéia sobre o modo de compreensão que Aristóteles parece exigir do seu conteúdo por parte do leitor da *EN* pode ser encontrada nas palavras de Cooper. Como ele afirma:

Não se pode, julga Aristóteles – bastante razoavelmente, a meu ver –, atingir um conhecimento de tais bens [dos bens humanos] enquanto bens que nos são valiosos conhecendo de maneira “teórica” e não-comprometida o que são ou mesmo o que neles há de bom. Alguém talvez pudesse percorrer todos os argumentos válidos, entender, explicar e defender com plena articulação, por conta própria (sem simplesmente repetir o que algum professor lhe houvesse dito), além de apreender todas as razões por que, de fato, a virtude e a ação virtuosa são sumamente boas para um ser humano (isto é, para si mesmo e para os demais). Se, porém, essa pessoa ainda assim permanecesse indiferente, não se poderia dizer que ela *entende* que a virtude seja um bem. Tudo aquilo que poderia ser chamado de um *entendimento* dos bens *enquanto* bens, incluindo a própria virtude, deve incluir uma motivação para se tornar e ser virtuoso²³⁰.

Na seqüência do trecho citado, Cooper insiste também que é porque Aristóteles pretende engendrar uma motivação através da leitura da *EN* que ele exige que o aluno tenha alguma experiência nos atos virtuosos, ou seja, que ele tenha aprendido a amar o nobre, *to kalon*. É apenas porque o aluno já aprendeu minimamente a amar a virtude que ele é capaz de compreender praticamente as lições políticas. Através delas, ele compreenderá que é a virtude e apenas ela que deve tomada como causa última das suas ações, pois é nisso que, em primeiro lugar, consiste a *eudaimonia*. Dotado previamente de uma motivação para a ação

²²⁹ A distinção entre ‘compreensão teórica de proposições práticas’ e ‘compreensão prática de proposições práticas’ é, com efeito, uma chave importante para explicar o fenômeno da *akrasia*, como o mostra a investigação do livro VII da *EN*. Como é possível *compreender* um enunciado prático – um conselho ou proibição – e não agir em conformidade com ele? Ora, em certo sentido – teórico – o incontinente compreende o enunciado, pois atribui aos termos nele presentes o significado que eles realmente têm; em outro sentido – o que interessa, diga-se de passagem, o prático –, não, pois não *toma para si*, ou seja, não toma como *motivo da sua ação* aquilo que ele *diz* compreender. É assim que, em certo sentido salvando a posição socrática de que o incontinente na verdade é ignorante do que ele deve fazer, Aristóteles afirma, “a última premissa, sendo uma opinião sobre o objeto perceptível e sendo também o que determina nossas ações, é esta que um homem ou não tem quando está sob o domínio das paixões, ou *tem no sentido em que ter conhecimento significa não conhecer, mas apenas falar*, assim como um homem embriagado pode balbuciar os versos de Empédocles” (*EN* VII. 4. 1147b9-15, grifos meus).

²³⁰ Cf. Cooper, J., “A comunidade política e o bem supremo”, p. 2.

virtuosa, após ler e compreender a *EN* o leitor sentir-se-á ainda mais motivado a tornar-se bom e incitar os outros a sê-lo através das leis, pois é assim que ele entende – corretamente – que será feliz.

É, portanto, porque deixam-se motivar apenas pelas suas paixões e apetites, não desejando e agindo de acordo com um princípio racional (*EN* I. 3. 1095a9-10) que os (ainda) imaturos de caráter não serão bons alunos das lições políticas. Tais pessoas não serão capazes de compreender praticamente os argumentos presentes na *EN*. Em outras palavras, argumentos em favor da bondade da virtude não serão capazes de fazer com eles sintam-se motivados a buscá-la, não fazendo com que, por isso, queiram tornar virtuosos a si mesmos e aos demais que com ele convivem. Os bons alunos, por sua vez, compreenderão os argumentos da *EN* nesse sentido, a saber, na medida em que serão motivados a tomar a virtude como fim último das suas ações. É bem possível, como afirma Cooper, que mesmo as pessoas que não receberam uma boa educação moral sejam capazes de articular minuciosamente os conceitos presentes na *EN*. Entretanto, ser capaz de *apenas* fazer isso não é, absolutamente, compreender seus argumentos, pois essa compreensão consiste, justamente, em apreender seu caráter prático.

6. 2. 1. A compreensão prática dos argumentos práticos: o que é reconhecer uma boa razão prática?

Segundo Irwin, tanto o mau caráter e quanto o incontinente são capazes de *compreender* o conteúdo da *EN*, ainda que não sejam capazes de agir em conformidade com o que compreenderam. A exigência de Aristóteles de que o aluno seja bem educado nos bons hábitos visaria justamente a explicitar quem seriam as pessoas capazes de encontrar nas lições algo de útil e proveitoso. Os demais poderiam estudar – e estudar adequadamente – a *EN*; entretanto, não seriam capazes de agir de acordo com aquilo que compreenderam. Irwin, no entanto, admite pelo menos duas vezes que essa exigência dos bons hábitos (assim como as afirmações sobre o método a ser seguido pela investigação ética) não é clara, como tampouco o é a sua defesa²³¹.

²³¹ Cf. Irwin, T., “First Principles in Aristotle’s Ethics”, p. 261 e nota 18, p. 268.

A dificuldade admitida por Irwin pode ser ao menos parcialmente explicada na medida em que o comentador não considera que a compreensão que Aristóteles pretende que seus alunos tenham da *EN* seja prática. A prática ou uma orientação prática, para Irwin, seria uma *conseqüência* da compreensão e não, como tenho sugerido, a compreensão prática mesma dos argumentos da *EN*. Nesse sentido, Irwin afirma que Aristóteles “pode, e muito justamente, *prometer provar* que um homem vicioso tem [a partir dos argumentos apresentados na *EN*] uma boa razão para mudar seu modo de vida sem prometer que o vicioso aceitará a prova; o vício causa preconceito assim como fraqueza de vontade”²³².

Penso, no entanto, que isso é parcialmente verdadeiro. Como a interpretação de Cooper também sugere, Aristóteles pode não apenas prometer, mas de fato *provar* ou *mostrar* coisas para dois tipos de pessoas: a) para o homem parcialmente virtuoso – e esse é o estudante das lições políticas presentes na *EN* –, Aristóteles mostra que ele tem *boas razões* para continuar no caminho da virtude; ou, ainda, b) para aquele que se desviou pouco do caminho da virtude, Aristóteles mostra que ele tem *boas razões* para retomá-lo, alterando levemente e sua rota. Assim, Aristóteles pode provar *para* a) e b), porém não para o vicioso, porque o último necessariamente leva uma vida infeliz, independentemente do modo como ele mesmo a concebe²³³. Não penso, portanto, que o vicioso, ao ler a *EN*, tenha boas razões para alterar a sua conduta, mas não seja capaz de fazer isso porque é vicioso. As *boas razões* que a *EN* é capaz de apresentar a alguém para agir bem não são razões puramente teóricas, mas, justamente, razões *práticas*, que terão como fundamento último a (boa) experiência do aluno.

É por isso que os viciosos e incontinentes estão fora do escopo da (boa) audiência dos argumentos da *EN*. Se Aristóteles exige bons hábitos para seguir

²³² Cf. Irwin, *Op. Cit.*, p. 262 (grifos meus).

²³³ Não é demais lembrar que, certamente, aspectos objetivos e subjetivos devem estar combinados para que possamos dizer de alguém – e para que ele mesmo julgue corretamente a si mesmo – que ele é feliz. Em outras palavras, tanto a vida do sujeito deve incluir elementos daquilo em que realmente consiste a *eudaimonia*, quanto ele deve considerar que esses elementos o fazem feliz, sentido prazer em viver do modo como vive. O vicioso julga equivocadamente que os valores nos quais ele funda a sua vida o fazem feliz, p. ex., consumindo comida excessivamente e mentindo para todos quando isso lhe é vantajoso. Uma vida assim não é feliz. Mas tampouco o seria uma vida como a compatível com as doutrinas de Kant a respeito da moralidade: um sujeito moralmente bom no sentido kantiano *poderia* (ainda que isso não seja necessário nem, tampouco, desejável) viver uma vida desagradável, repleta de sofrimentos. Para Aristóteles, ao contrário, é preciso viver uma vida boa e reconhecê-la como boa, sentindo prazer pelas coisas boas que compõem a sua felicidade.

os argumentos da *EN*, é porque eles não podem ser concebidos como estritamente racionais, teóricos ou lógicos; nessa medida, eles não são capazes de apresentar-se como boas razões senão àqueles que de algum modo compartilham da experiência moral por eles suposta.

Irwin apresenta três possíveis questões que Aristóteles não teria distinguido claramente:

(a) Podemos oferecer ao homem intemperante uma boa razão (na concepção de uma pessoa racional relacionada com os interesses de um homem intemperante) para mudar os seus objetivos e o seu caráter? (b) Podemos convencer o homem intemperante de tal forma que ele de fato mude a sua concepção? (c) Podemos induzi-lo a mudar as suas ações, ou ele será incontinente?²³⁴

A questão (a), afirma Irwin, é a relevante do ponto de vista de um argumento moral. Às outras duas questões, Aristóteles responderia negativamente, porém a primeira faria parte da sua teoria moral, à qual ela ofereceria uma resposta. Como afirma Irwin, “o fato de que um argumento não convença alguém a acreditar em algo não implica que ele não lhe ofereceu uma boa razão para acreditar nesse algo; essa pessoa pode simplesmente não ter visto ou se recusar a ver isso”²³⁵. Em outras palavras, à questão (a), Aristóteles responderia que sim, podemos oferecer boas razões ao vicioso para que ele mude de atitude, mas ele não será capaz de alterar sua conduta baseado nisso.

Ora, o problema é justamente este: reconhecer argumentos morais do ponto de vista estritamente teórico, não é o mesmo que reconhecer um argumento moral *enquanto moral*. O que significaria, nesse caso, dizer que o vicioso *tem* boas razões para alterar a sua conduta, ainda que ele não seja capaz de, por causa delas, alterá-la? O que significaria isso se não dizer que ele não compreende essas razões como razões práticas, ou seja, como *suas* razões?

O que quero sugerir é que, diferentemente do que afirma Irwin, Aristóteles pensa que nem mesmo (a) pode receber uma resposta afirmativa: as três questões apresentadas estão fora do escopo da investigação ético-política.

²³⁴ Cf. Irwin, T. *Op. Cit.*, p. 271.

²³⁵ *Idem*, p. 272.

Aristóteles não acha que seja possível apresentar boas razões *para* o vicioso, para que ele mude de vida. E esse é o caso não porque, mesmo reconhecendo essas razões, ele poderia negar-se a agir de acordo com elas, mas porque ele não é capaz de reconhecer essas boas razões *como* boas razões para agir.

