

ÉTICA E PSICOLOGIA EM ARISTÓTELES

ÉTHIQUE ET PSYCHOLOGIE CHEZ ARISTOTE

Fabiano Stein COVAL¹
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

O presente artigo trata-se de um estudo dos capítulos finais do De Anima, que abordam o problema moral. Neste sentido, procura estabelecer as relações entre a reflexão aristotélica sobre a alma e os inevitáveis corolários éticos que dela derivam. Para tanto, explora a noção de movimento no âmbito da vida animal (mormente a humana), analisa o conceito de deliberação articulado com o ideal de silogismo prático e expõe os fundamentos da psicologia do ato moral, considerando sempre o problema da causa do agir.

Palavras-chave: ação, bem, deliberação, desejo, intelecto prático, movimento.

ABSTRACT

The present article offers a study of De Anima's final chapters, which treats the moral problem. With this aim, it intends to establish the relations between the aristotelian reflection on the soul and the inevitable ethical corollary which is in its origins. For this reason, it explores the movement notion in the sphere of the animal life (especially the human), analyzes the conception of deliberation articulated with the practical syllogism and exposes the fundamentals of the moral act's psychology, considering the problem of the act's cause.

Key-words: action, good, deliberation, desire, practical intellect, movement.

Muitos são os fatores envolvidos no comportamento humano. Muitíssimas são as teorias sobre eles. E parece não haver absolutamente um acordo sobre o que exatamente compele o ser humano a agir. Seja o inconsciente, tal qual foi teorizado por Freud e seus – nem sempre fiéis – discípulos, ou os

“dois soberanos senhores: o prazer e a dor”, como inicia, solenemente, J. Bentham a seus *Princípios de Legislação e Moral*. A despeito da ausência de consenso é necessário pensar a causa e o princípio do agir ou qualquer projeto ético será um malogro.

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas.

As referências a Bentham e Freud podem ser inadequadas mas não são gratuitas. Ambos edificaram os pilares que sustentam boa parte das preocupações e soluções relacionadas ao problema moral contemporaneamente e, ao mesmo tempo em que tais pilares são formados por conceitos que já ocupavam as reflexões de Aristóteles ou que, no mínimo, podem ser entendidos em uma nova perspectiva a partir do estagirita, nos afastam muitíssimo dele, pois não estamos só em contextos históricos diferentes mas em maneiras de produzir conhecimento absolutamente estranhas ao filósofo. O que se pretende dizer é na verdade que se tudo mudou (o contexto histórico, a maneira de produzir conhecimento e explicar o mundo e o humano), não mudaram as preocupações e os problemas a serem investigados: tal qual Aristóteles, em todos os tempos existiram e existem pensadores que se voltam sobre o problema ético e não podem tratá-lo devidamente sem uma psicologia ou, mais precisamente, uma antropologia.²

Evidentemente não se pode pretender uma teoria que ofereça a devida explicação dos mencionados “muito fatores” presentes na ação. Quem alegaria possuir a competência de conhecer todos eles? Isso não impede, contudo, que se busquem alguns elementos mínimos e reconhecidamente relevantes, porque indissociáveis, do comportamento e do agir moral³. O presente artigo abordará precisamente os conceitos que compõem a base (psicológica) sobre a qual se edifica a teoria aristotélica da ação. Isso nos remete imediatamente ao tratado *De Anima*.

A psicologia de Aristóteles, em particular a apresentada no *De Anima*, converge para uma reflexão ética, feita nos capítulos finais do livro Γ. Ora, trata-se da evidente inevitabilidade de, ao pensar o humano, chegar aos problemas ligados a sua conduta.

Não se pode negligenciar o fato de que é o Bem que efetivamente move os seres humanos, e com isto temos uma perfeita aplicação da teoria geral do motor imóvel: o motor imóvel do homem ou do animal é o Bem⁴, seja ele aparente ou real. Por isso, a causa de toda ação é sempre o Bem. Mas o Bem é inatingível – ou impraticável – sem que exista vontade de fazê-lo, de maneira que também se pode dizer da vontade que ela é uma causa das ações.⁵

A causa da locomoção dos animais – e a locomoção é o agir do animal posto que apenas os seres dotados de razão efetivamente agem – são o desejo e uma forma indeterminada de imaginação. O homem, por sua vez, no uso da racionalidade prática conhece os fins, i.e., o verdadeiro Bem, e por meio da vontade é impelido para tal fim. Esta simples descrição da psicologia do ato moral contém o fundamento do silogismo prático: a premissa maior aponta o Bem, o motor imóvel da ação; a premissa menor apresenta os motores móveis, ou seja, os meios para a prática do Bem; a conclusão é a ordem que desperta a vontade com um explícito “é melhor fazer...”. A decisão de assumir ou não a ação determinada pela conclusão do silogismo depende exclusivamente da situação interna do sujeito, daí o papel da vontade, e das circunstâncias que possibilitam ou não a prática da ação.

A função nutritiva⁶ não pode naturalmente ser responsável pelos fatores responsáveis pela ação, pois tal função exerce sempre sua atividade, independentemente de qualquer fim, e além disso as plantas, que só possuem a alma com a função nutritiva não se movem. Também ao intelecto não se pode imputar a responsabilidade por toda ação, pois embora ela aponte os melhores e reais fins a serem perseguidos é com certa frequência que não seguimos o que ordena. Tampouco se deve atribuir exclusivamente à vontade, afinal, se se tem o

⁽²⁾ Inevitável lembrarmos de Kant em sua *Fundamentação*: as principais perguntas as quais o filósofo deve responder podem ser reduzidas a uma só: “quem é o homem?”

⁽³⁾ Note-se que Aristóteles não compreendia a psicologia como ciência do comportamento, tal qual pode sugerir o início deste artigo, mas sim como uma tentativa de oferecer explicações amplas e gerais da vida em todos os seus sentidos e dimensões, o que passa evidentemente pela questão do comportamento e da ação, estando portanto em um nível mais amplo e vasto do que as psicologias contemporâneas.

⁽⁴⁾ Trata-se, porém, é preciso esclarecer, do Bem prático, imanente à ação, e não da platônica idéia transcendente de Bem.

⁽⁵⁾ Respeitando a teoria das causas, o Bem é a causa final do agir e a vontade a causa eficiente.

⁽⁶⁾ Sobre a função nutritiva, cf. *De Anima*, 415a 15 – 416b 30.

devido autocontrole, a razão prevalece sobre a vontade. A causa da ação, portanto, está articulada sobre os conceitos de vontade e racionalidade prática. Diz o filósofo:

φαίνεται δὲ γε δύο τὰντα κινουῦντάε ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς εἴ τις φάντάσιάν τιθεῖ ὡς ναησὶν τινά[...] ἄμφω ἄρὰ ταυτα κινητικὰ κατὰ ταπνε νοῦς καὶ ὄρεξις νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζαμενος καὶ ὁ πράκτικας· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει (É evidente que a causa do movimento são estas duas: a vontade e o intelecto, se se considera a imaginação uma espécie de pensamento... Portanto estes princípios são causa da locomoção, o intelecto e a vontade, entendendo-se o intelecto que pensa em vista de algo que seja prático, diferente do teórico pelo fim.)⁷

Podemos distinguir quatro elementos no movimento (dos animais) e na ação (dos homens): o objeto visado, que move sem ser movido; a vontade, que move pelo fato de ser movida; o ser vivo que é movido; e o órgão corporal pelo qual a vontade move o ser. A vontade, para ser movida e mover, depende da razão prática (para a ação do homem) ou da imaginação (para o movimento dos animais), e tanto a razão prática quanto a imaginação referem-se a idéia de Bem ou prazer a ser atingido.

É bem verdade que não existe em Aristóteles uma exposição coerente de uma psicologia da vontade (ὄρεξις)⁸. Talvez porque a princípio a vontade pertença às três partes da alma: ao pensamento como aspiração e decisão; à vida afetiva como força de ânimo e firmeza; e à parte inferior da alma como impulso e instinto.⁹

O início de todo ato da vontade é o impulso ao movimento. Como se realiza este impulso? Aristóteles aborda muito brevemente os movimentos da alma nutritiva, como digestão e respiração, e se concentra sobre o problema do movimento no espaço, estabelecendo que a locomoção pressupõe imaginação, um fim e uma vontade.

Em conformidade com sua teoria do movimento¹⁰, Aristóteles decompõe o processo nas seguintes partes: 1. O princípio de uma ação é o fim ao qual se aspira; 2. O fim põe em movimento na alma a vontade¹¹; 3. O corpo é o instrumento da vontade no processo de movimento; 4. E o animal se move.¹²

1. CONHECIMENTO E AÇÃO (OU O INTELECTO PRÁTICO)

Ao principiar o capítulo 7 do livro Γ do *De Anima* com a afirmação de que o conhecimento em ato é idêntico ao objeto em ato¹³, Aristóteles não está apenas retomando este problema já tratado pela *Metafísica* e pelo célebre *De Anima* Γ, 5¹⁴, mas anunciando um princípio básico de sua explicação do movimento e da ação. Para chegar até esta convém fazer referência a todo o texto.

