

ESCOLHA DOS MEIOS E *to; auqaireton*

Marco Zingano

USP/CNPq

É bem conhecido que Aristóteles sustentou, em seus escritos éticos, que a deliberação está limitada unicamente aos meios, os fins sendo dados pelas disposições morais. Pode-se, à primeira vista, suspeitar que tal restrição tenha por efeito tornar a razão meramente instrumental, já que está incapacitada de refletir sobre os próprios fins, restringindo-se a procurar os meios mais adequados para fins postos alhures. Compreende-se facilmente que muitos comentadores tenham procurado encontrar brechas na argumentação de Aristóteles com o intuito de encontrar se não a afirmação que a razão tem um papel relevante na determinação dos fins, ao menos uma certa atenuação desta tese que pudesse indicar um reconhecimento, ainda que parcial, que a razão tem algo a dizer na escolha dos fins. No que segue, gostaria de sugerir que se pode dar um sentido moral aceitável à tese aristotélica da restrição da deliberação aos meios, à condição de adotar simultaneamente uma doutrina da vontade que chamarei aqui de *moderada*.

Para começar, uma palavra sobre duas estratégias que, combinadas, parecem darem um sentido aceitável à perspectiva aristotélica. De um lado, já foi suficientemente observado que o fim em uma deliberação tem uma posição análoga à dos princípios em uma demonstração, de modo que, assim como não podemos demonstrar os princípios em uma demonstração, mas demonstramos a partir dos princípios, assim também não deliberamos sobre os fins, mas a partir dos fins. Aristóteles aproximou expressamente estas duas estruturas: na medida em que a deliberação é uma investigação, ela procede de modo analítico, e isto implica a posição prévia dos fins a título de princípios da deliberação. No mesmo sentido,

em EN VI 2, o fim é dito princípio da deliberação, *arçh; proairesew~*, enquanto a escolha deliberada é princípio da ação, *arçh; prakew~* (1139a31-33). De outro lado, se não deliberamos sobre os fins enquanto tais, resta que o que figura como fim em uma deliberação, e portanto não é objeto de análise no curso desta deliberação, pode figurar, em outra deliberação, como meio, sendo, por conseguinte, a este título, objeto de análise, assim como o é todo outro meio. Deste modo, se considerarmos as deliberações não para baixo, isto é, em direção aos objetos últimos de ação, mas para cima, em direção aos fins tornados meios para deliberações superiores, aos moldes de uma cadeia de silogismos que se pode considerar tanto para baixo quanto para cima, tudo, ou quase tudo, pode ser objeto de deliberação. Digo *quase* tudo porque, evidentemente, a cadeia para cima deve parar em algum lugar, e o que funciona como ponto necessário de parada não pode ele próprio ser objeto de deliberação. No entanto não há nada a temer aqui, pois isto que inelutavelmente escapa a toda deliberação não é outro senão o fim supremo ou *eudaimonia*, o fim para o qual todos tendemos e que pressupomos necessariamente como fim de todos os fins. Este fim, como assinalou Aristóteles, não conta ao lado dos outros (I 5 1097b17: *mh; sunariqmoumenh*), mas justamente é constituído por estes bens. Para usar os termos mais modernos de Hardie, não é um fim de primeira ordem, mas de segunda ordem, indicando a relação harmoniosa daqueles ao longo da vida do agente¹.

Estas duas estratégias, combinadas, parece já darem um sentido aceitável à limitação aristotélica da deliberação unicamente aos meios em detrimento dos fins. Teríamos primeiramente uma razão *analítica*: assim como não há demonstração dos princípios, tampouco se delibera sobre os fins. Em segundo lugar, teríamos uma razão própria ao campo *prático*, ligada à natureza do fim das ações: o fim supremo, aquele que escapa necessariamente a toda deliberação, é o fim de todo agente, a saber, a *eudaimonia*, que inclui os outros fins como partes

constitutivas suas. Ambas as observações atenuam em muito o que parece insustentável à consciência moral moderna, a saber, o caráter aparentemente unicamente instrumental da razão prática em Aristóteles. Gostaria, porém, de acrescentar mais uma razão, que, desta vez, diz respeito ao domínio da *decisão moral*, estando ligado diretamente ao problema de como responsabilizar o agente.