Argumentos que visam, ainda que de maneira geral, à ação, como é o caso dos argumentos presentes na *EN*, se não forem compreendidos naquilo que eles pretendem ter de práticos, não foram, absolutamente, compreendidos: é essa compreensão que o vicioso não é capaz de ter, pois ele não reconhece mais as boas razões para agir, seguindo suas paixões, como diz Aristóteles, uma a uma conforme elas lhe aparecem (*EN* I. 3. 1095a8). Aquele que segue uma a uma as suas paixões provavelmente tomará como guia para as suas ações regras morais específicas incorretas. Em outras palavras, ele adquirirá valores equivocados, julgando digno de busca o que não se deve, evitando o que se deve. E, diz Aristóteles, um homem como esse não merece argumento, mas castigo: “pois as pessoas que se encontram em dificuldade de saber se elas devem ou não honrar os deuses e amar ou não os seus pais precisam de punição” e não de argumento (cf. *Top.*, I. 11. 105a5-6). Não é para alguém com um caráter capaz de duvidar de coisas desse tipo que as lições políticas se dirigem. A filosofia, mesmo a filosofia prática, não é capaz de responder a esse tipo de dúvida. A pessoa que duvida de valores como esses não teve a educação adequada e não possui, por isso, os conhecimentos prévios dos quais partem os argumentos morais que a investigação da *EN* oferecerá. A compreensão teórica que ele porventura tivesse do conteúdo da *EN* e da *Política* seria irrelevante.

No que concerne aos seus objetivos práticos próprios, é a experiência que proporciona maturidade do caráter o que permite a alguém ser um bom aluno de política. Essa maturidade parece ser alcançada quando alguém, em alguma medida, é virtuoso, age virtuosamente. Aristóteles expressa essa idéia na seguinte afirmação: “entretanto, para aqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional, o conhecimento sobre tais coisas será de um grande benefício” (*EN* I. 3. 1095a9-11). A *boa* experiência ajudará na formação de um caráter suficientemente maduro para iniciar o estudo das ações. Para tanto, ela terá que ser acompanhada de uma orientação, de uma boa educação.

Ao referir-se ao desejo e não apenas à ação (ou mesmo à experiência) como condição necessária para o aluno seguir as lições políticas, Aristóteles está querendo chamar a atenção para a importância das emoções de alguém no que concerne à capacidade de avaliação no domínio prático. Não basta ter a informação de que a virtude é um bem ou que se deve agir segundo a reta razão. Saber essas coisas, nesse sentido informativo, é algo acessível a todo mundo, mas não é esse o modo de conhecer esse tipo de proposição o que está em questão. O que Aristóteles está exigindo é algum assentimento, que as convicções morais do aluno já estejam bem orientadas na direção da virtude. É, portanto, com os sentimentos (ou emoções) em alguma medida bem orientados que alguém será capaz de avaliar adequadamente os argumentos presentes na *EN*, bem como compreender praticamente seu conteúdo.

6. 3. As ações particulares virtuosas: origem da concepção correta de *eudaimonia*

Aristóteles afirma que, na investigação ética, devemos começar com o que é mais conhecido para nós (*EN* I. 4. 1095b3). No que concerne às ações, são, como afirma Santo Tomás, o que nos é mais conhecido são “os bens externos, as ações justas ou operações da virtude e, em geral, todas as questões cívicas como as leis e os assuntos políticos, e outras coisas desse tipo”²³⁶. É preciso, como afirmado em *EN* I. 3, uma boa educação *em geral*, ou seja, algum treino em lógica e filosofia bem como uma experiência de vida (o que inclui uma familiaridade com bens externos, leis e assuntos políticos, como afirma Santo Tomás). Mas essa experiência não pode ser obtida de qualquer modo. Como já vimos, não é apenas o jovem que não é um bom aluno de política, mas também “o que segue as suas paixões” e o incontinente. É apenas no capítulo seguinte, em *EN* I. 4, Aristóteles explica mais explicitamente porque eles não podem seguir com proveito as lições políticas: “aquele que há de ouvir de maneira adequada as lições sobre o que é nobre e justo e, em geral, sobre política, deve ter sido educado nos *bons hábitos*” (*EN* I. 4. 1095b4-6, grifos meus). Aqueles que seguem as suas paixões e os incontinentes, aparentemente, não receberam uma boa educação. Ou, se

²³⁶ Cf. Santo Tomás, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, lição IV, par. 53.

receberam, ela não foi eficiente²³⁷. Eles não possuem, assim, o que é “o mais conhecido para nós” dos assuntos práticos, os pré-requisitos ou conhecimentos prévios para iniciar o estudo da *EN*. É por isso que eles não serão capazes de “ouvir de maneira adequada” o discurso sobre a (boa) ação humana.

6. 3. 1. É preciso saber *que* para apreender os *archai* – “quês” – da investigação política

Após afirmar, em consonância com I. 3, que é necessário ser educado nos bons hábitos para partir em busca dos princípios, Aristóteles faz uma observação sobre os últimos: “Pois o ‘quê’ é um princípio [*arche*²³⁸ *gar to hoti*] e, se ele estiver suficientemente claro, ele não precisará de um ‘porquê’ [*dioti*]” (*EN* I. 4. 1095b6). Como bem observa Burnyeat, seguindo os comentadores antigos e conectando essa passagem com I. 3. 1095a2-4, ter experiência nas ações de acordo com as virtudes é um pré-requisito para estudá-las, sendo preciso, sobre elas, saber *que* são nobres e justas, pois as lições políticas “são sobre essas ações e *partem delas*”²³⁹. Aquele que discursa sobre as ações nobres e justas sem jamais tê-las praticado assemelha-se aos sofistas que se dizem professores de política, mas “não sabem nem mesmo que tipo de coisa ela é nem sobre o que ela versa”, como foi visto (*EN* X. 9. 1181a14-15).

Essa experiência nas ações nobres e justas é a fonte das convicções mais ou menos corretas do aluno sobre as ações, sobre o modo como devemos fazê-las e sobre o ser humano enquanto agente. Essas convicções podem ser expressas em proposições que exprimem regras gerais concernentes aos assuntos práticos. P. ex., o aluno pode ter a convicção de *que* a intemperança é controlada pela

²³⁷ A insistência na educação *não* deve ser entendida como apresentando, por parte de Aristóteles, uma condição suficiente para a boa formação do caráter do indivíduo. Trata-se, mais uma vez, de sublinhar o modo que temos de promover o bem humano – o outro modo é, aqui e agora, através da deliberação –, o que, no entanto, está sempre sujeito à falhas, pertencendo ao que é próprio no domínio prático.

²³⁸ Mantenho, nas traduções de *arche* e suas derivações nessa passagem, a palavra ‘princípio’, diferentemente de Ross que às vezes traz ‘starting-points’ (cf. 1095b6, 1095b8), outras vezes ‘first principles’ (cf. 1095a35). Penso que a tradução de Ross supõe, já, uma interpretação dos termos no seu devido contexto. Quero, no entanto, não pressupor, mas construir uma interpretação que dê conta, se esse for o caso, de diferentes sentidos, para os quais Aristóteles usa sempre a *mesma* palavra ‘*arche*’.

²³⁹ Cf. Burnyeat, M. F., “Aristotle on Learning to Be Good”, pp. 71-72. Burnyeat se refere a Aspásio, Eustrácio e Heliodoro (cf. p. 88, nota 3). Santo Tomás também se encaixa nesse grupo, como vimos.

abstinência²⁴⁰, *que se deve honrar pai e mãe, que é preciso pagar as dívidas em dia, que a coragem é uma virtude, que somos responsáveis pelo que fazemos, etc.* Ele pode não ter todas essas, certamente. Mas um certo número delas é necessário para que possa ser dito que ele possui os pré-requisitos – conhecimento prévio – para seguir adequadamente as lições políticas.

6. 3. 2. A concepção de *eudaimonia*: o reconhecimento de *ta kala*

Essas convicções do bom aluno envolvem o reconhecimento da existência de algo nobre, *to kalon*. Ele reconhece que há coisas ou ações valiosas em si mesmas²⁴¹, ou seja, de valor *moral*, sendo isso fruto da sua boa educação, de uma experiência bem vivida. O aluno adquiriu, assim, uma concepção *mais ou menos correta* e de vida boa, do que é ser feliz²⁴²: ele reconhece que há coisas nobres, *ta kala*, mas pode não saber, ainda, situá-las adequadamente na sua vida, não atribuindo-lhes uma certa ordem ou a importância devida.

Essa concepção geral mais ou menos certa de *eudaimonia* corresponde, assim, ao conjunto das convicções do aluno relacionadas ao domínio prático. Ela deve incluir, em alguma medida, a convicção de que agir nobre e justamente é bom, pois, como Aristóteles mostrará, são as ações virtuosas que devem ocupar um lugar central na sua vida. É porque o aluno tem uma concepção geral mais ou menos correta de boa vida que podemos dizer que ele “deseja e age de acordo com um princípio racional” (*EN* I. 3. 1095a9-10). É ela que contém o “o que é mais

²⁴⁰ Cf. Santo Tomás, *Op. Cit.*, par. 53.

²⁴¹ Como afirma Kraut, “o que aqueles que foram bem educados vêem é que as ações virtuosas que eles realizam são intrinsecamente desejáveis, prazerosas e nobres” (cf. Kraut. R. “Aristotle on Method and Moral Education”, p. 281). Isso é certamente verdadeiro, em alguma medida, como busco argumentar, pois é possível que um bom aluno de política não realize essas ações *apenas porque* elas têm essas características. Em outras palavras, o bom aluno de política não precisa ser prudente. É compatível com a apresentação feita por Kraut sobre esse ponto dizer que o aluno precisa é reconhecer que *coisas* podem ser “intrinsecamente desejáveis, prazerosas e nobres”, dentre elas, especialmente, ações de um certo tipo (virtuosas). O aluno deve também, p. ex., considerar que ter amigos é algo valioso *por si*, que saúde é algo valioso *por si*, que ter uma família *digna* é não apenas necessário à vida, mas algo que dela faz parte como um bem intrínseco. Ele *não pode* pensar que apenas ações virtuosas são coisas valiosas por si: essa opinião, com efeito, parece ser a opinião rejeitada por Aristóteles no livro I, razão pela qual os bens externos e do corpo são recordados como importantes, ainda que não exerçam um papel central. O que Aristóteles vai buscar mostrar é que todas essas coisas têm um lugar na vida feliz, mas que o lugar central pertence à atividade virtuosa.

²⁴² Para dizer de alguém que ele tem uma certa concepção de *eudaimonia* não é necessário que ele mesmo a conceba de modo claro e explícito, *discursivamente*. As atitudes de alguém e as suas opiniões a respeito do modo como se deve agir são suficientes para que possamos atribuir às pessoas certas convicções morais.

conhecido para nós” do aluno e, a partir dela, ele poderá apreender os “quês” ou pontos de partida (princípios) da investigação moral. Possuindo uma concepção como esta, o aluno será capaz de reconhecer que algumas coisas são de certa maneira e, ao reconhecer isso, *porque ele foi bem educado*, ele não precisará de um “porquê”. Como afirma Burnet:

Uma vez que o ponto de partida ou princípio da Política é o “quê”, i.e., o fato de que a definição de felicidade é aquela que nós encontramos, e uma vez que aquele que foi bem educado ou já possui essa definição ou pode facilmente apreendê-la (...), o que é necessário ao pretense estudante é uma boa educação. Ele não precisa saber nada de Filosofia Primeira ou de Física; ora, na Política, consideramos a definição de felicidade como um último [ou primeiro] (...). Aristóteles usa *to hoti* (o “quê”) em oposição a *to dioti* (o “porquê” – *dioti* é a forma indireta de *dia ti*;) especialmente quando se refere às definições que formam os *oikeiai archai* de uma ciência, os quais afirmam a existência, mas não podem ser demonstrados por aquela ciência.²⁴³

6. 3. 3. A experiência e a base de premissas da investigação ética

Alguma argumentação, certamente – aquela que é própria e tão exata o quanto a matéria admite –, e a boa experiência, em última análise, deverão servir como justificativa para a aceitação das proposições mais fundamentais da *EN*, aquelas que Aristóteles apresenta sob a forma de “quê”, em 1095b6. Entretanto, assim como as premissas das demonstrações científicas, elas não admitem demonstração, ainda que possam receber *alguma* justificção, como é o caso dos primeiros princípios dos ser enquanto ser. O que é preciso ter em mente é que as razões pelas quais premissas teóricas e premissas práticas são indemonstráveis são de tipo diferente.