O conhecimento em potência é anterior segundo o tempo no indivíduo, mas de um ponto de vista geral não o é nem segundo o tempo pois tudo o que chega a ser em ato procede de um ser já atual (ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχίας ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα).¹⁵ A faculdade sensitiva (αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει), por sua vez, se atualiza por causa do objeto sensível (αἰσθητικοῦ), sem ser porém

⁽⁷⁾ *De Anima* 433 a 9 – 10; 13 – 16.

⁽⁸⁾ Optamos por traduzir ὄρεξις, seguindo a maior parte dos intérpretes, por desejo; trata-se do gênero ao qual a ἐπιθυμία (apetite sensitivo), θῦμος (apetite irascível) e βούλησις (desejo voluntário ou imaginação racional — de fato, o termo βούλησις não é definido por Aristóteles) pertencem como espécies. Como nota I. Düring, *Aristotele*, p. 656, o conceito de vontade não é claro e nem está absolutamente definido em Aristóteles, por isso compreender o sentido da vontade em Aristóteles depende das explicações do filósofo sobre conceitos correlatos como movimento, desejo, apetição e decisão. A expressão τὸ ὀρεκτικὸν resume de certo modo todos estes significados e normalmente é traduzida por faculdade do desejo. J. Tricot, e.g., a chama *faculté désirante*.

⁽⁹⁾ Cf. I. Düring, *Aristotele*, p. 657 et seq.

⁽¹⁰⁾ O princípio do movimento deve ser imóvel.

⁽¹¹⁾ A qual resulta movente e motora.

⁽¹²⁾ A diferença entre os animais não-racionais e o animal racional está apenas no primeiro momento: nos irracionais o movimento é provocado pela percepção sensitiva e no homem pela inteligência. Os animais inferiores, que possuem apenas tato, conhecem apenas o prazer e a dor e é o prazer que gera neles o desejo. Daí o movimento dos animais ser previsível.

⁽¹³⁾ *De Anima*, 431 a 1: Τὸ δ' αὐτά ἐστιν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

⁽¹⁴⁾ Celebérrimo capítulo sobre os conceitos de Intelecto Ativo e Passivo.

⁽¹⁵⁾ *De Anima*, 431 a 4. Cf. *Met.*, 1049 b 24 et seq.

alterada. Por isso trata-se de uma outra forma¹⁶ de movimento (διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως) porque o movimento é a atualização daquilo que é imperfeito e todavia, em sentido estrito, refere-se ao que atingiu o pleno desenvolvimento (ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἢ τοῦ τετελεσμένου).¹⁷ Aqui κίνησις está no sentido geral de μεταβολή (mudança enquanto processo que compreende a (γένεσις e a φθορά); a passagem ao ato de uma faculdade que é um hábito (ἔξις) é uma espécie de geração (γένεσις).¹⁸

Chegamos, assim, ao problema central do capítulo 7 do livro Γ, a saber, a questão do desejar ou fugir do prazer ou da dor respectivamente. Quanto ao perceber, este é semelhante ao dizer e ao pensar¹⁹, e ao passo que o objeto é prazeroso ou doloroso a alma o persegue ou o evita como se afirmasse ou negasse (τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόνε οἷον κατὰφάσα ἢ ἀποφάσα διώκει ἢ φεύγει...).²⁰ A sensação pura e simples é comparada a simples concepção no pensamento, a qual não é nem uma afirmação e tampouco uma negação. Mas se a percepção é acompanhada de prazer ou dor, procurar ou fugir do objeto sensível é uma forma de afirmar ou negar.²¹ Começam a ser erigidas, portanto, as concepções de intelecto teórico e intelecto prático.

Prossegue o filósofo explicando que experimentar o prazer ou a dor é agir, operar (ἐνεργεῖν) com a faculdade²² sensitiva (αἰσθητικῆ μεσσητητι) com relação ao que é bom ou mau (ἀγάθον ἢ κακόν), lembrando que, enquanto tal, a sensibilidade é incapaz de elaborar as noções de bem e de mal. Essa passagem nos lembra a relevância incontestada da racionalidade para a constituição de uma ética. Entregues à sensibilidade, e renunciando à razão, estaríamos

condenados à um perpétuo agir sem vistas a um fim que fosse em si mesmo superior ao mero prazer e dor. E se porventura alguém se levante para questionar a necessidade de um tal fim, basta apenas uma e simplíssima resposta: prazer sem reflexão pode representar o fim da existência. Acaso não é uma boa existência o terminus a quo tanto do pensar moral quanto do buscar o prazer?

As proposições seguintes representam o cume desta linha de reflexão: καὶ ἡ φυγή δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταυτό καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο (e a repulsa e a vontade, em ato, são a mesma coisa, e a faculdade apetitiva e a repulsiva não são diferentes nem entre si nem da faculdade sensitiva, embora sua essência seja diferente). τῇ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχειε ὅταν δὲ ἀγάθον ἢ κακόν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει (na alma racional as imagens estão presentes no nível das sensações, e quando esta afirma ou nega o bem e o mal, o evita ou o persegue).²³

Esclareçamos os principais pontos da passagem supra citada. Em primeiro lugar, ao afirmar que a faculdade apetitiva e repulsiva não são diferentes entre si e nem da faculdade sensitiva, evidentemente Aristóteles está se referindo à relação indissociável entre sensação e desejo. Daí a afirmação de que apenas as suas essências²⁴ são diferentes. Convém, todavia, lembrar que não se pode pretender que Aristóteles esteja, ainda sobre esta questão, falando de uma faculdade responsável pela vontade e outra pela repulsa: trata-se da mesma faculdade e sempre relacionada a alma sensitiva. Entretanto, esta relação não é absoluta. A segunda parte do raciocínio é claro ao dizer que quando a alma racional afirma um bem ou um mal a faculdade apetitiva se põe a buscá-lo (vontade)

¹⁶ Neste caso parece ser melhor traduzir εἶδος por espécie.

¹⁷ *De Anima*, 431 a 7 – 9.

¹⁸ Cf. J. Tricot, *De L'ame*, p. 190, n. 3.

¹⁹ Por *dizer* entenda-se a simples enunciação; por *pensar* entenda-se a simples concepção.

²⁰ *De Anima*, 431 a 9 – 10.

²¹ Também na *Ethica Nichomachea* (1139 a 21) Aristóteles sustenta que aquilo que no pensamento são a afirmação e a negação, no plano do desejo são a busca e a fuga: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατὰφάσις καὶ ἀπόφάσις τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.

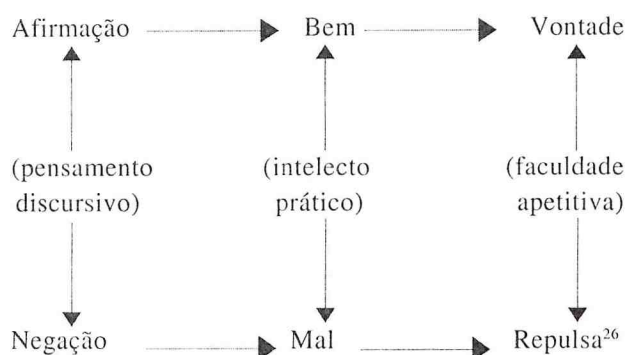
²² Afim de possibilitar uma melhor apreensão do sentido da frase optamos por traduzir μεσσητητι por faculdade. J. Tricot, mais fiel ao termo grego, utilizou "médiété", G. Movia "medietà", D. Ross "mean".

²³ *De Anima*, 431 a 13 – 16.

²⁴ De fato, aqui parece ser mais adequado o termo função do que essência, embora o termo εἶναι esteja mais próximo deste segundo.

ou rejeitá-lo (repulsa). Assim se faz evidente que a vontade também se relaciona com a razão. E é preciso que se relacione dado que a mera sensação é incapaz de avaliar efetivamente o que é o bem real.

Neste contexto a afirmação mais problemática é seguramente a que conclui o raciocínio acima exposto: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ (Por isso a alma não pensa sem imagens). O problema estaria exatamente no fato de que a alma pode pensar sem imagens se nos lembrarmos das reflexões do filósofo sobre a filosofia primeira, e dentro desta inclusive sobre a alma. Ocorre que provavelmente a afirmação não pode ser aplicada a todo pensamento e assim o problema desaparece. E por que não pode? Exatamente porque Aristóteles está falando do raciocínio que leva a ação, o raciocínio prático portanto. O pensamento discursivo não tem por objeto apenas as sensações (Filosofia Segunda) mas especialmente os conceitos (Filosofia Primeira e Matemática). O equivalente do conceito para o intelecto prático são os atributos bem e mal, estes sim aplicados às imagens sensíveis.²⁵ Teríamos, destarte, o seguinte esquema:



A prova disto é dada pela afirmação de que a faculdade intelectiva pensa as formas nas imagens

e sendo nestas formas que se determina o objeto a se buscar ou evitar, mesmo fora da sensação se põe em movimento a ação, quando voltam as imagens (por meio da memória, por exemplo).²⁷ Aristóteles fala aqui claramente do νοῦς πρακτικός²⁸ e a interpretação desta frase não é menos difícil do que todas as outras relacionadas ao problema do agir no *De Anima*. Uma vez mais acompanhando J. Tricot²⁹, o sentido geral da frase é o de que “l’intellect pratique ne saisit les formes intelligibles, c’est a dire les concepts de bien et de mal, qui le déterminent à l’action (κινεῖται), que dans les données sensibles, ces données pouvant être tantôt les sensations, tantôt les images.”

O próprio filósofo procurou explicar por meio de dois exemplos: quando se percebe uma tocha de fogo em movimento se reconhece pelo senso comum (τῆ κοινῆ) que se trata de um inimigo³⁰ e o intelecto prático distingue nesta sensação o conceito de inimigo a se evitar; quando se calcula e delibera comparando o futuro e o presente como se se visse ao futuro por meio das imagens e conceitos presentes na alma e se pode tomar uma decisão. O mesmo ocorre quando a percepção indica que um objeto é prazeroso ou doloroso e o intelecto prático o evita ou persegue. E é geralmente assim que ocorrem todas as ações (καὶ ὅλως ἐν πράξει).

2. A FACULDADE DO MOVIMENTO

A teoria do movimento animal de Aristóteles encontra-se especialmente nos capítulos 9, 10 e 11 do livro Γ e, a rigor, dois são os conceitos centrais dos referidos capítulos: ὄρεξις (desejo)³¹ e τὸ ἀγαθόν (o bem). A exposição que segue procurará demonstrar que o bem é o objeto por excelência do desejo pois, como salienta H. Richardson³², há tradicionalmente duas interpretações possíveis sobre o que move a ação: de um lado o modelo explicativo

⁽²⁵⁾ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 191, n. 3.

⁽²⁶⁾ Que o esquema, porém, não provoque a impressão (equivocada) de uma separação radical entre estas funções. Note-se, pelas setas, que há uma mútua implicação de uma em outra.

⁽²⁷⁾ *De Anima*, 431 b 2 – 4: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖε καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθησεως ὅταν ἐπὶ τῶν φαντάσμάτων ἢ κινεῖται.

⁽²⁸⁾ Simplício (in *de An. Comm.* 273, 26) já notava a semelhança entre τὸ νοητικὸν e τὸ πρακτικὸν no âmbito das considerações de Aristóteles sobre o intelecto prático.

⁽²⁹⁾ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 194, n. 2.

⁽³⁰⁾ A tocha em movimento representa a presença do inimigo (φευκτὸς πολέμιος) e a tocha em repouso a presença do aliado (φευκτὸς φίλιος)

⁽³¹⁾ Cf. supra, p. 3, n. 8.

⁽³²⁾ H. Richardson, “Desire and the good in *De Anima*” in: M. Nussbaum e A. Rorty, *Essays on Aristotle’s De Anima*, p. 381 – 399.

que deposita toda ênfase no desejo, menosprezando o valor do bem, da finalidade do desejo pois crêm os intérpretes desta orientação numa certa natureza teleológica da alma que não carece do conhecimento do bem para desejá-lo; de outro, um modelo que se baseia no bem, colocando o desejo em segundo plano.³³

A alma dos animais pode ser definida por meio de duas capacidades: a faculdade de julgar ou discernir (τὸ κριτικὴν)³⁴, função do pensamento e do sentido, e a faculdade de mover segundo o movimento local (κινεῖν τὴν κατὰ ταπὸν κίνησιν)³⁵. Trata-se precisamente desta segunda faculdade que Aristóteles se ocupará nos capítulos 9 e 10 do livro Γ. Para oferecer a sua explicação do tema, o filósofo procura responder especialmente a duas perguntas que propõe logo no início: a faculdade motora é uma parte da alma separável segundo a magnitude, segundo a definição (χωριστὸν ὃν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ)³⁶ ou se identifica com toda a alma?; e se se trata de uma parte, é uma parte especial e distinta (πότερον ἰδιόν) das que se puderam enumerar³⁷ ou descrever ou se identifica com alguma delas?³⁸

Essa ordem de questionamento reaviva a discussão sobre o problema mesmo das partes da alma, sobre como se deve falar de partes da alma (μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα).³⁹ Parece, especula o filósofo, que em certo modo há infinitas partes e não apenas três⁴⁰, como pensou Platão, ou duas⁴¹, como sustenta a opinião corrente. A crítica procede à medida que Aristóteles tem em vista a alma em geral e não apenas a alma humana,

como no caso de Platão. Daí, em seguida, o filósofo voltar a falar da função nutritiva, negligenciada por Platão, e da função sensitiva, que dificilmente se poderá classificar como racional ou irracional⁴². Em terceiro lugar, cite-se a função imaginativa, radicalmente diversa de todas as outras funções e igualmente difícil de ser classificada como pertencendo a uma ou outra parte da alma. Finalmente, a faculdade apetitiva também não se pode fixar numa ou outra função e tampouco numa ou outra parte, posto que a vontade é racional mas o desejo e o impulso, termos da faculdade apetitiva, são irracionais.⁴³ A faculdade apetitiva, portanto, figura nas três funções da alma.⁴⁴ A unidade da faculdade apetitiva será de extrema valia para as reflexões éticas de Aristóteles, e será reafirmada nas obras correspondentes.⁴⁵

Vê-se bem que a matéria não é fácil. É improvável que se possa assegurar absolutamente a validade desta conceituação. Trata-se mais de uma opção derivada de um certo procedimento fenomenológico. Em cada ação ou expressão de vontade ou desejo, o ser humano manifesta este duplo caráter da faculdade apetitiva: por um lado ela pode ter sua sede na razão, por outro pode ser irracional. De qualquer forma, é inegável que toda a alma participa (ou pode participar) do ato volitivo, desde o desejo mais primitivo ligado ao biológico (função nutritiva) até a vontade mais elevada ligada a razão (função intelectual).

Sem ignorar estes problemas, o filósofo se refere ao ponto que efetivamente interessa em toda a discussão: o que de fato move o animal?⁴⁶ Assim

⁽³³⁾ Cf. *ibid.*, p. 381.

⁽³⁴⁾ Cf. *De Anima* III, 2, 426 b 10.

⁽³⁵⁾ Em 432 b 13 – 14, Aristóteles pergunta: “o que move o animal no caso do movimento progressivo?”

⁽³⁶⁾ Quer dizer: a faculdade motora é realmente separável ou somente para o pensamento.

⁽³⁷⁾ Referência não só às análises de Aristóteles no *De Anima* mas também ao tratamento ao problema dado por Platão.

⁽³⁸⁾ *De Anima*, 432 a 18 – 23.

⁽³⁹⁾ *De Anima*, 432 a 24. Todo o parágrafo dedicado a este problema é constituído por uma série de objeções contra a pluralidade real de partes da alma. Com efeito, a idéia de funções da alma, e o corolário de que uma função estaria subordinada a outra, formando assim uma unidade, é mais plausível.

⁽⁴⁰⁾ λογιστικὸν ἐπιθυμητικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν (racional, impulsiva [ou irascível] e apetitiva).

⁽⁴¹⁾ λαγὼν ἔχον καὶ ἄλογον (dotado de razão e irracional).

⁽⁴²⁾ Aristóteles está certamente consciente que a percepção é fundamental para a inteligência, embora em si a percepção não participe da razão. Daí a dificuldade de classificar a alma sensitiva.

⁽⁴³⁾ *De Anima*, 432 b 5 – 7: καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεταί τε καὶ ἐν τῷ ἀλαγῶ ἢ ἐπιθυμιά καὶ ὁ θυμῶς.

⁽⁴⁴⁾ Simplício, Temisto e Sto. Tomás são partidários desta interpretação: ὁρεξις ἐστὶν ὁ γένος ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικῶς θυμῶς ὃ βούλησις. Apenas assim se assegura a unidade da faculdade apetitiva. Cf. J. Tricot., *op. cit.*, p. 200, n. 1.

⁽⁴⁵⁾ Tendência racional da vontade e tendência irracional do desejo.

⁽⁴⁶⁾ τί τὸ κινεῖν κατὰ ταπὸν τὸ ζῶον ἐστιν;

como nós, o filósofo parece ter ficado tentado a responder que é o animal o princípio (ἀρχή) da ação⁴⁷. Mas em todo movimento podemos distinguir o que move e o que é movido e no caso do automovimento o que move deve ser interno ao movido. Evidentemente não se procura a causa do movimento de crescimento ou decréscimo dos animais, posto que estas estão ligadas exclusivamente a função nutritiva. A questão se refere, especialmente, ao movimento no espaço e à sua causa eficiente e, em um segundo e não menos importante sentido, ao movimento que se configura como ação.