Ora, um “porquê” de tipo demonstrativo, que apresenta a causa pela qual algo é, com efeito, em certos casos, *não pode* e, em outros, *não deve* ser exigido. Nesse sentido, pretender demonstrar os primeiros princípios do ser enquanto ser

²⁴³ Cf. Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, p. 17-18, § 7). O que Burnet sugere, no entanto, ao referir-se à definição de *eudaimonia* como algo “último”, e que eu considero correto, é que alguns dos princípios próprios das ciências não podem ser demonstrados por *nenhuma* ciência. Diz Aristóteles a esse propósito, na *Física*, que “seria ridículo tentar provar que a natureza existe, pois é *manifesto* que muitos entes são desse tipo” (Cf. *Física*, II. 1. 193a2-3, grifo meu).

revela uma falta de compreensão a respeito mesmo do que eles são: se eles são primeiros em relação à toda demonstração, então não é possível demonstrá-los; se é possível demonstrá-los, é porque eles não são primeiros. Não se pode, portanto, demonstrá-los. Eles são, com efeito, verdadeiros, imediatos, anteriores, evidentes e tudo o mais que é necessário para que sejam reconhecidos como princípios das demonstrações científicas (*Seg. An.*, l. 2. 71b21-23).

6. 4. A indemonstrabilidade dos princípios

É verdade que, absolutamente, apenas os primeiros princípios do ser enquanto ser *não podem* ser demonstrados. Mas há princípios próprios das ciências particulares que, embora não possam ser demonstrados no interior dessa ciência, podem ser objeto de demonstração de uma outra ciência mais fundamental que a primeira. Seria o caso da geometria, que teria seus princípios provados pela aritmética. A proibição da demanda de uma prova dos princípios geométricos não é, portanto, absoluta, mas relativa à disciplina em questão: enquanto se está fazendo geometria, ou seja, *enquanto geômetra, não se deve* pretender provar os princípios mesmos que servem de fundamento para os seus teoremas e demonstrações.

Algo similar ocorre no domínio das coisas humanas e da disciplina que as tem por objeto. Como vimos anteriormente (Capítulo 5), há certas afirmações da *EN* que *não precisam* ser mais fundamentadas, pois corremos o risco de nos perder em questões difíceis e – o que é o mais importante – irrelevantes para os objetivos visados. É o caso das afirmações a respeito da alma: é certo que é possível adquirir um conhecimento mais aprofundado e exato sobre ela – a saber, através do estudo da psicologia –, conhecendo as suas causas. Isso, no entanto, na *EN*, deve ser deixado de lado, pois não é necessário para fundamentar os argumentos e teses que devem ser conhecidos pelo político.

Há, no entanto, outras afirmações da *EN* que *não podem* ser mais aprofundadas ou mais especificadas: sua natureza é tal que não cabe a um outro ramo de estudo buscar as suas causas. É o caso, como também já foi visto, do POD (princípio da origem das disposições). É também o caso da afirmação que devemos agir segundo a reta razão e que o homem é princípio das suas ações.

Essas são teses que funcionam como pontos de partida ou princípios para algumas análises subseqüentes. É bem verdade que alguns argumentos podem ser apresentados em seu favor. Nesse sentido, foi o caso de mostrar o que estaria por trás da concepção de uma pessoa que negaria que adquirimos boas e más disposições realizando atos do mesmo tipo. Pretendeu-se, assim, por uma espécie de redução ao absurdo ou prova negativa, mostrar por que o adversário está errado, sem, no entanto, provar diretamente a tese em questão. Sabemos que aprendemos fazendo as coisas que devemos aprender a fazer, e a nossa experiência é testemunha disso, mas não sabemos *por que* isso é assim.

O POD é um ponto de partida, princípio ou um “quê” da investigação política, o qual é assegurado pela (boa) experiência do aluno. É a sua experiência, em último caso, que fornece e em certo sentido justifica cada uma das suas convicções morais particulares a respeito das coisas humanas assim como o conjunto dessas convicções que formam um todo mais ou menos coerente – a concepção que o bom aluno possui de *eudaimonia*. É essa concepção, oriunda de uma vida orientada pela virtude, que está na base da aceitação de alguns dos “quês” ou princípios da investigação presente na *EN*.

6. 4. 1. “Agir virtuosamente é bom”: a principal convicção do bom aluno

A principal convicção que o bom aluno da *EN* possui é que as ações virtuosas têm valor em si mesmas. Não é possível, no entanto, apresentar uma prova para isso. Como afirma Kraut, “Aristóteles sustenta que não há argumento persuasivo para a conclusão de que atos virtuosos são, neles mesmos, desejáveis”²⁴⁴. Com efeito, aprendemos e por isso *sabemos* que fazer x é bom através da experiência em fazê-lo, não por argumentos de qualquer tipo. Como defende Burnyeat, “Aristóteles sustenta que aprender a fazer o que é virtuoso (...) é, entre outras coisas, aprender a se engajar ao fazer isso, vir a ter prazer – e o prazer adequado – em fazer isso”²⁴⁵.

²⁴⁴ Cf. *Op. Cit.*, p. 281.

²⁴⁵ Cf. *Op. Cit.*, p. 77. Burnyeat está certamente mais interessado no aspecto emocional envolvido no aprendizado da virtude. Entretanto, é compatível com o que ele afirma dizer que aprender, desse modo, a fazer o que é virtuoso, implica aprender que o juízo ‘agir virtuosamente é bom’ é verdadeiro, pois concebê-lo enquanto tal requer engajamento.

Entretanto, tampouco é possível, após ter aprendido pela experiência que fazer x é bom, justificar *teoricamente* por que a atividade x é boa. A investigação da *EN* não pretende e não pode fornecer esse tipo de “porquê” ao juízo correto do estudante de que agir virtuosamente é bom. O “porquê” que ela é capaz de oferecer consiste mais propriamente em um esclarecimento daquilo em que fundamentalmente consistem e do lugar que as ações virtuosas devem ocupar na sua vida, assim como os demais bens. Ele compreenderá melhor, assim, a forma de acordo com a qual ele pode realizar a sua felicidade – o que já é parcialmente conhecido por ele, deve-se notar, uma vez que ele já age de acordo com a reta razão. O que é e como a virtude é causa própria da felicidade, pelo menos *discursivamente*, era desconhecido para o aluno²⁴⁶.

6. 4. 2. Os *archai* da disciplina política

É, assim, porque ele ama minimamente a virtude que o bom aluno “possui ou pode facilmente apreender os princípios” da investigação presente na *EN*, como afirma Aristóteles (*EN* I. 4. 1095b7). Aquele que tem uma concepção mais ou menos certa de *eudaimonia*, oriunda dos bons hábitos, já possui de modo explícito ou pode facilmente apreender as proposições que servirão de princípios para a investigação que segue.

É preciso, em relação a esse ponto, fazer um esclarecimento. Dizer que o bom aluno deve, p. ex., *saber que* pagar as dívidas em dia é bom, como afirmei anteriormente, não implica dizer que essa proposição, *desse modo*, servirá de premissa para os argumentos da *EN*²⁴⁷. Em nenhum momento vemos Aristóteles

²⁴⁶ Pois essa concepção deve, no sentido prático, ser mais ou menos conhecida por ele – cuja posse permite caracterizá-lo como um bom aluno das lições políticas –, ou ser muito bem conhecida por ele nesse mesmo sentido prático, o que será o caso se ele for prudente. Não entendo, assim, que a investigação da *EN* pretenda oferecer ao aluno o “porquê” ou, justamente, o *conhecimento prático* que o prudente possui, compreendido no sentido da prudência particular ou individual, como afirmei aqui no Capítulo 2 e 4, a qual parece ser a interpretação de muitos comentadores (cf., entre outros, Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 187 e Kraut, R. “Aristotle on Method and Moral Education”, p. 284). Esse conhecimento, com efeito, não pode ser obtido via argumento, mas é algo que constrói-se de acordo com o modo como alguém vive e reflete a respeito da sua vida. O que a investigação presente na *EN* proporciona é um esclarecimento da forma mais geral e fundamental que devemos seguir nas nossas ações, a saber, virtuosamente.

²⁴⁷ Essas proposições até funcionam como premissas, porém dos argumentos retóricos e dos processos deliberativos. É interessante observar a atenção que Aristóteles dedica às máximas ou regras morais (*gnōmai*) no que concerne à formação dos argumentos retóricos (cf. *Retórica* II. 21). São os experientes os capazes de seguir adequadamente os entimemas – que são capazes de se

argumentar afirmando “dado que é bom pagar nossas dívidas em dia, então...” Tampouco são as proposições que expressam o conjunto das convicções morais do aluno bem educado o que servirá como premissa, p. ex., “se ser feliz é agir bem, ter uma família digna e amigos fiéis, então...” ou qualquer outra formulação desse tipo. Em vez disso, o que se vê é algo do tipo: “se a virtude é o que torna boa tanto a coisa de que ela é virtude quanto a atividade por ela realizada, etc., então a *eudaimonia* é atividade da alma segundo a virtude”, ou seja, argumentos de ordem muito mais gerais.

Se o aluno tem certas crenças a respeito de como se deve viver, então ele aceitará os pontos de partida, as premissas dos argumentos apresentados por Aristóteles na *EN*, sem questionar pelo “porquê”, o qual ele rapidamente compreenderá que não pode absolutamente ser dado ou não pode/deve ser dado pela investigação que ele está realizando.

Algumas premissas da investigação consistirão de juízos que certamente estão por trás da prática de quem busca por si o que é bom ou de quem aceita os conselhos de um homem sábio. É por isso que aquele que não se encaixa em nenhum desses dois casos deve ser considerado, quanto à investigação política, uma criatura inútil:

E aquele que se encontra em tal condição [i.e. que foi bem educado] possui ou pode facilmente apreender os princípios. Mas aquele que não se encaixa em nenhum desses dois casos, que ouça as palavras de Hesíodo:

Certamente, o melhor é aquele que conhece por si mesmo todas as coisas;
Bom, aquele que ouve quando os homens aconselham bem;
Mas aquele que não sabe nem adota de coração
A sabedoria de um outro, é uma criatura inútil. (*EN* I. 4. 1095b9-13)

convencer, portanto, a respeito da sua conclusão – que usam máximas e não os jovens (cf. 1395a3-7). Estes parecem ser identificados, mais adiante, com os homens bem educados, “que aceitam princípios gerais” (cf. 1395b30). Na *Retórica a Alexandre*, se a obra é realmente de Aristóteles, está escrito que “podemos tomar como exemplo [do que é justo e não está escrito nas leis] honrar pai e mãe, fazer bem aos amigos e retribuir àqueles que nos fizeram bem. Esses e outros deveres não são compartilhados pelos homens através de leis escritas, mas são observadas nos costumes não escritos e na prática em geral” (cf. *Retórica a Alexandre* 1. 1421b37-1422a1).