Aliás, esclarece o próprio Aristóteles que a função nutritiva não pode ser causa do movimento local, afinal as plantas não se movem.⁴⁸ Também não se atribui a função sensitiva a causa do movimento, pois há animais⁴⁹ que são estacionários e mesmo imóveis. E no entanto a natureza não faz nada em vão e tampouco nega qualquer coisa que seja necessário, a não ser no caso dos seres imperfeitos.⁵⁰ Todavia a faculdade do movimento também não pertence a função racional ou ao intelecto (ἀλλά μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν)⁵¹, pois o intelecto teórico não pensa o que é objeto de ação e não diz nada a respeito do que deve ser perseguido ou evitado, condições estas essenciais para o movimento. Nem mesmo quando o intelecto teórico se ocupa com o que é desejável ou rejeitável ele o intelecto⁵²) é capaz de causar algum movimento neste sentido.⁵³ O movimento ocorre sempre em vista de algo e exatamente por isso vem sempre acompanhado de imaginação (φάντασίᾳ) e vontade (ὀρέξεως)⁵⁴, pois um ser que não deseje ou evite qualquer coisa jamais se move a não ser

que seja constringido a fazê-lo por outro. Mas é preciso cuidado. Apenas a vontade não pode ser a única causa da ação ou do movimento, pois os temperantes (ἐγκράτεις), ainda que sintam vontade de uma certa ação, podem não realizá-la em concordância com o que avalia e ordena o intelecto.

Todas estas questões são permanentemente referidas ao problema central da psicologia moral de Aristóteles: a causa do movimento. Se até o presente momento as reflexões do filósofo não situam com precisão a causa do movimento, as palavras que inauguram o capítulo 10 do livro Γ são claras:

Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινουῦντάε ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς [...] ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ ταπον νοῦς καὶ ὄρεξις νοῦς δὲ ἔνεκά του λογιζαμενος καὶ ὁ πρακτικας· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει καὶ ἡ ὄρεξις νδᾶξ ἔνεκά του πάσᾳ· οὐ γάρ ἡ ὄρεξις αὐτῆ ἀρχὴ τοῦ πράκτικοῦ νοῦ τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως ὥστε εὐλαγως δύο ταντα φαίνεται τὰ κινουῦτα ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὀρεκτὸν γάρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκταν (Em todo caso é evidente que a causa do movimento são estas duas: a vontade e o intelecto... Portanto estes dois princípios são as causas da locomoção, o intelecto e a vontade: entenda-se o intelecto que pensa em vista de algo, ou seja, o [intelecto] prático; este difere do teórico pelo fim. Mas também toda vontade existe em vista de algo, já que o objeto da

⁽⁴⁷⁾ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1112 b 32.

⁽⁴⁸⁾ Cf. *De Anima*, 432 b 15; 17 – 18. É importante, todavia, notar que a alma nutritiva não pode ser o movente interno porque Aristóteles pressupõe que o movimento é acompanhado de desejo e imaginação (*De Anima*, 432 b 15 – 17). Na verdade, ao explorar o crescimento, o envelhecimento, a respiração, o sono e a vigília, o estagirita não nega que isso tudo sejam movimentos governados pela alma nutritiva, posto que também são uma maneira de buscar (a vida, o crescimento, o repouso) ou evitar (a morte, a imperfeição). Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 384.

⁽⁴⁹⁾ E todo animal dispõe da função sensitiva. Cf. *De Anima*, 432 b 20 et seq.

⁽⁵⁰⁾ *De Anima*, 432 b 22. Uma das mais célebres máximas do pensamento aristotélico. O animal imperfeito é aquele incapaz de reprodução, de crescimento e desenvolvimento (inclusive o envelhecimento) e que não possui as partes orgânicas para a locomoção.

⁽⁵¹⁾ *De Anima*, 432 b 26 – 27.

⁽⁵²⁾ Que ao se ocupar do desejável ou não (ou simplesmente ao se ocupar do mundo prático) deve ser designado intelecto prático.

⁽⁵³⁾ Ao se estar, por exemplo, diante de um objeto desejável ou prazeroso, a despeito das afirmações do intelecto seguimos, sim, ao desejo. Cf. *De Anima*, 432 b 30 – 433 a 4: ἐτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖταιε ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττειε οἷον ὁ ἀκράτης.

⁽⁵⁴⁾ Faculdades que não estão ligadas a função nutritiva, embora se diga que há, por exemplo, vontade de ingerir um certo alimento. Ora, a vontade de ingerir um certo alimento já não se refere a função nutritiva. A fome causa apenas a necessidade da alimentação. Cf. *De Anima*, 432 b 16.

vontade é o ponto de partida do intelecto prático, e o último termo é o ponto de partida da ação. Logo, é razoável que estes dois sejam a causa do movimento: a vontade e o intelecto prático, pois o objeto da vontade move, e por este o pensamento move, porque tal objeto é o seu ponto de partida.)⁵⁵

A passagem acima é fonte inesgotável de sabedoria a respeito do movimento segundo pensou o estagirita mas também de muitas controvérsias. O fato de afirmar duas vezes, quase que seguidamente⁵⁶, que o intelecto e a vontade são a causa da ação, demonstra a necessidade de enfatizar que não parece haver uma outra explicação razoável para a causa do movimento. Aliás, chama a atenção que apareça, na conclusão – onde novamente se afirma a vontade e o intelecto como causas do movimento –, a palavra εὐλαγως (razoável): Aristóteles, com efeito, está muito longe de ser o pensador dogmático que a tradição ordinariamente apresenta. Com este termo ficam claras a dificuldade de se resolver o problema e a possibilidade de uma solução melhor, mas também que a resposta do filósofo é verdadeiramente plausível. E o é pelos bons argumentos.

A passagem deixa claro que o tipo relevante de νοῦς é prático, aquele que calcula com vistas a alguma coisa⁵⁷. O νοῦς prático assume o fim, o objeto de busca ou fuga, e raciocina sobre ele. O princípio do νοῦς prático é o objeto do desejo mas o fim procurado pela deliberação é o princípio da ação.⁵⁸

O texto de Aristóteles do *De Anima* que figura na edição de Bekker sob a página 433, coluna “a”, linha 21 é de extrema relevância e, infelizmente, os manuscritos deixam dúvidas. A passagem é a seguinte: ἐν δὴ τι τὸ κινουὺν τὸ ... e aí surge a dúvida: uma família de manuscritos traz ὀρεκτικόν; uma outra apresenta ὀρεκτόν. Bem,

as traduções seriam: “existe um único motor, chamado: (1) capacidade de desejar” (para ὀρεκτικόν); (2) objeto do desejo” (para ὀρεκτόν). A dificuldade só aumenta porque também em 433 a 18 e 433 a 20 há manuscritos que apresentam um termo e outros que trazem o segundo.⁵⁹

Apenas em 433 b 10 – 30 Aristóteles, de maneira enfática, volta ao problema e expõe categoricamente a sua doutrina, permitindo definir adequadamente o melhor termo da passagem acima. O que move é único, a saber, a faculdade apetitiva e, antes de tudo, o objeto desta faculdade⁶⁰ porque este move sem ser movido⁶¹ pelo fato de ser pensado ou imaginado (τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι), enquanto que numericamente os motores serão muitos: a vontade (racional), o impulso e o desejo (irracional). O texto é claro: ὀρεκτόν é antes de tudo o que move, sugerindo que em 433 a 21 o melhor termo seja efetivamente este. De fato, três fatores estão envolvidos no movimento: o motor propriamente dito, o que move e o que é movido. O motor, por seu turno, pode ser imóvel – quando se trata do objeto da ação (ὀρεκτόν) – ou móvel (a faculdade apetitiva: ὀρεκτικόν), “já que isso que é movido, é movido enquanto apetece, e a tendência é uma espécie de movimento ou atividade”⁶². O que é movido é o animal enquanto instrumento com o qual a vontade move. Destarte, ambos os termos são igualmente convenientes, desde que tais distinções estejam claramente elaboradas.

O intelecto prático⁶³ é pensamento de um fim prático, assim como a vontade é vontade de um fim prático, daí a estreita relação entre ambos, e de maneira indissociável: ambas tem em comum o mesmo objeto, enquanto finalidade da vontade e ponto de partida, enquanto objeto de um certo cálculo mental, do intelecto prático. Tanto o intelecto prático quanto a vontade coincidem no último termo

⁵⁵ *De Anima*, 433 a 9 – 10; 13 – 20.

⁵⁶ Em minha citação, conforme se vê, as duas afirmações são efetivamente seguidas. No texto original elas são separadas por quatro linhas que falam sobre a imaginação.

⁵⁷ Observe-se que o νοῦς prático difere do teórico apenas com relação ao objeto. Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 388.

⁵⁸ Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 388.

⁵⁹ Na edição de Bekker o termo adotado foi ὀρεκτικόν.

⁶⁰ εἶδει μὲν ἐν ἅν εἶη τὸ κινουὺν τὸ ὀρεκτικὸν ἢ πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν...

⁶¹ O que lhe confere dignamente a qualidade de efetivo fim. Cf. *Metaphysica*, XII, 7.

⁶² *De Anima*, 433 b 17 – 18: κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται καὶ ἡ ὀρεξις κίνησις τίς ἐστὶν ἢ ἐνέργεια

⁶³ Que se diferencia do teórico apenas pelo fim que têm em vista. O teórico busca as verdades especulativas, o conhecimento preciso daquilo que é imutável, enquanto que o prático busca conhecer as ações virtuosas.

do raciocínio prático, que afirma exatamente uma certa ação que é conveniente e desejável⁶⁴.

O desejo oferece o fim, que por sua vez serve de princípio (ἀρχή) ao intelecto prático, o qual passa a buscar os meios para se alcançar o fim desejado. Uma vez que os meios são descobertos a tarefa do intelecto prático está terminada e a ação (πράξις) tem início.⁶⁵

Esta interpretação é também esclarecedora com respeito à afirmação de Aristóteles de que existe um único motor: a faculdade apetitiva.⁶⁶ Tendo cessado a função do intelecto prático, subsiste a vontade, sem a qual nenhuma ação é levada a cabo. Embora esteja falando do motor propriamente, portanto em um outro nível para além da discussão sobre as causas do movimento, não há absolutamente contradição. O intelecto prático bem como a vontade são causas da ação, mas enquanto o intelecto prático conclui sua operação e a ação se instala efetivamente, deve haver a permanência de um outro princípio, a vontade portanto, mas agora já orientada pelo intelecto.

Neste sentido pode-se afirmar que se o movimento fosse causado meramente pelo desejo não haveria como explicar de que maneira uma ação é controlada pelo indivíduo. Haveria apenas instintos! Se, ainda, o movimento fosse causado apenas pela faculdade apetitiva, em face a dois desejos conflitantes o indivíduo seria incapaz de agir. É preciso uma faculdade que resolva o conflito entre os desejos e tal faculdade é a razão⁶⁷, posto que ela indica o fim por conhecer o bem.⁶⁸ Finalmente, não há como compreender as ações

escolhidas livremente sem serem desejadas⁶⁹ se elegemos o desejo como única causa do movimento.

Seria então razoável afirmar que apenas a razão possibilita a ação? Absolutamente, não! Incorreríamos no mesmo erro. É a faculdade de desejar juntamente com as faculdades ligadas ao intelecto que explicam o movimento e a ação.⁷⁰

O intelecto não move sem a vontade (ὁρέξεως), pois a vontade é uma volição⁷¹ e quando se move em conformidade com a razão, move-se também em conformidade com a vontade (ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται καὶ κατὰ βούλησις κινεῖται)⁷², mas a vontade⁷³ pode mover sem ou contra a razão. E nisso, somos forçados a admitir, nada há que acrescentar: de qual ação se poderia dizer que não é movida pela vontade, que por sua vez pode ou não estar acompanhada de razão?

Enquanto o intelecto é sempre correto, a vontade⁷⁴ e a imaginação podem ou não sê-lo. Por isso é o objeto da vontade que move e não o objeto do intelecto, pois se assim fosse toda ação seria sempre correta (como o é o intelecto). O objeto da vontade, ainda, é o bem ou o que parece ser um bem⁷⁵ e por isso se pode dizer que o bem é também o objeto da ação enquanto tal. Note-se, porém, que o tal objeto da ação pode ser de diferentes maneiras⁷⁶, pois varia segundo as circunstâncias, não estando, destarte, no domínio do necessário, mas do contingente.

Vejamos a conclusão de Aristóteles a partir do exposto:

⁶⁴ Entendendo, evidentemente, o objeto da vontade como desejável.

⁶⁵ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 204, n. 1.

⁶⁶ *De Anima*, 433 a 22: ἐν δὴ τι τὸ κινουόν, τὸ ὁρεκτικόν.

⁶⁷ Nos animais trata-se da imaginação.

⁶⁸ Cf. H. Richardson, loc. cit., in: M. Nussbaum; A. Rorty, op. cit., p. 395.

⁶⁹ Como ingerir um remédio amargo ou extirpar um órgão em função da saúde.

⁷⁰ Cf. H. Richardson, loc. cit., in: M. Nussbaum; A. Rorty, op. cit., p. 397.

⁷¹ Dificilimo traduzir: ἡ γὰρ βούλησις ὁρεξις... Sobre a diferença entre βούλησις e ὁρεξις, cf. supra, p. 3, n. 8.

⁷² *De Anima*, 433 a 24 – 25.

⁷³ No sentido de desejo irracional, pois embora o termo empregado seja ainda ὁρεξις, imediatamente em seguida Aristóteles faz referência a ἐπιθυμία e afirma ser um tipo de vontade (ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὁρεξις τις ἐστίν).

⁷⁴ Aqui entendida como gênero ao qual pertencem as espécies do desejo e do impulso.

⁷⁵ Sobre o bem aparente, Sto. Tomás: "Ora, assim como há um duplo bem – um que é verdadeiramente bem e outro que é um bem aparente, pelo fato de que é bom só segundo um determinado aspecto (pois só é verdadeiramente bem o que é bom independentemente deste ou daquele determinado aspecto particular) –..." *De malo*, Q. 11, art. 1. Dispensam-se explicações ulteriores: o bem aparente não é apenas algo mau que pareça ser bom, mas principalmente algo que possui apenas alguns aspectos bons e que são absolutizados em detrimento dos demais aspectos que não são bons ou que podem trazer conseqüências ruins.

⁷⁶ Diz o filósofo, *De Anima*, 433 a 29 - 30: πράκτων δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δυνάμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις φάνερὸν τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι πάμπολλα γίνεται ὑρεπτικὸν αἰσθητικὸν νοητικὸν βουλευτικὸν ἔτι ὄρεκτικόν· ταῦτα γὰρ πλεον διαφέρει ἀλλήλων ἢ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν (É evidente, portanto, que esta é a faculdade da alma que move, aquela chamada faculdade desejanter. Aqueles⁷⁷ que dividem a alma em partes, se a dividem e separam segundo suas potencialidades, resulta um grande número: a nutritiva, a sensitiva, a intelectual, a deliberativa e, além destas, a apetitiva. De fato, estas partes diferem entre si mais do que a parte apetitiva da passional.)⁷⁸

A passagem reforça que a alma humana é melhor dividida em *funções* (nutritiva, sensitiva e intelectual), e que formam uma unidade, sendo a vontade uma *faculdade*⁷⁹ que não se caracteriza por configurar exclusivamente nenhuma das funções, mas se relacionar com todas elas. O último enunciado enfatiza exatamente isto: a generalidade da faculdade desejanter e sua relação com as espécies que lhe compõe; novamente cada uma delas são concebidas como faculdades que correspondem às funções da alma.

O próximo passo, adotado pelo filósofo, é responder uma questão que não raro ocupa os pensamentos de quem quer que se volte para a conduta humana: como explicar que um certo desejo seja contrário a outro em um mesmo momento e indivíduo? Responde o estagirita que isto ocorre quando a razão e os apetites são também contrários e este fenômeno só se verifica nos seres que possuem percepção do tempo. Qual a relação entre percepção do tempo e contradição entre razão e vontade, produzindo desejos contrários? Ora, o

intelecto ordena fazer ou evitar uma certa coisa com vistas ao futuro, ao passo que a faculdade desejanter ordena fazer ou evitar em vista do presente já que, ignorando-se a ordem da razão, toma-se o prazer relativo de algo imediato como um bem absoluto, ignorando-se as conseqüências de uma tal escolha.

O intelecto ordena ao animal resistir em consideração do que ocorrerá em um tempo distante (τὸ μέλλον), já o apetite comanda perseguir o objeto (διώκειν κωλεύει, sub-entendido) em consideração ao momento que se segue imediatamente ao atual (τὸ ἤδη).⁸⁰ De fato, é exatamente isto que diz o filósofo:

...ὄρεξις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμῖαι ἐναντία ὡς γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν γὰρ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει ἢ δ' ἐπιθυμῖα διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον)... (produzem-se desejos que são contrários uns aos outros, e isso ocorre quando a razão e os desejos são contrários, e se verifica nos seres que tem a percepção do tempo [de fato, o intelecto ordena resistir em vista do futuro, enquanto que o desejo ordena sobre o presente, já que isso que é imediatamente prazeroso lhes aparece em sentido absoluto e como bem em sentido absoluto, pelo fato de que não consideram o futuro]...)⁸¹

3. MOVIMENTO, DELIBERAÇÃO E SILOGISMO PRÁTICO (DE AN. Γ 11)

O capítulo 11 do livro Γ, ao anunciar já em seu início que abordará o problema do movimento nos animais imperfeitos⁸², faz uma importante

⁽⁷⁷⁾ Os acadêmicos, naturalmente.

⁽⁷⁸⁾ *De Anima*, 433 b 1 – 4.