Só pode avançar na investigação de algo aquele que, em certa medida ou sob algum aspecto, já o conhece²⁴⁸. Para investigar a respeito da *eudaimonia* é preciso, portanto, em certa medida e sob algum aspecto, já conhecê-la. Mas a *eudaimonia* é uma atividade. É por isso que Aristóteles exige, para iniciar a investigação política, que tenhamos sido educados nos bons hábitos: conhecer algo a respeito da *eudaimonia* só é possível experimentando-a, sendo o conhecimento prévio não teórico, mas prático²⁴⁹. Conhecer algo da *eudaimonia* é, sobretudo, agir minimamente de acordo com aquilo em que ela realmente consiste. É a prática na virtude que vai nos ensinar a *amar e julgar que é bom* agir virtuosamente; é nisso, com efeito, que essencialmente consiste a *eudaimonia*. Esclarecer o que há de valioso em um certo modo de agir, e dizer, desse modo, porque é bom agir assim, não faz sentido para aquele que não se engaja de modo algum nessa prática.

Nesse sentido, já conhecemos, supostamente, a *eudaimonia* através dos seus “efeitos”, que são as ações virtuosas particulares – isso é o “o que é mais conhecido para nós”. É por causa desse conhecimento prévio que poderemos apreender os princípios da investigação e avançar na direção daquilo que, da *eudaimonia*, é “o que é mais em si ou absolutamente”²⁵⁰, buscando esclarecer as

²⁴⁸ Cf. *Seg. An.* I. 1. 71b6-8: “Mas nada impede, penso eu, que alguém em certo sentido compreenda e em outro seja ignorante daquilo que ele está aprendendo; pois o que é absurdo não é que você deva conhecer em algum sentido aquilo que você está aprendendo, mas que você saiba isso *neste* sentido, i.e., do modo e no sentido em que você está aprendendo isso”. É assim que, em relação à *eudaimonia*, o bom aluno conhece os seus efeitos, podendo, a partir disso, conhecer as suas causas. Em todo o caso, ele já conhece algo *do* princípio. Semelhante afirmação é feita na *EE* I. 6. 1216b33-35: “(...) avançando a partir de juízos verdadeiros, porém obscuros, ele [o aluno] chegará aos mais claros, sempre trocando a afirmação confusa que lhe é familiar por algo mais conhecido em si”.

²⁴⁹ No livro X, Aristóteles afirma que “as massas” (i.e., o povo ou a grande maioria das pessoas) não são capazes de seguir argumentos que encorajam à nobreza e bondade, pois, “vivendo por causa da paixão, eles buscam os seus próprios prazeres e os meios de satisfazê-los, evitando as dores que a eles se opõem, e não fazem nenhuma idéia do que é nobre e realmente prazeroso, uma vez que nunca o experimentaram” (*EN* X. 9. 1179b13-15). Estas pessoas, se não são capazes de ouvir argumentos como os retóricos, que visam ao convencimento de um determinado curso de ação, menos ainda serão capazes de seguir a investigação política proposta por Aristóteles na *EN*, *pela mesma razão*: por não tê-lo jamais experimentado, não fazem nenhuma idéia do que é *to kalon* ou *kalokagathia*. Dizer que é em vista disso que eles devem agir não faz, para eles, nenhum ou muito pouco sentido.

²⁵⁰ Na *Metafísica*, Z. 3, Aristóteles afirma que “assim como na conduta nossa tarefa é começar com o que é bom para cada um e tornar o que é bom em si mesmo bom para cada um, também é nossa tarefa [na ciência do ser enquanto ser] começar com o que é mais conhecido para alguém e tornar o que é mais conhecido por natureza em algo mais conhecido para ele” (cf. 1029b5-8). O caso dos argumentos relacionados à conduta é evidente na argumentação retórica, a qual pretende convencer o agente a adotar uma determinada ação ou um certo tipo de ação (aplicação de uma regra moral particular). Entretanto, podemos também pensar que, na medida em que visa

suas causas, estabelecendo uma definição. Entretanto, é preciso saber como e até que ponto é possível buscar e esclarecer causas em questões éticas e políticas. Em vista disso, afirma Aristóteles, “não devemos exigir a causa [*aitian*] da mesma forma em todas as questões; em alguns casos, basta que o “quê” [*to hoti*] esteja bem estabelecido, como no caso dos princípios [*tas archas*]; o “quê” é algo primeiro e um princípio” (*EN* I. 7. 1098a33-b2).

Aristóteles acabou de, através do argumento da função própria, definir a *eudaimonia* como atividade da alma segundo perfeita virtude. Seguiu lembrando algumas observações de método e sobre a exatidão a ser buscada na investigação: devemos investigar algumas questões apenas na medida em que isso é necessário em vista do fim buscado pela disciplina, a fim de não nos perdermos em questões menores. Não é necessário, assim, em vista do objetivo proposto pela *EN* (a saber, elucidar a noção de vida humana perfeita e como a alcançamos), investigar questões subordinadas de maneira exaustiva. Do mesmo modo, diz aqui Aristóteles, tampouco devemos exigir a causa *da mesma forma* em todas as questões. A tese, aqui, não é que *não devemos* buscar pela causa de certas coisas ou eventos, na medida em que isso seria inútil, mas que não devemos buscá-la igualmente em todos os casos.

Há ocasiões, diz Aristóteles, em que basta que o “quê” esteja bem estabelecido, *assim como* ocorre no caso dos princípios. É assim que um dos princípios que o aluno “possui ou pode facilmente apreender” é afirmado: a *eudaimonia* é atividade da alma segundo perfeita virtude (*EN* I. 7. 1098a17-19). Essa definição absolutamente formal (pois não implica que conteúdo algum determinado seja à *eudaimonia* atribuído) foi obtida por um argumento, o da função própria. Não é necessário ver uma contradição entre a afirmação de que a definição de *eudaimonia* é um “quê”, um princípio da investigação política, e a

nos convencer a adotar uma *direção* de ação, também a *EN* parte do que é bom para o aluno, daquilo que ele considera valioso e bom, e procura mostrar a ele que a virtude *deve* ser o valor mais importante na sua vida. Isso não impede que, *enquanto investigação*, o modo de expressar o avanço presente na *EN* seja (*também*) conforme à segunda descrição: a *EN* avança do que é mais conhecido para nós em relação ao primeiro princípio da ação, indo em direção ao que é mais conhecido em si desse mesmo princípio.

afirmação de que ela recebe um argumento a seu favor²⁵¹. Como Aristóteles afirma, a causa não deve ser exigida *da mesma forma* em todos os casos.

Antes de oferecer, no livro II da *EE*, a definição de *eudaimonia*, Aristóteles faz uma afirmação semelhante a respeito da justificação que se pode/deve dar para uma tese. É bem verdade que o método filosófico deve ser aquele através do qual não se afirma nada sem ter razões para tanto, mas esse procedimento deve ter um limite:

(...) há aqueles que, pensando ser característica do filósofo o não fazer afirmações arbitrárias, mas sempre dar uma razão, muitas vezes se perdem, dando razões estranhas e inúteis em relação ao assunto (...). E isso acontece por falta de educação; pois a incapacidade, em relação a cada matéria, de distinguir entre os argumentos apropriados ao assunto e aqueles que lhes são estranhos é falta de educação (*EE* I. 6. 1217a1-10).

Talvez, do ponto de vista teórico, o argumento da função própria (que também ocorre na *EE*, ainda que, talvez, com algumas poucas diferenças²⁵²) seja considerado muito geral, pouco detalhado ou, mesmo, problemático. Aquele que foi bem educado, tanto intelectual quanto emocionalmente, no entanto, saberá identificar se ele foi ou não adequado em vista do fim pretendido²⁵³, a saber, definir a *eudaimonia*, dizer da maneira mais geral e precisa o *que* é uma vida humana perfeita. Tal argumento não prova nem esclarece *demonstrativamente* por que a *eudaimonia* é o que ela é.

Com efeito, o argumento da função própria possui um caráter muito mais indutivo do que mesmo demonstrativo²⁵⁴. Dado que, em todas as artes e em tudo

²⁵¹ Diferentemente do que parece pensar Burnyeat. Ele defende, contra, p. ex., Burnet, que 1) todos os “quês” da *EN* não são fruto de argumento e 2) que a definição de *eudaimonia* não pode ser um “quê” justamente porque Aristóteles apresenta, em I. 7, um argumento a seu favor (cf. Burnyeat, M., *Op. Cit.*, pp. 73 e 89, nota 5).

²⁵² Segundo Zingano, p. ex., trata-se de métodos diferentes da construção desse mesmo argumento na *EN* e na *EE*. Cf. Zingano, M., “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”, pp. 321-323.

²⁵³ Cf. *Metafísica* a. 3. 994b32-995a3: “O efeito que as lições produzem em um ouvinte depende dos seus hábitos; pois exigimos a linguagem com a qual estamos habituados e o que difere disto não parece adequado, mas de certa forma ininteligível e estranho, dado que não é o habitual”. E ainda, um pouco mais adiante: “Portanto, deve-se já ser treinado para saber como tomar cada tipo de argumento” (cf. 995a12-13).

²⁵⁴ Aqui se encontraria uma diferença entre os dois argumentos da função própria presentes na *EN* e na *EE*, segundo Zingano. Na segunda obra, primeira na ordem temporal, Aristóteles não

o que observamos que tem uma função – assim como em todas as partes do corpo –, o bem e o bem feito nela residem, assim também será com o homem, se ele tiver uma função²⁵⁵. É por analogia com o corpo e com as suas partes que Aristóteles pretende afirmar que o homem ele também tem uma função. Como afirma Zingano, “as analogias podem não ser suficientes para *provar* o ponto”²⁵⁶; entretanto, e isso é o mais importante, elas mostram o que pretendem mostrar²⁵⁷.

A *definição formal* de *eudaimonia* é algo primeiro e um princípio em relação à investigação que segue, pois é de acordo com essa definição e por referência a ela que as demais análises e esclarecimentos serão feitos. *Que* ser feliz é atividade da alma realizada de acordo com a virtude (e, havendo mais de uma, segundo a melhor delas) é algo que será aceito e não será pelo aluno contestado. Tampouco razões a mais que as que foram alegadas para afirmar essa definição serão por ele exigidas. Extraída da e confirmada pela experiência, também a afirmação de que devemos agir de acordo com um princípio racional será aceita, como Aristóteles afirma um pouco depois, no livro II. Esse é um princípio que deve ser assumido e será, ao seu modo, justificado no livro VI, através do esclarecimento da sua natureza e da sua relação com as demais virtude morais.