⁽⁷⁹⁾ Convém esclarecer e espero não fazê-lo com demasiado atraso: a função é um conceito mais amplo, sede e origem das diversas faculdades. Assim se falaria, e. g., em faculdade reprodutiva da função nutritiva ou em fantasia (imaginação) como faculdade da função sensitiva; já a faculdade desiderativa relaciona-se com as três funções. Deve-se, contudo, notar que freqüentemente os dois conceitos são permutáveis.

⁽⁸⁰⁾ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 205, n. 6.

⁽⁸¹⁾ *De Anima*, 433 b 5 – 10.

⁽⁸²⁾ Os que possuem apenas o sentido do tato, como especifica o filósofo, embora o termo que traduzimos por imperfeitos (seguindo a maior parte dos tradutores) seja ἀτελών e implique num significado mais amplo, ou seja, que não atingiram o seu fim, a perfeição, o melhor acabamento.

afirmação, a saber, a de que à medida em que tais animais possuem tato são também capazes de sentir prazer e dor e, daí, é forçoso que possuam também o desejo⁸³, revelando portanto a relação indissociável entre prazer e desejo.

A diferença é que nos animais inferiores, além da capacidade de sentir prazer, há a imaginação sensitiva, que é uma forma precária de imaginação se comparada àquela presente no humano, a qual Aristóteles chama de imaginação deliberativa (βουλευτική νφάντάσις⁸⁴), pois é preciso razão para escolher entre uma coisa e outra, afinal o critério da escolha será um, e apenas um, fim (o bem maior).

πατερον γάρ πράξει ταδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γάρ διώκει· ὥστε δύναται ἔν ἐκ πλειανων φαντασμάτων ποιεῖν (Com efeito, decidir fazer isto ou aquilo é <a partir daqui> a tarefa do raciocínio, e é necessário medir com uma única coisa⁸⁵, posto que se persegue um bem maior, e portanto por mais imagens se pode formar uma só.)⁸⁶

Note-se que na passagem acima o termo raciocínio indica deliberação⁸⁷, que por sua vez implica em comparação. O que distingue os animais racionais é precisamente o fato de possuírem a imaginação deliberativa, fonte dos raciocínios práticos⁸⁸ indispensáveis para a escolha dos meios destinados a atender um certo fim. Ao contrário, os animais com imaginação sensitiva elegeem como fim de sua “ação” (movimento) apenas o prazer.

Ora, é por isso que nenhuma ação humana será plenamente bem sucedida se se leva em consideração apenas e tão somente o prazer que ela pode proporcionar. Neste caso estaríamos abdicando de nossa faculdade racional e, doravante

incapazes de avaliar os meios, tudo passa a ser lícito com vistas ao prazer.

Os animais desprovidos de razão, sustenta o estagirita, são também desprovidos da imaginação que possibilita o raciocínio prático. Da mesma maneira o desejo irracional não comporta a faculdade deliberativa⁸⁹, embora, não raro, supere a vontade e mova o sujeito e este é o caso da incontinência.

Uma teoria da deliberação⁹⁰ é, com efeito, uma exigência necessária de todo raciocínio prático. O próprio silogismo prático não é uma forma de raciocínio alternativo à deliberação, mas é uma ligação entre a deliberação e a ação que sucede à decisão.⁹¹

As últimas passagens do capítulo configuram exatamente a formulação do silogismo prático. Explica que a faculdade cognoscitiva (imóvel) elabora o juízo universal (premissa maior), a faculdade deliberativa (que implica sempre em imaginação), o juízo singular (premissa menor) e esta, em relação com a proposição universal, ordena o movimento, a ação e enquanto tal representa a conclusão do silogismo.

τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται ἀλλὰ μένει· ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθαυτοῦ ὑπαληψίς καὶ λαγός ἢ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον γῆ μὲν γάρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιανδε πράττειν ἢ δὲ ὅτι ταδε τοιανδε κάγω δὲ τοιασοδεΔε ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἢ δόξα οὐχ ἢ καθαλοῦ ἢ ἄμφω ἀλλ' ἢ μὲν ἡρεμοῦσα μάλλον ἢ δ' οὐ (A faculdade cognoscitiva não é movida mas permanece em repouso. Posto que uma proposição e um juízo é universal, e a outra diz respeito ao singular [de fato, a primeira diz que um determinado sujeito deve fazer uma

⁸³ *De Anima*, 434 a 3 – 4: φαίνεται γάρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσα· εἰ δὲ τὰυτὰ καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη.

⁸⁴ Ou ainda λογιστική, diferente da imaginação sensitiva (φαντασία αἰσθητική).

⁸⁵ O fim, o τέλος da ação.

⁸⁶ *De Anima*, 434 a 6 – 10.

⁸⁷ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 208, n. 4.

⁸⁸ O raciocínio prático é um assunto difícil e controvertido, especialmente porque o próprio Aristóteles não o aborda especificamente mas fala sempre dele de uma maneira geral, enquanto espécie de um gênero mais amplo de sabedoria. Cf. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, p. 1.

⁸⁹ *De Anima*, 434 a 13: διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἢ ὄρεξις.

⁹⁰ A deliberação (βούλευσις) é um procurar o que fazer, diferente da escolha ou decisão (προαίρεσις) que é determinada pela deliberação. A προαίρεσις é um desejo (ὄρεξις) produzido pela deliberação. Cf. *Ethica Nichomachea*, 1112 a 15 – 17.

⁹¹ Cf. J. M. Cooper, op. cit., p. 4 et seq.

determinada coisa, enquanto que a segunda diz que esta é uma determinada coisa e que eu sou um determinado sujeito], é esta segunda opinião, e não aquela universal, a mover, embora ambas movam, mas a primeira permanecendo em repouso e a segunda não)⁹²

Novamente é J. Tricot quem interpreta com notável clareza: “La faculté ‘scientifique’ (ἐπιστημονικόν) est l’intellect théorique qui détermine la fin roposée à l’intellect pratique. – Aristote examine maintenant le désirable conçu par la faculté intellectuelle, moteur immobile. Ce n’est pas la majeure du syllogisme pratique, proposition universelle (*sicut filium honorare parentes*, Saint Thomas...), qui agit sur le désir, car il n’a rapport qu’au général: c’est la mineure, dont l’objet est l’individuel (*ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debes nunc exhibere parenti*, *ibid.*), qui meut en vue de l’action, laquelle porte toujours sur les choses concrètes et particulières (Cf. *Metaph.*, A, 1, 981 a 16). Ou, plus exactement, corrige Aristote lui-même, *in fine*, si la proposition générale agit aussi, du moins n’est-ce que d’une façon secondaire”.⁹³

Sobre o silogismo prático, explica E. Berti que a análise do mesmo permite esclarecer a relação entre φρονησις e filosofia prática⁹⁴ pois a premissa maior não indica apenas o fim (o bem) mas exige, para existir e ser verdadeira, que o indivíduo seja bom, i.e., tenha a virtude moral da bondade, a qual é pressuposta pela φρονησις. Nesse contexto se inserem as célebres discussões sobre se a φρονησις indica o fim ou os meios de uma ação. Berti opta pela tese de que a φρονησις indica os meios em concordância com a Ética.⁹⁵

Também J. M. Cooper⁹⁶ defende esta perspectiva e sua interpretação acrescenta que o silogismo prático esclarece qual ação possui valor intrínseco, por ser moral. Além de ser uma busca dos meios, o silogismo prático é uma regra, uma ordem e é tal regra que se refere ao meio apenas porque este é excelentemente moral.⁹⁷

A φρόνησις silogiza no sentido de que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos concatenados entre si, e é por isso também ela uma forma de racionalidade, porém diferente da racionalidade da ciência (prática ou teórica). O silogizar da φρόνησις foi denominado prático porque resulta numa ação.⁹⁸

Na maior parte dos casos, porém, o silogismo prático não possui a forma de um silogismo. Aristóteles só fala em silogismo quando a premissa menor efetivamente contém em um de seus termos um pronome pessoal ou demonstrativo e quando o silogismo resulta definitivamente em uma ação. Tudo indica que o silogismo prático é um recurso de Aristóteles para mostrar que uma ação pode ser construída como um silogismo, racionalmente.⁹⁹ O silogismo prático é a garantia de que uma ação pode ser explicada e justificada com razões em si mesmas morais, ou seja, ações cujas primeiras razões envolvem a idéia de virtude moral.¹⁰⁰

4. ESCOLHA (προάρρσεις) E DELIBERAÇÃO (βοπλευσις): A PSICOLOGIA DO ATO MORAL

Uma das principais inovações de Aristóteles com relação aos seus predecessores foi a clara distinção entre ações voluntárias e involuntárias. Diz o filósofo que uma ação é involuntária quando é feita por força ou ignorância: “Forçado é o ato

⁽⁹²⁾ *De Anima*, 434 a 17 – 21.

⁽⁹³⁾ J. Tricot, *op. cit.*, p. 210, n. 1.

⁽⁹⁴⁾ E. Berti demonstra que não se pode afirmar, como fizeram tantos intérpretes, que a φρονησις é a racionalidade própria da filosofia prática. Enquanto a φρονησις é a virtude da parte calculadora (λογιστικόν) da alma racional que se refere ao contingente, a σοφία, uma das virtudes da parte científica (επιστημονικόν) ainda da alma racional, coincide não só com a metafísica e a física mas também com a filosofia prática, na medida que esta busca o fim, o bem que é sempre imutável. Cf. E. Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 145.

⁽⁹⁵⁾ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1145 a 5 – 6: ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. (Uma [a virtude] determina o fim, a outra [a φρόνησις] faz realizar a ação [o meio] relacionada com o fim).

⁽⁹⁶⁾ J. M. Cooper, *Reason and human good in Aristotle*, 1975.

⁽⁹⁷⁾ J. M. Cooper, *op. cit.*, p. 3.

⁽⁹⁸⁾ Cf. E. Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 152.

⁽⁹⁹⁾ Cf. J. M. Cooper, *op. cit.*, p. 46.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 77. Enfatize-se que o próprio Aristóteles elenca as condições necessárias para uma ação ser moral (*Ethica Nichomachea*, 1105 a 26 – 33).

cujos princípios são externos, tal que quem age, sujeitando-se, não concorre para nada” (βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν τοιαύτη οὐσα ἐν ἢ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων...) ¹⁰¹. A outra “causa da involuntariedade do ato é a ignorância das circunstâncias particulares na qual se realiza a ação: (...) que é quem age, o que faz, qual é o objeto ou contexto da ação e também com qual meio (...) age, em vista de qual resultado (...) e de que modo ...”. Existem também ações que são penosas e feitas contra a vontade, por medo de um mal maior ou por desejo de um bem maior e tais ações, admite Aristóteles, não se pode dizer se são involuntárias ou não. Tende a pensar que são ações mistas. ¹⁰²

As ações voluntárias são “aquelas cujo princípio está no próprio agente, conhecendo as circunstâncias particulares na qual se faz a ação” (τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδοτι τὰ καθ’ ἕκαστά ἐν οἷς ἢ πράξις). ¹⁰³ É preciso notar, porém, que o conceito de voluntário para Aristóteles possui um significado diferente do moderno. Com efeito, o estagirita admite que as ações feitas por impulso, num momento de ira, que ações das crianças e mesmo o comportamento do animal são voluntários, o que demonstra que para o filósofo voluntárias são as ações meramente espontâneas, que simplesmente têm a sua origem em quem age.

Diante disso, a voluntariedade (no sentido aristotélico) de uma ação não é um bom critério para determinar a sua moralidade. Deste atributo só são dignas as ações determinadas por uma escolha (προαίρεσις) ¹⁰⁴, as quais ocorrem mediante deliberação (βούλευσις). ¹⁰⁵ O problema da voluntariedade, contudo, está intimamente ligada com a questão da escolha. Diz explicitamente o estagirita:

εἰ δ’ ἐφ’ ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν τοῦτο δ’ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι ἐφ’ ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φάυλοις εἶναι. (Se está em nosso poder realizar as ações belas ou as brutas, e analogamente também o não realizá-las, e se isto, como dizíamos, é o ser bom ou mau, depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.) ¹⁰⁶

Tanto Platão quanto Aristóteles insistem que é por nossas ações que se formam nosso caráter e nossa própria vida. Ambos também atentaram para o fato de que nem tudo depende de nossas escolhas. ¹⁰⁷ Tal situação, todavia, não impediu Aristóteles de, fiel à idéia que nós formamos nosso caráter, elaborar uma teoria moral na qual estivessem presentes os conceitos de responsabilidade e liberdade ¹⁰⁸. Ora, no cerne destes conceitos está o de escolha.

A escolha refere-se aos meios julgados oportunos para alcançar um certo fim, os quais devem poder efetivamente serem alcançados pelo ato de quem age. ¹⁰⁹ Já a deliberação não pode ter como objeto tudo o que deriva da natureza e da necessidade mas apenas o que pode ser modificado pelo homem mediante sua ação. O objeto da escolha e da deliberação, diz o filósofo, é o mesmo; a única diferença reside no fato de que a escolha se refere ao já deliberado, àquilo que já foi determinado, enquanto o passível de modificação é em certo sentido indeterminado.

A escolha não é um desejo porque este é comum aos seres irracionais, também move ao incontinente, não tem como contrário um outro desejo e tem por objeto sempre o prazer imediato. Ora, a escolha extrapola todos estes sentidos. A escolha também não pode ser classificada como uma vontade à medida que a vontade pode ter por

¹⁰¹ *Ethica Nichomachea* 1110 a 1 – 3.

¹⁰² Cf. *Ethica Nichomachea*, 1110 b 33 – 1111 a 5.

¹⁰³ *Ethica Nichomachea*, 1111 a 22 – 24.

¹⁰⁴ A tradução do termo por escolha (*choice*) é de D. Ross e foi acolhida pela maioria dos tradutores e intérpretes de Aristóteles. No entanto, como assinala o próprio Ross, às vezes seria preferível traduzir προαίρεσις por intenção, propensão e até mesmo vontade.

¹⁰⁵ O sentido moderno de voluntário corresponde, portanto, à deliberação e à escolha para Aristóteles.

¹⁰⁶ *Ethica Nichomachea*, 1113 b 11 – 14. Cf. 1113 b 18 – 21; 1114 b 22 – 23.

¹⁰⁷ Não escolhemos nossa família, nossos corpos, nossas aptidões mentais. Tampouco escolhemos os costumes, a organização político-econômica e as leis do lugar onde nascemos.

¹⁰⁸ Cf. W. F. R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, p. 160 – 161.

¹⁰⁹ Pode-se desejar o impossível mas isto não é objeto de escolha.

objeto também o impossível e em particular os fins, enquanto que a escolha refere-se primacialmente ao possível e aos meios de uma ação. A escolha determina a valor moral do sujeito e por isso estabelece uma relação indissociável com a virtude. Pertence ao gênero dos atos voluntários porque lhes oferece todas as condições para que sejam efetivamente entendidos como tais mas reside propriamente no pensamento (prático).

Como explica W. Hardie, a *προαίρεσις* pode ser entendida como um desejo por certos meios, os quais derivam embora sejam distintos do desejo por um certo fim, pois os meios aos quais se refere a *προαίρεσις* estão sob nosso poder, estão presentes imediatamente, podendo efetivamente serem realizados.¹¹⁰ Apenas neste sentido pode ser entendida a escolha e somente assim fazem sentido as afirmações de Aristóteles de que a escolha é a causa eficiente da ação porque em uma ação voluntária que expressa uma vontade e um tal princípio está no interior do homem.¹¹¹

Este problema apenas será entendido em face à relação entre pensamento prático e desejo, pois a escolha é a vontade fruto da deliberação e esta, por sua vez, é a atividade da parte calculadora (*λογιστικῶν*) da alma racional.¹¹² Ficaram imortalizadas na história do pensamento as marcantes palavras do estagirita: "... a escolha é um intelecto desejante ou um desejo raciocinante, e tal princípio é o homem" (*διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου*)¹¹³. D. Ross viu nessa expressão a confirmação de sua interpretação do conceito de *προαίρεσις* para Aristóteles, a saber, o de que escolha e vontade fossem o mesmo. Essa interpretação apresenta problemas que apenas uma análise do conceito de vontade e sua relação com a ação pode resolver.

Stricto sensu, a *προαίρεσις* não se identifica com o apetite (*ἐπιθυμιά*) ou apetite irascível (*θυμός*) ou ainda com o desejo (*βούλησις*) e

tampouco com nenhuma forma de *δαξά* pois tais faculdades não envolvem razão, o que necessariamente está presente na escolha.¹¹⁴

O que move o homem, destarte, a realizar as ações moralmente boas são o intelecto prático de acordo com a vontade racional. Em outros termos, o princípio da ação é a escolha e o princípio da escolha são o desejo e o cálculo dos meios para se alcançar o fim. Embora o pensamento em si mesmo não mova nada, é ele que determina os meios para um fim: eis a melhor definição do intelecto prático. O pensamento puro é fechado em si mesmo; o desejo move e causa ações irracionais; a síntese de ambos permite a ação racional, responsável, livre e moral.

A deliberação, ao lado da escolha, é o pensamento que leva a descobrir e adotar certos meios para um determinado fim. O filósofo explica que a deliberação assume um fim e considera como e por quais meios ele pode ser atingido, quais são os melhores e mais fáceis meios. Daí a comparação da deliberação com a geometria.¹¹⁵ Evidentemente há uma série de problemas que acompanham esta comparação: a deliberação relaciona-se sempre com todos os meios possíveis? Todos os meios conhecidos levam forçosamente ao fim esperado? O agente está sempre consciente daquilo sobre o que delibera? Responder "não" a todas estas perguntas seria rejeitar a comparação com a geometria. Mas seria rejeitar a comparação apenas se Aristóteles estivesse reivindicando para o raciocínio prático o mesmo grau de exatidão e o mesmo tipo de racionalidade da matemática e isso o estagirita não faz! Atentemos para o texto: em primeiro lugar trata-se de uma *comparação* e não de uma *identificação*; em segundo lugar, a referência à geometria é uma questão de método, uma forma de dizer que delibera-se analisando os meios. E também não afirma que o resultado obtido será de precisão inquestionável.¹¹⁶ No âmbito das coisas humanas todos podemos nos equivocar.