Aristóteles segue fazendo uma afirmação geral a respeito dos princípios, quer eles sejam princípios absolutos ou primeiros princípios (do ser – o princípio de não contradição (PNC) – e da ação – a *eudaimonia*), quer eles sejam princípios

estaria tão preocupado em fundamentar suas afirmações, pois segue o método dialético que toma como premissas proposições reputadas (cf. *Top.*, I. 1. 100a30-b1). Que o bem de algo seja a realização excelente da sua função é ponto de partida (“assumamos que (...)”, afirma Aristóteles em *EE* II. 1. 1218b36 e ss.), algo que não recebe argumentos em seu favor. No caso da *EN*, tendo Aristóteles abandonado o método das *endoxa*, há todo um esforço em vista de “justificar as teses adotadas” (cf. Zingano, M. A., *Op. Cit.*, p. 323), o que é feito indutivamente no caso do ponto de partida do argumento da função própria (“Pois, assim como o flautista, o escultor e qualquer artista (...)”, cf. *EN* I. 7. 1097b25 e ss.). Não me interessa, aqui, saber se Aristóteles abandona ou não o método dialético na *EN*; em todo o caso, nas duas obras há uma observação a respeito do alcance e do limite dos argumentos apresentados na investigação política. Se é bem verdade que a *EE* não apresenta razões para a adoção da premissa universal do argumento da função própria, ela o faz pela mesma razão que a generalidade da indução presente na *EN* a respeito dessa mesma premissa se justifica: não buscar, onde não é possível ou não é necessário, mais exatidão que aquela permitida pela matéria.

²⁵⁵ Cf. *EN* I. 7. 1097b25-30. Em relação ao peso que as analogias têm no argumento, cf. Lloyd, G. “The role of medical and biological analogies in Aristotle’s ethics”, pp. 69-72.

²⁵⁶ Cf. Zingano, *Op. Cit.*, p. 323, grifo meu.

²⁵⁷ Uma outra parte da “prova” da adequação da definição é a comparação com o que é comumente dito a respeito da *eudaimonia*, o que Aristóteles faz em *EN* I. 8.

em relação a alguma outra coisa, como é o caso dos princípios das investigações²⁵⁸. Como afirma Aristóteles,

Os princípios, uns nós vemos por indução, outros por percepção, outros por um certo hábito e outros, ainda, de outras maneiras. Devemos tentar investigar cada conjunto de princípios da maneira natural, esforçando-nos por determiná-los corretamente, uma vez que têm grande influência no que segue. Pois o início é pensado ser mais da metade do todo e muitas das questões que fazemos são esclarecidas por ele (*EN* I. 7. 1098b3-8).

Alguns dos princípios nós apreendemos por indução – o que parece ter sido o caso da *definição* de *eudaimonia*²⁵⁹, que foi obtida por meio de um argumento indutivo –; outros, pela percepção – como os conceitos empíricos de ‘mesa’ e ‘cadeira’, o que também requer indução, a qual não parece, no entanto, se dar por meio de investigação, como no primeiro caso aqui apresentado por Aristóteles –; outros, pelo hábito – como a concepção de *eudaimonia* que é causa última de tudo o que fazemos –; e outros, ainda, de outros modos. Interessa-nos, especialmente, no que concerne à política, princípios do primeiro e do terceiro tipo.

A observação que segue pretende, também, ser geral, mas aplicar-se, no contexto, aos princípios que servirão como pontos de partida para a investigação política. Como Aristóteles afirma, “devemos tentar investigar cada conjunto de princípios da maneira natural, esforçando-nos por determiná-los corretamente”. É preciso determinar os princípios do modo como é adequado, a investigação adequando-se à matéria. No caso dos princípios da investigação política, razões de certo tipo devem ser alegadas para aceitá-los, cabendo ao bom senso do aluno identificar quando é necessário e possível ir mais além na determinação dessas razões, e quando não é.

²⁵⁸ Como bem observa Irwin, T., em “First Principles in Aristotle’s Ethics”, p. 269, nota 18.

²⁵⁹ É preciso frisar isso: o princípio em questão é princípio de investigação, aquele capaz de esclarecer muitas questões futuras, como afirma Aristóteles na seqüência. A investigação política não pretende, assim, levar a uma apreensão *da eudaimonia* ela mesma, ou seja, do primeiro princípio da ação, como Aristóteles explicitamente a ela se refere (cf. *EN* I. 12. 1102a1-4): este seria apreendido por meio do hábito, ou seja, da virtude. O que a investigação na *EN* propõe é um esclarecimento filosófico desse princípio já ao menos parcialmente adquirido pelo aluno.

Obter uma definição de *eudaimonia* e justificá-la do modo adequado é muito importante em vista da investigação que segue, ou seja, do ponto de vista do avanço da disciplina: é essa a definição que apresentará os conceitos que devem ser posteriormente esclarecidos a fim de elucidar ainda mais a natureza da *eudaimonia*. Do mesmo modo, dispor dessa definição e compreendê-la *praticamente*, que é compreensão que Aristóteles pretende que seus alunos tenham das suas lições, já é meio caminho andado, como costumamos dizer: “o início é pensado ser mais da metade do todo”. Além disso, muitas questões são esclarecidas através dela, o que podemos ver Aristóteles fazer nos capítulos seguintes de *EN I*, de 8 a 12.

6. 5. A *eudaimonia* como primeiro princípio da ação

É preciso encontrar os princípios da investigação a fim de que possam, da melhor maneira, esclarecer *discursivamente* o primeiro princípio da ação, a *eudaimonia*. Em *I. 2*, Aristóteles apresenta a *eudaimonia* como o “princípio e causa do bem” e é em vista de compreendê-la melhor que a *EN* se faz. Mais para o final do livro *I*, investigando que tipo de atitude avaliativa devemos ter em relação à *eudaimonia*, Aristóteles afirma:

(...); para nós, é claro a partir do que foi dito que a *eudaimonia* se encontra entre as coisas que são perfeitas e dignas de estima. E parece ser assim também pelo fato de que ela é um princípio; pois é em vista dela que todos nós fazemos tudo o mais, e o princípio e causa do bem é, assim nós dizemos, algo digno de estima e divino (*EN I. 12. 1101b35-1102a4*).

Certamente, é preciso notar, o termo *arche*, aqui, não tem o mesmo sentido que em *1098b3*, quando Aristóteles afirmou que o “quê” era algo primeiro e um princípio, onde ele estava se referindo a algo como ponto de partida, no caso, para a investigação subsequente. A *definição* de *eudaimonia*, com efeito, será *tomada* como princípio, se assim posso me expressar, a fim de que outras coisas possam, na seqüência da investigação ser elucidadas. O sentido em que *arche* está sendo usado aqui, no entanto, é aquele em que algo é em si mesmo um princípio. A *eudaimonia* *ela mesma*, o bem supremo ou fim último da ação

humana, é aquilo em vista do que fazemos tudo o que fazemos. Por isso ela é princípio e causa do bem, a saber, na medida em que todas as nossas escolhas e ações são consideradas boas, no fim das contas, porque pensamos que através delas seremos felizes.

É evidente que nem todos a consideram corretamente; nem todos identificam o que faz dela, propriamente, o princípio e causa final das nossas escolhas e ações. Em outras palavras, nem todos atribuem à atividade virtuosa um papel central na vida feliz, fazendo dela o seu componente ou elemento mais importante. Sem estabelecer essa prioridade e compreender o lugar que todos os bens devem ocupar na sua vida, uma pessoa não pode ter uma vida humana plena. Como já foi visto anteriormente no livro I da *EN*, uns atribuíram ao prazer, outros à honra, outros à virtude e à contemplação, acompanhados ou não de prazer, aquilo em virtude do que, em especial, seremos felizes. De qualquer forma, é aquilo que consideramos ser a nossa felicidade que funciona como critério último das nossas escolhas e ações.

6. 5. 1. Os maus hábitos e a apreensão equivocada do primeiro princípio da ação

O prudente é aquele que faz da atividade virtude a causa principal ou própria da sua felicidade, dando importante e lugar adequado aos bens que dela fazem parte. No livro VI, após apresentar Péricles como exemplo de homem prudente, Aristóteles explica rapidamente o tipo de juízo que aquele que é prudente é capaz de fazer, opondo-o ao juízo – ou à incapacidade, justamente, de julgar – daquele que é o seu completo oposto, a saber, o vicioso:

É por isso que chamamos a temperança por esse nome; queremos dizer com isso que ela preserva a *phronesis* daquele que a possui [*sozousan ten phronēsin*]. Ora, o que ela preserva é um juízo [*hypolepsin*]²⁶⁰ do tipo que descrevemos. Pois não é todo e qualquer juízo que os objetos agradáveis e pesarosos destroem e pervertem, p. ex., o juízo que o triângulo tem ou

²⁶⁰ Crisp traduz por '*supposition*'. Entretanto, como podemos ver na seqüência, Aristóteles está fazendo referência ao modo de julgar do prudente. Certamente, trata-se de um juízo, como veremos, que "está por trás" das escolhas feitas pelo agente: a concepção correta (ou não) de *eudaimonia*. Mas não apenas isso: também são juízos particulares feitos aqui e agora a respeito de como se deve agir, os quais não são "supostos", mas manifestos.

não seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas apenas juízos relacionados à ação. Pois os princípios das ações são aquilo em vista do que ela são feitas; entretanto, aquele que foi corrompido pelo prazer ou pela dor forçosamente falha em ver o princípio – em ver que é em vista disso ou por causa disso que ele deve escolher e fazer tudo o que ele escolhe e faz. Pois o vício destrói o princípio (EN VI. 5. 1140b11-20).

A temperança é, dentre as virtudes morais, aquela relacionada aos prazeres e dores físicos ou corporais, cuja origem é o apetite. Uma educação correta em relação a esses é, para Aristóteles, de importância capital no que concerne à formação virtuosa do caráter: é por causa do prazer que fazemos coisas más e é por causa da dor que nos abstermos das nobres (EN II. 3. 1104b8-13 e 1104b20). Aqui, em VI. 5, temos uma explicação para a tese de que devemos ser bem educados em relação a esses. Trata-se de considerar que a boa disposição em relação aos prazeres e dores físicos – temperança – assegura a *phronesis* de alguém: é isso, com efeito, o que a palavra grega *sophrosyne* (temperança) sugere. Como Aristóteles afirma no livro VII, “é a virtude natural ou produzida pelo hábito, que ensina a correta opinião sobre os primeiros princípios [da ação]. Um homem assim é, portanto, temperante” (EN VII. 8. 1151a17-19). Agir temperantemente ajuda a manter “saudável” a razão prática daquele que age de acordo com a temperança: o que ela preserva é um juízo como o do prudente, ou seja, um juízo correto em relação “ao que é bom para si mesmo e para os homens em geral” (EN VI. 5. 1140b8-9). Nossos juízos matemáticos, como exemplifica Aristóteles, não são em medida alguma dependentes do modo como educamos o nosso caráter: “ $2+2=4$ ” é verdadeiro tanto para o virtuoso quanto para o vicioso.

Se é por causa do prazer prometido por certos objetos que fazemos coisas vis e por causa da dor presumida por outros que deixamos de fazer coisas nobres e, além disso, é ao agir de um certo modo que desenvolvemos disposições de caráter na mesma direção, então, ao agir sempre desse modo, adquirimos uma disposição para buscar o que é vil e fugir do que é nobre. O critério para as nossas escolhas (e fugas) torna-se, assim, o prazer (e a dor) e não o nobre (e o vil): ainda que algo seja vil, se for prazeroso, será buscado; ainda que algo seja nobre, se for doloroso, será evitado.