¹¹⁰ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 162.

¹¹¹ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1110 a 15 – 18.

¹¹² Diz Aristóteles no *De Anima* (406 b 24 – 25) que a alma move o organismo vivo pelo ato da escolha e pensamento (*ἀλλὰ διὰ προαίρεσεώς τινος καὶ νοήσεως*).

¹¹³ *Ethica Nichomachea*, 1139 b 4 – 5.

¹¹⁴ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 164 et seq.

¹¹⁵ O método matemático (de análise e não de síntese) diante de um problema geométrico procurará exatamente os meios melhores e mais fáceis para resolvê-lo.

¹¹⁶ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 167 et seq.

O problema da deliberação ocupa as reflexões éticas de muitos pensadores ao longo da história e é inevitável nos lembrarmos de D. Hume¹¹⁷, para quem a deliberação (e a rigor qualquer raciocínio prático) possui apenas uma função instrumental¹¹⁸. Aristóteles, tendo em vista um conceito mais amplo, assume que a deliberação refere-se aos meios para um certo fim e também aos desejos que se procura satisfazer: é a deliberação que arbitra a disputa entre dois ou mais desejos discordantes.¹¹⁹

Se os meios são o objeto da escolha e da deliberação e o bem é o objeto por excelência da vontade, é preciso esclarecer se o fim é efetivamente o bem ou um bem aparente. Evidentemente, ninguém escolheria fazer o mal voluntariamente¹²⁰, não sendo por isso responsáveis pelos atos; a assunção desta proposição parece confirmar que todo bem é um bem aparente pois se ninguém faria o mal voluntariamente então todos perseguem aquilo que lhes parece ser um bem: entramos então no terreno do absoluto relativismo. Qual seria a solução de Aristóteles? O filósofo opta por uma resposta merecedora das maiores disputas: o fim que se persegue numa ação autêntica é verdadeiramente um bem à medida que o agente for alguém de caráter, virtuoso e não se submeta aos ditames da paixão e do prazer. Enquanto excelente, o agente é capaz de conhecer o verdadeiro bem. Que fale o estagirita:

εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει ἄρα φάτεον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ'ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰ γὰρ ὅν ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ'ἀλήθειαν εἶναι τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ'ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα τοῖς δ' ἐπιπόσοις ἕτερα ὁμοίως δὲ καὶ πικρά καὶ γλυκέα

καὶ θερμά καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς καὶ ἐν ἐκάστοις τὰ ληθῆς αὐτῷ φαίνεται κατ'ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰ ληθῆς ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν ὡσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄντων ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὔσα ἀγαθὸν φαίνεται αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθὸν τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν. (Mas se estas conseqüências não satisfazem, não deveríamos dizer que em sentido absoluto e segundo a verdade o objeto da vontade é o bem, mas para alguém em particular é isso que lhe aparece como tal? Para o homem de valor¹²¹ isso que é o verdadeiro bem, para o [homem] mal, ao contrário, uma coisa qualquer, como também no caso dos corpos: para aqueles que estão em boas condições é saudável o que verdadeiramente o é, para aqueles doentes outras coisas; e, semelhantemente, para o amargo, o doce, o quente, o pesado e outros. De fato, o homem de valor julga retamente todas as coisas e em todas a ele aparece o verdadeiro. Para cada disposição (caráter), com efeito, há coisas belas e prazerosas, e talvez o homem de valor se distinga dos demais sobretudo pelo fato de que vê o verdadeiro em cada coisa, sendo a regra e a medida. Para a maioria dos homens, contudo, o engano parece ter origem no prazer: isso parece um bem mas não o é. Esses escolhem o prazer como se fosse um bem e fogem da dor como se fosse um mal.)¹²²

⁽¹¹⁷⁾ Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, especialmente II, 3.

⁽¹¹⁸⁾ A satisfação dos desejos.

⁽¹¹⁹⁾ Cf. *De Anima*, 433 b 5 – 10.

⁽¹²⁰⁾ Note-se que a palavra voluntário continua sendo usada no sentido moderno, a despeito do significado que lhe deu Aristóteles, salvo quando houver indicação em contrário.

⁽¹²¹⁾ Para o termo σπουδαῖος (ἀνὴρ) – usado tanto para designar o homem virtuoso em geral quanto o corajoso, o solícito, o bem educado –, acompanhei a tradução de C. Mazzarelli, *uomo di valore*. J. Tricot traduz por *l'honnête homme*, D. Ross por *good man*. Pierre Aubenque em seu célebre *La prudence chez Aristote* (1963) esclarece que não se trata do ideal heróico arcaico mas, de acordo com o que diz expressamente o filósofo, do sábio (vê sempre a verdade) e do modelo (regra e medida).

⁽¹²²⁾ *Eth. Nic.*, 1113 a 22 – 1113 b 2.

O primeiro grande problema que advém da leitura desta passagem refere-se ao fato de aparentemente haver um círculo virtuoso no que tange a fazer o bem: para fazer o bem é preciso querer o bem e, no entanto, não se pode reconhecer o verdadeiro bem se não se é alguém já bom! Essa dificuldade desaparece se nos lembrarmos que, no conjunto do pensamento ético de Aristóteles, dizer que alguém é bom significa dizer que esse alguém é virtuoso (excelente) e a virtude é uma capacidade de realizar ações boas adquirida responsável, livre e conscientemente. Seja por disposição natural seja pela obrigação de agir bem de acordo com as leis do Estado, de uma forma ou de outra é assim que se forma o hábito que me levará sempre a querer e compreender a boa ação.

Para recordarmos os grandes pensadores mencionados na abertura deste estudo, diferentemente deles, Aristóteles não situou a liberdade humana na esfera do ilusório porque à imperiosa voz do inconsciente todos se resignam de uma ou de outra maneira; mais além, assegura nossa liberdade até sobre os soberanos senhores que são o prazer e a dor. Há, ainda, uma liberdade... porque há razão. Por isso se pode falar em Ética. Os homens não são, tal qual anjos, puro espírito e tampouco pura sensibilidade, como animais.

Acusariam – como efetivamente acusaram – Aristóteles de projetar um homem ideal próprio de mentalidades aristocráticas. Não é verdade: se todo modelo ético não pode abrir mão de apontar um ou mais valores, a proposta do estagirita é plenamente razoável, pois ao fazer da virtude um dos pilares de sua ética, trouxe com ela o mais absoluto interesse pela realização de cada homem individualmente e de todos: não condenou o ser humano à miséria da bestialidade e tampouco lhe apontou qualidades que não fossem exequíveis ao humano, na dimensão própria do humano.

BIBLIOGRAFIA

1. Textos (Obras de Aristóteles)

1. **The complete works of Aristotle.** *The revised Oxford translation.* Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1998 (2 vols.).
2. **Anima.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Giancarlo Movia). Milano: Bompiani, 2001.
4. **Del'ame.** (Trad. Jean Tricot). Paris: Vrin, 1934.
5. **Ética Nicomachea.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Claudio Mazzarelli). Milano: Bompiani, 2000.
6. **Éthique à Nicomaque.** (Trad. Jean Tricot). Paris: Vrin, 1997.
7. **Metafísica.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Giovanni Reale). Milano: Bompiani, 2000.

2. Estudos (Obras consultadas)

1. AUBENQUE, Pierre. **La prudencia en Aristóteles.** (trad. Maria José T. Gómez-Pallete). Barcelona: Critica, 1999.
2. BERTI, Enrico. **Aristotele.** Roma: Laterza, 1997.
3. _____. **As razões de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 1998.
4. COOPER, John M. **Reason and Human Good in Aristotle.** Indianapolis: Hackett Harvard, 1975.
5. DÜRING, Ingemar. **Aristotele.** (Trad. Pierluigi Donini). Milano: Mursia, 1976.
6. HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory.** 2nd. ed. Oxford: Clarendon, 1999.
7. NUSSBAUM, Martha C. e RORTY, Amélie O. (eds.). **Essays on Aristotle's De Anima.** Oxford: Clarendon, 1997.
8. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga,** vol. 2. (Trad. Marcelo Perine e Henrique C. Lima Vaz). São Paulo: Loyola, 1994.
9. ROSS, W. David. **Aristotle.** London: Routledge, 1996.
10. Sto. TOMÁS de Aquino. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.** (Trad. Ana Mallea). Pamplona: Eunsa, 2000.
11. _____. **A unidade do intelecto contra os averroístas.** *Bilingüe.* (Trad. Mário S. de Carvalho). Lisboa: Edições 70, 1999.