Agindo viciosamente, o agente “perde de vista” o nobre, *to kalon*. É assim que ele “falha em ver o princípio [*arche*] – em ver que é em vista disso ou por causa disso que ele deve escolher e fazer tudo o que ele escolhe e faz. Pois o vício destrói o princípio” (*EN VI. 5. 1140b18*). É essa a mesma doutrina do final do livro VII, quando Aristóteles está terminando o tratamento da incontinência: “Pois a virtude e o vício, respectivamente, preservam e destroem o primeiro princípio e, nas ações, a causa final é o primeiro princípio”²⁶¹. O vicioso perde de vista, portanto, aquilo em que realmente consiste a *eudaimonia*, julgando equivocadamente, p. ex., que a felicidade consiste em satisfazer seus apetites imediatos conforme eles lhe aparecem²⁶². Sua razão prática foi, portanto, prejudicada pelo seu modo de agir. Como consequência da sua prática desorientada da virtude, ele não adota para si e, portanto, tampouco age de acordo com as regras morais corretas. Ele não as reconhece como apresentando algo que, ao menos nas mais das vezes, revela o que é bom a ser feito e, por isso, tampouco busca segui-las em situações particulares.

Aristóteles está querendo chamar a atenção para o fato de que, por dispor de uma concepção equivocada da *eudaimonia*, o vicioso não consegue tomar o que ela realmente consiste como princípio da *sua* ação. A referência, aqui, é a alguém cujo caráter já está (mal) formado e não em formação: por ter buscado sistematicamente o que é mal, em situações particulares, o agente adquiriu uma disposição para buscá-lo, *em geral*. Certamente, ele não busca os objetos maus *enquanto maus*: como vimos acima, o vício vem disfarçado de prazer, fazendo-nos, por sua causa, buscar e realizar as coisas mais terríveis. A despeito do reconhecimento, talvez operado no início da aquisição da sua disposição, de que é ruim aquilo que ele faz, ele o faz *porque* é prazeroso. É assim que, ao longo do tempo, ele adquire uma disposição para buscar o que é mau. Ele tende, assim, em geral, a tomar como fim e buscar o que é vil, mau, i.e., *to kakon*. Por isso ele tende a tomar como fim e buscar, *aqui e agora*, esses mesmos objetos errados, viciosos.

²⁶¹ Cf. *EN VII. 8. 1151a14-15*. No início do livro VI, Aristóteles esclarece isso dizendo que “o princípio da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha deliberada, enquanto que o princípio desta é o desejo e a razão em vista de um fim” (*EN VI. 2. 1139a31-33*). O vicioso age mal porque escolhe mal, e escolhe mal porque julga como bons – e, por isso, os busca – objetos que são de fato maus.

²⁶² Cf. Bodéüs, R. *Éthique à Nicomaque*, nota 1 à linha 1140a20.

Dizer que o vicioso falha em ver o fim, com efeito, não significa dizer que ele age sem rumo, sem visar a nada, sem julgar que algo deve ser feito. Ele visa a algo e julga que isso é bom, mas, justamente, erra ao buscar o que não deve, pois julga como boas as coisas más. Ele pensa, assim, estar realizando a sua felicidade através dessas coisas. Ele é incapaz, no entanto, de ver o que é bom absolutamente e que, por isso mesmo, é bom *para ele enquanto ser humano*, aquilo em que realmente consiste a *sua* felicidade. Assim, o vicioso tanto dispõe de uma noção equivocada a respeito do que é uma boa vida – e não vê o princípio, o que é o fim, em geral – quanto busca realizar essas coisas equivocadas em cada uma das suas ações particulares – não vendo o princípio, o fim aqui e agora. Sua habilidade, se ele a tem, para encontrar meios em vista da realização dos seus fins é, portanto, mera astúcia, como Aristóteles afirma em VI 12; em outras palavras, sua razão prática é meramente instrumental.

Talvez seja possível voltar às primeiras páginas da *EN* e considerar que o vicioso, conforme o descrevemos aqui, retrata bem aquele que “segue um a um os objetos conforme a paixão ordena” que vimos no livro I e que não pode, por isso, ser um bom aluno de lições políticas. Mas é possível entender também de um modo um pouco mais fraco o “seguir um a um os objetos conforme a paixão ordena”. Por ser jovem e não receber a educação adequada, pode ser o caso de alguém buscar sistematicamente, mesmo que seus atos não sejam, ainda, resultantes de uma disposição firme e não hesitante, os objetos postos pelo prazer. Esse não será um bom aluno de política. Do mesmo modo, tampouco – ou melhor, menos ainda – o será o sujeito que já fez disso a sua vida, ou seja, aquele que adquiriu uma disposição firme para buscar as coisas erradas. No primeiro caso, por imaturidade e falta de direcionamento, o aluno está no caminho errado no que concerne à apreensão do que realmente consiste a *eudaimonia*. *Provavelmente*, o tempo passará e ele se tornará alguém vicioso. O último, por sua vez, como vimos, não está no caminho para apreensão de um conteúdo equivocado da *eudaimonia*: ele já o apreendeu equivocadamente. Nenhum dos dois apreendeu, nem parcial nem obscuramente, aquilo em que realmente consiste o primeiro princípio da ação, o que a *EN* busca esclarecer. Eles não são, portanto, bons alunos de política.

Apreender aquilo em que realmente consiste o primeiro princípio da ação não é apreender um simples, um indivisível, mas uma espécie de “sintético” da experiência. É preciso que o agente *aprenda* a julgar como bom aquilo que é realmente bom; se isso não ocorrer, ele tomará como princípio das suas ações o que, de fato, não é. Ao contrário da nossa capacidade de discriminar as cores, a qual, salvo casos de deficiência, nos é dada ao nascer, não nos é dada ao nascer a capacidade de distinguir o bom do mau. Nascermos com a capacidade (primeira) de adquirir a capacidade (segunda) de distinguir o bom do mau, como afirma Aristóteles em II. 1²⁶³. Trata-se, com efeito, de adquirir, *através do exercício*, uma potência de segunda ordem, a virtude.

Podemos, certamente, ter nascido com uma inclinação mais para o bem do que para o mal. No livro III, Aristóteles parece conceder a possibilidade de um dom inato para o bem, uma espécie de olho capaz de “julgar corretamente e escolher o que é verdadeiramente bom” (*EN* III. 5. 1114b7-8); entretanto, não são só essas as pessoas *capazes de* adquirir a virtude, mas todas. Com efeito, é o exercício que faz mesmo da inclinação inata para o bem um *hábito*.²⁶⁴ Sem aperfeiçoar essa inclinação através do exercício e do uso da nossa razão prática, ela não passará de uma inclinação cega, sem compreender-se enquanto tendência para agir, podendo ser até mesmo prejudicial, como Aristóteles observa em VI. 13²⁶⁵.

Diferentemente ocorre com os primeiros princípios do ser enquanto ser. Sem apreendê-los e necessariamente usá-los, ainda que quase sempre implicitamente, você não *pensa*. A prova por retorsão de Gama 4 do princípio de não contradição (PNC), na *Metafísica*, pretende, com efeito mostrar isso: aquele que tenta refutar o princípio já está utilizando-o. Se você pensa, você pensa algo com sentido e se

²⁶³ Cf. *EN* II. 1. 1103a23-25: “Não é, portanto, por natureza nem contrário à natureza que as virtudes se originam em nós; antes, temos por natureza a capacidade de adquiri-las, tornando-nos perfeitos por causa do hábito”.

²⁶⁴ E é isso o que garante que todos nós sejamos, quando adultos, quer nasçamos ou não com uma pré-disposição para o bem, senhores dos nossos atos e (parcialmente senhores) das nossas disposições. É (principalmente) o exercício na virtude que origina a virtude propriamente dita e é por uma disposição como esta que merecemos elogio e censura (ainda que nossos atos mereçam ser assim julgados, quando os fazemos nós mesmos, i.e., voluntariamente, apenas em função de apresentarem certas características externas).

²⁶⁵ Cf. *EN* VI. 13. 1144b8-12. Podemos pensar no caso de alguém que nasceu com inclinações benevolentes: sem aperfeiçoar a sua capacidade de reconhecer quando, quanto, para quem, para quê, de que modo, etc., ela deve fazer doações ou ajudar os outros, sua capacidade em princípio boa pode revelar-se perigosa: ela pode vir a perder tudo o que tem, p. ex., ou financiar projetos pífidos, se não souber *como* exercer a sua benevolência.

you think something with meaning, then you mean *uma coisa* with this something and not its contradictory. In sum, it is possible that you think because you use the PNC. There is, in relation to the first principles of being while being, no error: you apprehend, you apprehend correctly²⁶⁶. And you necessarily apprehend if you are a human being, i.e., a being capable of thinking the world²⁶⁷.

Although it is *eudaimonia* it is also a first principle, the first principle of action, the same does not occur with it. Human action is possible because there is something (or a set of things, which in any case, fulfills the function of the ultimate object of desire) that necessarily functions for each of us as the final cause of the action, whether it is or not clear to us. Our action obeys a certain structure, to know, to know the ends and means (or things in view of the ends), having something ultimate (unique or plural) that justifies the adoption of both. That our action functions in this way does not depend on us. However, it depends on us, to a certain extent, to determine *o que* will count as *eudaimonia*, as we compose our happiness. For the most part, this depends on the education we received; but it also depends on how, afterwards, we will judge with respect to the education we received, deciding to follow or not the first steps given by our masters (parents or, in the time of Aristotle, as he himself was, preceptors). We all apprehend something in the name of the ultimate end, but we can – and this happens not infrequently – be mistaken.

It is not the case of there being a *prova*, by return or of any other nature, that the true *eudaimonia* is as Aristotle says it is, in the *EN*, or that the good life is that which is in accordance with virtue and with prudence. The maximum that is possible to do is to offer, as Aristotle does, a rational discourse that clarifies and in this way justifies the path of virtue. But this discourse will only be rational *prático* and will have the power of persuasion, motivating the actions in the right direction, for those who, in some way, are already in that direction or have not completely deviated from it, or for those who have not yet, still, had their practical reason destroyed by vice.

²⁶⁶ This seems to be the thesis of *De Anima* in relation to the apprehension of the definition in the sense of 'that which is for something to be', since the intellect is informed (receives the form) by the being (cf. *De Anima*, III. 6. esp. 430b27-30).

²⁶⁷ For, as is evident in Aristotelian realism, the PNC is only a principle of thought because it is, in the first place, a principle of things, of being.

Conclusão

Com a concepção de *eudaimonia* apresentada na *EN*, Aristóteles pretendeu criticar o modo como a política era compreendida, no que diz respeito ao seu objetivo e no modo como era realizada. Por diferentes razões, os sofistas e Platão, de um lado, pareciam igualar a política ao discurso (os sofistas a concebiam como igual à arte retórica, ou seja, como visando apenas ao convencimento; Platão afirmava que o conhecimento que nela consiste é de tipo teórico, o conhecimento da Idéia de Bem). Os políticos ativos, de outro lado, pareciam confiar apenas na familiaridade conquistada pela experiência nos assuntos políticos.

Essas duas posições, se assim posso chamá-las, parecem apresentar a seguinte alternativa: a política é discurso ou prática? Aristóteles responde de uma maneira que lhe é comum: absolutamente, a política não é discurso nem prática. Todavia, sob diferentes aspectos, ela é discurso e prática. Ela é prática porque, em certo sentido, *produz* coisas. Como diz Aristóteles no final da *EN*, as leis são *como que* os produtos da política (cf. X. 9. 1181a23, grifos meus). E é através das leis que ela incita a virtude nos cidadãos. A política requer experiência e mais que isso uma *boa* experiência: o “bom aluno” da *EN* é aquele que, além de ser bem instruído em geral, foi educado nos bons hábitos (cf. *EN* I. 3. 1094b1-2; 4. 1095b5). Com efeito, para aquele que não dispõe dos sentimentos minimamente educados em vista da virtude, o conhecimento filosófico do bem supremo é inútil. Pois ele não será capaz de conceber, nas circunstâncias em que se encontra – i.e., nesta ou naquela comunidade, no interior de tal e tal regime, com tais e tais particularidades –, as melhores leis para a sua comunidade. Dar poder político a alguém jovem – de idade ou de caráter –, àquele que segue uma a uma as suas paixões e aos incontinentes (cf. *EN* I. 4. 1095a6-9) levará a uma prática política parcial: um tal político age em vista do reconhecimento, das honras, do dinheiro, do próprio poder ou do que quer seja, *menos* daquilo que é nobre e justo. Em outras palavras, ele governa não em vista da virtude, mas em prol dos seus próprios interesses, da sua satisfação pessoal.

Mas a política é também discurso – *logos* – e é discurso na medida em que requer filosofia. Todo *sophos* grego do século IV a.C. tem uma pretensão ao conhecimento que está baseada na idéia de que estrutura mais fundamental da

realidade lhe é, de fato, acessível. Aristóteles foi um *sophos* do século IV a.C.; portanto, partilha dessa idéia. Para ele, a realidade nos é acessível naquilo que é manifesto, ou seja, naquilo que os sentidos e a experiência nos dão. Mas ela também nos é acessível naquilo que não é manifesto, a saber, na sua estrutura fundamental, a qual é apreendida pela razão. Em outras palavras, o homem parte daquilo que a experiência lhe dá e é capaz, ainda, de buscar as suas causas.

Nos casos práticos em geral, isso significa que ele pode agir baseado na sua experiência, mas ele pode agir, também, baseado em seu saber, em um conhecimento das causas. É o conhecimento das causas mais fundamentais do agir humano e da felicidade em vista da qual ele está ordenado o que é proporcionado pela *EN*. É dispor desse conhecimento que o político poderá propriamente ser dito o “arquiteto” do bem, o verdadeiro político, pois ele age dotado de um conhecimento da natureza humana e do bem humano.

A *EN*, como Aristóteles afirma uma única vez em todo o *corpus*, apresenta a primeira e mais fundamental parte da filosofia das coisas humanas (*EN* X. 9. 1181b16) que o verdadeiro político deve adquirir se a causa da sua ação deve ser antes o conhecimento que qualquer outra coisa. Não é porque ela “faz coisas” que a política é ausente de razão e cai na pura empiria. O homem político, para Aristóteles também deve ser um *sophos*, ainda que um *sophos* diferente dos demais, dado que sua *sophia* é em grande medida dependente da experiência prática e direcionada à ação, ou seja, à realização e manutenção de boas leis.

A filosofia das coisas humanas não é uma disciplina a ser aprendida teoricamente, como o conhecimento do Bem proposto por Platão. Mas não é por isso que ela se confunde com o conhecimento prático possuído por aquele que podemos caracterizar como o prudente individual. Com efeito, cuidar dos outros – educar – não é o mesmo que cuidar de si e requer conhecimentos mais específicos. Muitas pessoas tornam-se ótimas médicas de si mesmas sem jamais terem aprendido nada de medicina; entretanto, afirma Aristóteles, elas dificilmente serão capazes de curar os outros (*EN* X. 9. 1180b19-20). É ao cuidado dos outros que visa o político, assim como o médico visa à saúde do paciente. Fazer isso bem feito e pelas razões certas, no entanto, não é tarefa para o primeiro aventureiro, mas para aquele que sabe (*EN* X. 9. 1180b25-27).

Procurei mostrar, assim, que reconhecer a origem das questões e dos problemas que Aristóteles pretendeu enfrentar na sua época permite compreender de maneira mais abrangente a *EN* na sua natureza, objetivo e destinação. Entre outras coisas, isso implicou estreitar a distância comumente concebida entre os tratados éticos e a *Política*²⁶⁸. A *Política* é tida como uma disciplina cujo sentido e validade são pelo menos parcialmente dependentes de um contexto histórico-social. Eis o que parece ser uma razão pela qual encurtar a distância entre *Ética* e *Política* não é algo visto com bons olhos: a ética, ou seja, “a moralidade” não pode, pensa-se, ser uma disciplina cujos sentido e validade dependam, de modo algum, de um contexto histórico-social.

O diagnóstico dessa posição é apresentado por Adkins. Como ele afirma:

Sugerir que Aristóteles não é um grande filósofo moral e político *simpliciter*, mas um grande filósofo moral e político que viveu na Grécia do século IV a.C., é às vezes tomado como algo que o diminui. Na minha opinião, isso diminui Aristóteles apenas quando comparado àqueles grandes filósofos morais e políticos que não viveram em nenhum momento e tempo particulares, o que não corresponde, de fato, a um grande grupo.²⁶⁹

A ironia de Adkins no final do trecho citado refere-se a algo com o que estou de pleno acordo: uma filosofia moral e política não surge e não pode ser plenamente compreendida abstração feita do momento histórico em que se insere. Preciso alertar, contudo, que não pretendi dar plena conta do contexto histórico da teoria moral e política de Aristóteles. Apenas chamei a atenção para alguns elementos bastante gerais e para o fato que o contexto deve ser levado em conta a fim de compreender melhor uma filosofia *prática*, que pretende ter implicações na ação, sejam elas concebidas em âmbito mais privado ou público. Viver na Grécia no século IV a.C. é algo relevante de se ter em mente quando se

²⁶⁸ Essa distância é especialmente sentida nos comentários e estudos da *EN*, pois, no que diz respeito aos estudos da *Política*, em geral, ela é mais curta. Os estudos da *Política*, ainda que abstraíam do estudo da *EN*, em alguma medida se referem à última como fundamento ou base para a concepção de boa vida da *polis*. É o caso, p. ex., de Stephen Everson, que, na sua edição da *Política*, acompanhada da *Constituição de Atenas*, chega mesmo a inserir o capítulo final da *EN* (cf. Everson, S., *The Politics and The Constitution of Athens*). Cf. também a sua introdução, pp. xxvi-xxvii, onde ele afirma ser necessário conectar o estudo da *EN* ao estudo da *Política*, dado que o objetivo da *EN* não pode ser desconectado de um objetivo político.

²⁶⁹ Cf. Adkins, A. W. H., “The connection between Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, p. 30.

trata de compreender uma teoria sobre a ação humana e sistemas políticos que foi aí concebida, assim como é igualmente relevante ter em mente a época e o lugar em que éticas do dever e teorias contratualistas surgiram se quisermos melhor compreendê-las. Nesse sentido, talvez Aristóteles não tenha desfeito a “confusão platônica entre moral e política”, como gostariam Gauthier e Jolif²⁷⁰, simplesmente porque talvez Aristóteles não podia desfazê-la: era algo intrínseco ao modo de vida grego da sua época conceber o indivíduo como *parte* da cidade. Além disso, tratá-la como uma “confusão” é avaliar negativamente esse modo de conceber as relações entre indivíduo e sociedade, o que, no mínimo, requer justificação.

Não pretendo dizer com isso, por outro lado, que as teorias morais e políticas são *relativas* ao lugar e tempo em que surgiram, o que quer que isso signifique. Chamar a atenção para o contexto em que essas teorias foram geradas e que algumas das suas premissas têm sentido e validade em relação a esse contexto não significa que a pretensão à universalidade e à necessidade do discurso humano sobre a ação é uma ilusão. Tampouco que ela está desde sempre fadada ao fracasso, pois é impossível colocar-se de um ponto de vista ahistórico ou atemporal.

Aquele que faz filosofia pensa ter *razões* para afirmar as coisas que afirma e espera que os outros, sendo tão racionais quanto ele, sejam capazes de reconhecer essas razões como boas, i.e., como *razões*. Entretanto, isso não significa que argumentos filosóficos requeiram uma razão que opere *pura*, quando a observação do mundo e elementos emotivos e desiderativos não exerceriam nenhum papel. Os argumentos da *EN*, para serem propriamente compreendidos e aceitos – sendo, portanto, benéficos para aquele que assim os considera –, dependem de algo mais que apenas uma operação da razão ou não dependem de uma operação que diríamos própria da razão teórica.

Se pensarmos no POD, visto no Capítulo 3, trata-se de considerar uma crença fundamental a respeito das nossas ações: se devemos aprender a fazer algo, não podemos nos abster de praticá-lo. *Aceitar* isso em relação à aquisição da virtude como um princípio ou ponto de partida para a investigação que segue não

²⁷⁰ Cf. Gauthier, R. A. & Jolif, J-Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*. Tome II, 1ère partie, p. 2.

depende da aceitação de nenhum valor relativo à época ou prática determinados, mas de uma espécie de *honestidade* em relação ao modo como o estudante percebe que as suas disposições e as das demais pessoas são engendradas. Sem aceitar esse ponto de partida, os argumentos construídos a partir dele tornam-se sem sentido ou fundamento.

Assim, no caso da filosofia prática de Aristóteles como um todo, o que ele coloca como condição para o reconhecimento e aceitação das razões presentes na *EN*, p. ex., de um lado, não depende do contexto ou da aceitação de opiniões comuns²⁷¹. Não se trata de aceitar nenhuma prática convencional, a qual não é questionada e que serve de base para todo o resto. Por outro lado, tampouco seus argumentos seguem por pura análise conceitual ou mesmo observação imparcial da ação humana: eles dependem, em alguma medida, dos sentimentos minimamente educados por parte de quem os compreende.

Isso leva a uma outra consideração. O fundamento último, as “bases seguras” da filosofia moral de Aristóteles, como busquei distinguir no Capítulo 5, em certos casos *não precisa* e em outros *não pode* ser a sua filosofia teórica. No caso da validade do POD em relação à virtude, o que parece mais importante para admiti-lo como verdadeiro é que o aluno da *EN* tenha sido educado nos bons hábitos, pois ele aceitará a idéia de que as suas disposições ainda que parcialmente boas, foram engendradas pelas suas próprias ações. É certo que nenhum argumento pertencente a uma disciplina teórica poderia *convencer* um vicioso que se negasse a admitir o POD em relação à aquisição de disposições morais. Mas o ponto não é esse. O ponto é que um argumento como esse não existe: nenhuma física, nenhuma ciência da alma é capaz de *demonstrar* que a formação de disposições virtuosas e viciosas depende da prática de atos em uma mesma direção. Aqui, é preciso confiar na experiência e, para que a aceitação dessa premissa seja mais fácil, é preciso que o aluno da *Ética* tenha experimentado-a na boa direção, ou seja, através da prática na virtude.

²⁷¹ Mesmo não desconsiderando opiniões reputadas (*endoxa*) a respeito do que é bom para o ser humano, p. ex., Aristóteles não pode ser classificado como um “filósofo do senso comum” (Cf., em relação a esse ponto, embora eu não esteja de acordo com a idéia de que Aristóteles não segue seu próprio método na *Ética*, Barnes, J. “Aristotle and the method of ethics”, p. 510). A filosofia moral de Aristóteles definitivamente não se limita às opiniões reputadas, mas busca justificá-las e, quando isso não é possível, mostrar por que elas estão erradas e substituí-las por outras afirmações ou teses passíveis de justificação.

Há também aquelas teses e argumentos que *não precisam* de um apelo à filosofia teórica de Aristóteles para que os compreendamos. Atentando para o modo como Aristóteles extrai a sua definição de *eudaimonia* a partir da noção de *ergon* ou função, Adkins afirma o seguinte:

Seria despropositado negar que o argumento do *ergon* para a *eudaimonia* está conectado às discussões no *De Anima* e na *Metafísica* e com os usos de *ergon* nos tratados biológicos. Mas há mais a ser dito: o argumento pode não ser derivado apenas dessas origens; sua *plausibilidade* para um membro da audiência de Aristóteles pode ser derivada de outro lugar.²⁷²

Considerando o fato de Aristóteles ter usado o exemplo do *ergon* do carpinteiro como uma espécie de evidência para a afirmação de um *ergon* humano, Adkins determina que lugar é esse de onde podemos tirar a plausibilidade de certos argumentos da *EN*. Como ele afirma, “Aristóteles precisa [do sentido] de *ergon* (...) como ele aparece na vida política ordinária, escolhendo exemplos que apresentarão uma gama mais ampla de *ergon* à mente”. Trata-se de um uso mais corriqueiro do termo *ergon*, ao qual o argumento da função faz apelo. Atentando para isso é possível compreender do que Aristóteles está falando quando fala do *ergon* humano, não sendo necessário recorrer à sua filosofia teórica.

É por isso que é preciso muito cuidado na busca pelas causas nas investigações filosóficas, como Aristóteles adverte. Pois há aqueles que querem buscar uma causa para tudo, até para o que não tem causa. Como citei anteriormente, no Capítulo 6, Aristóteles afirma na *EE* que:

(...) há aqueles que, pensando ser característica do filósofo o não fazer afirmações arbitrárias, mas sempre dar uma razão, muitas vezes se perdem, dando razões estranhas e inúteis em relação ao assunto (...). E isso acontece por falta de educação; pois a incapacidade, em relação a cada matéria, de distinguir entre os argumentos apropriados ao assunto e aqueles que lhes são estranhos é falta de educação (*EE* I. 6. 1217a1-10).

²⁷² Cf. Adkins, A. W. H., *Op. Cit.*, p. 34.

É também na *EE* que Aristóteles afirma que apenas um sofista tentaria demonstrar que a saúde é um bem. Que ela seja boa é algo *dado*; é uma espécie de primeiro princípio e nenhum primeiro princípio pode ser demonstrado. Qualquer tentativa de fazer isso geraria um argumento inadequado, pois partiria de considerações inapropriadas (cf. *EE* I. 8. 1218b21-24). É por isso que, assim como não se deve entender que a *EN* requer bases teóricas para fundamentar seus argumentos, tampouco podemos entendê-la como uma tentativa de justificação teórica da bondade da vida feliz. Ainda que se mostrasse, com toda uma fundamentação teórica possível do *De Anima* e da *Física*, que a função humana é de fato o exercício da racionalidade, disso *não se seguiria* que a melhor vida para o ser humano é atividade da alma segundo perfeita virtude. Assim, do mesmo modo como não é um argumento o que prova que a saúde é um bem, tampouco haverá argumentos demonstrativos para provar que a virtude é um bem, que é bom ter amigos e que é preciso ter todas essas coisas se queremos ser felizes. E não há porque *não pode* haver justificativa *desse tipo* para este tipo de afirmação. É preciso buscar as causas até um certo ponto e buscar o tipo de causa adequado à matéria. E, com efeito, não é pela razão que *sabemos* que o que é bom é bom. Aquele que foi bem educado *vê e sente* isso.

Referências Bibliográficas

1. Obras de Aristóteles

1. 1. Textos gregos:

Ethica Nicomachea. L. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894;

Ethica Eudemia. F. Susemihl. Leipzig: Teubner. 1884;

Politica. W. D. Ross, Aristotle's *Politica*. Oxford: Clarendon Press. 1957;

Rhetorica. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1959

Metaphysica. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924

Topica. I. Bekker. Berlin: Berlin Edition, 1831 (in: Loeb Classical Library, 1997);

Analytica Posteriora. I. Bekker. Berlin: Berlin Edition, 1831 (in: Loeb Classical Library, 1997).

1. 2. Traduções usadas e consultadas da *Ethica Nicomachea*:

BODÉÜS, R. *L'Éthique à Nicomaque*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie. Paris: GF Flammarion, 2004;

BROADIE, S. e ROWE, C. *Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002;

CRISP, R. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007;

RACKHAM, H. *Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library (XIX). London: Harvard University Press, 1934;

ROSS, D. W. *The Nicomachean Ethics*. Ackrill, J. L. e Urmson, J. O. (rev.). Oxford: Oxford University Press, 1998;

VALLANDRO, L. e BORNHEIM, G. *Ética a Nicômaco*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984;

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

1. 3. Traduções usadas e consultadas de outras obras de Aristóteles:

ANGIONI, L. *Física I e II. Prefácio, introdução, tradução e comentários*. Campinas: Editora Unicamp, 2009;

BARNES, J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Two Volumes. Princeton: Princeton University Press, 1995:

Eudemian Ethics. Trad.: Solomon, J.;

Politics. Trad.: Jowett, B.;

Rhetoric. Trad.: Rhys Roberts, W.;

Rhetoric to Alexander. Trad.: Forster, E. S.;

Physics. Trad.: Hardie, R. P. e Gaye, R. K.;

Metaphysics. Trad.: Ross, D. W.;

On the Soul. Trad.: Smith, J. A.;

Topics. Trad.: Pickard-Cambridge, W. A.;

Posterior Analytics. Trad.: Barnes, J.

EVERSON, S., *The Politics and The Constitution of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003;

LOUIS, P. *Les Parties des Animaux. Texte et traduction*. Paris: Belles Lettres, 1993.

2. Obras de outros autores

2. 1. Obras de Platão:

COOPER, J. M. (ed). PLATO. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997:

Gorgias. Trad.: Zeyl D. J.;

Meno. Trad.: Grube, G. M. A.;

Republic. Trad.: Grube, G. M. A. Rev.: Reeve C. D. C.;

Sophist. Trad.: White, N. P.;

2. 2. Comentários e edições da *Ethica Nicomachea*:

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Litzinger, C. I. (trad). Chicago: Regnery, 1964;

_____. *Commentary on the Politics*. Ernest L. Fortin and Peter D. O'Neill (trad.). In: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ralph Lerner (ed.). New York: Free Press of Glencoe, 1963;

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. Ayer Comany, Publishers, Inc. New Hapshire, 1998;

GAUTHIER, R-A. & JOLIF, J-Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, Tome I et II. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959;

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892;

2. 3. Outras obras:

ACKRILL, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 15-33;

ADKINS, A. W. H. "The connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*". In: *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, (Feb., 1984), pp. 29-49;

ANAGNOSTOPOULOS, G. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1994;

ANGIONI, L. "Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre *Ethica Nicomachea* 1106b14-16". In: *Dissertatio* [29], pp. 43-58;

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001;

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad.: Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008;

BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001;

- _____. "Aristotle and the methods of Ethics". In: *Aristotle's Ethics*. Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 42-63;
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad.: Dion Davi Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1998;
- _____. "Phronesis et science politique". In: *Aristote Politique : études sur la politique d'Aristote*. Aubenque, P. (ed.). Paris : Puf, 1993, pp. 399-420;
- BODÉÜS, R. *Le philosophe et la cité*. Paris: Les Belles Lettres, 1982;
- BURNYEAT, M. F. "Aristotle on learning to be good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 69-92;
- COOPER, J. "A comunidade política e o bem supremo". Trad. Inédita de Paulo Fernando Ferreira. Conferência realizada em São Paulo/USP, maio de 2008;
- FREDE, D. "Citizenship in Aristotle's Politics". In: *Aristotle's Politics: Critical essays*. Kraut, R. & Skultety, S. (eds.). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2005, pp. 167-184;
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Claredon Press, 1980;
- _____. "Aristotle on the Best Life for a Man". In: *Aristotle's Ethics*. Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 151-166;
- _____. "The final good in Aristotle's ethics". In: *Philosophy*, 40, 1965, pp. 277-295;
- HOBUSS, J. F. N. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002;
- HURSTHOUSE, R. "A False Doctrine of the Mean". In: *Aristotle's Ethics*. Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 279-294;
- _____. "A doutrina central da mediania". In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Kraut, R. (ed.). Trad. Alfredo Storck (et al.). Porto Alegre: Artmed, 2009, pp. 95-112;

- IRWIN, T. H. "Aristotle's Method of Ethics". In: *Studies in Aristotle*. O'Meara, Dominic, J. (ed.). Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1981, pp. 193-224;
- _____. "First Principles in Aristotle's Ethics". In: *Midwest Studies in Philosophy* 3 (1978), pp. 252-272;
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001;
- _____. "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics". In: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77 (Part 1), 1957;
- JOUANNA, J., *La naissance de l'art médical occidental*. In : *Histoire de la pensée médicale en Occident 1* (cap. 1). Grmek, M. D. (org.). Paris: Éditions du Seuil, 1995, pp. 25-66;
- KENNY, A. "Aristotle on Happiness". In: *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (eds.), London: Duckworth, 1977, pp. 25-32;
- KRAUT, R. "Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles". In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Kraut, R. (ed.). Trad. Alfredo Storck (et al.). Porto Alegre: Artmed, 2009, pp. 77-94;
- _____. "Aristotle on Method and Moral Education". In: *Method in Ancient Philosophy*. Gentzler, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 271-290;
- LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988;
- LIDDELL & SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 7th edition;
- LITTRÉ, É. *Hippocrates. Oeuvres complètes* (Vol. 1). Paris: J.-B. Baillière, 1839;
- LLOYD, G. "The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics". In: *Phronesis*, 13, 68-83;
- MILLER, Jr., F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001;
- MONAN, D. *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1968;

- PEREIRA, O. Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2000;
- RODRIGO, P. *Aristote et les choses humaines*. Beuxelles : Ousia, 1998 ;
- _____. "Aristote et le savoir politique. La question de l'architecture (*Éthique à Nicomaque I, 1*)". In: *L'excellence de la vie. Sur « l'Éthique à Nicomaque » et « l'Éthique à Eudème » d'Aristote* – études sous la dir. de Gilbert Romeyer Dherbey. Aubry, G. (éd.). Paris: Vrin, 2002, pp. 15-37;
- SCHOFIELD, M. "A ética política de Aristóteles". In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Kraut, R. (ed.). Trad. Alfredo Storck (et al.). Porto Alegre: Artmed, 2009, pp. 281-296;
- SORABJI, R. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue". In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty, A. O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 201-219;
- SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007;
- URMSON, J. O. "Aristotle's Doctrine of the Mean". In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty, A. O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 157-170;
- WAERDT. V. P. A. "The political intention of Aristotle's Moral Philosophy". In: *Ancient Philosophy* 5 (1985), pp. 77-89;
- WIGGINS, D. "Deliberation and Practical Reason". In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty, A. O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 221-40;
- ZANUZZI, I. *Ao alcance da razão. Uma investigação sobre a ação livre em Aristóteles*. Tese de doutorado. Ppgfil/Ufrgs, 2007;
- ZILLIG, R. "Significação e Não-contradição: O papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica Γ 4*". In: *Analytica*, vol. 11, n° 1, 2007, pp. 107-126;
- ZINGANO, M. A. "Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles". In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 73-110;

_____. “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”. In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 213-239;

_____. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (Summer 2007), pp. 297-330.