Antes de continuar, porém, queria fazer uma observação a respeito de como empregarei daqui em diante o termo *razão*. Já foi sustentado que a razão opera também na apreensão dos fins, de modo que já estaria ali antes mesmo da deliberação começar. Como se trata aqui de razão *prática*, pensa-se que por este caminho se poderia mostrar que a prudência tem um papel importante ao mesmo tempo na determinação dos fins e na busca dos meios mais adequados. É verdade que a razão já opera na determinação dos fins, mas me parece ser em um outro sentido do que aquele que quero aqui. Tentarei esclarecer este ponto através de uma analogia com o pensamento teórico. A razão (teórica) também já opera na apreensão dos primeiros princípios, mas a razão que está em jogo na ciência, estritamente falando, é a *disposição demonstrativa*, isto é, o poder de inferência que vai das premissas às conclusões em um silogismo demonstrativo. Neste sentido, Aristóteles pode afirmar que a ciência, essencialmente demonstrativa, está fundada em algo de natureza não demonstrativa, o princípio da ciência ou intelecto, que fornece à ciência suas premissas primeiras². Obviamente, quem demonstra conhece as premissas de onde parte e, para as conhecer, é preciso que a razão opere em conjunção com a sensação para que haja a apreensão de princípios; porém, no sentido em questão aqui, ter *razão* equivale a ter *demonstração*, e isso evidentemente não vale para os princípios. Algo de análogo ocorre com a deliberação. Para que haja um fim, algo deve ser posto como objeto de busca ou fuga, isto é, deve ser tomado como um bem. Para o homem, tomar algo a título de um bem ou mal envolve

(2) Ver, por exemplo, EN VI 6 1140b33-35 τῆ- ἀρετῆ- τοῦ ἐπιστήτου οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη ... τοῦ μέγα ἐπιστήτου ἀποδείκτον; APost I 3 72b18-20 ἡμεῖ- δὲ φάμεν οὐτε πάσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶηαι, ἀλλ' αὖ τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀποδείκτον.

uma operação da razão além daquela dos sentidos. A razão opera, por conseguinte, na representação de um fim, assim como, no caso do conhecimento teórico, ela estava presente na apreensão dos princípios. No entanto, no sentido que nos interessa aqui, ter razão quer dizer *deliberar* e, neste sentido, a razão prática pode ser definida como a *disposição deliberativa* que parte de fins a respeito dos quais ela não delibera. O poder de cálculo e inferência em questão aqui consiste em encontrar os meios mais adequados mediante deliberação e, ainda que os fins já impliquem uma operação da razão, esta operação racional é distinta do poder de cálculo posto em evidência pelo ato de deliberar. Para resumir meu ponto: a razão prática opera na apreensão dos fins assim como o *noû-* (teórico) atua na apreensão dos princípios do conhecimento, mas, assim como a capacidade de demonstração se distingue da atividade do intelecto, assim também a função deliberativa é distinta daquela presente na apreensão de fins.

Aventuro-me nesta zona de areia movediça para pôr em realce o seguinte: dizer que a razão prática já opera na apreensão dos fins em nada auxilia para justificar a restrição que Aristóteles sustenta a respeito da deliberação, assim como observar que o intelecto já opera na apreensão dos princípios não resolve o problema da cientificidade do conhecimento, pois este repousa sobre a demonstração – a demonstração supõe certamente, no sistema aristotélico, aquela outra operação para garantir a verdade de seus princípios, mas não só não se identifica com ela, como é compatível com uma outra solução (por exemplo, com a obtenção por favor divino dos primeiros princípios). O mesmo parece valer para o domínio prático: compreender o núcleo do uso da razão em matéria prática consiste em apreender o papel que a deliberação possui na determinação do bem agir.

Tudo isso para sugerir que deve haver uma explicação própria ao domínio da decisão moral que vise a justificar (com sucesso ou não) a restrição da deliberação unicamente aos meios em detrimento dos fins. Não havendo tal justificação, ou pelo menos tentativa de justificação, tal restrição deve ser vista como produto artificial de uma simetria entre as explicações (teórica e prática), imposta, porém, ao mundo das ações com base nas condições do uso teórico da razão. Ora, quero parecer que Aristóteles apresenta, ao longo da primeira parte do livro III da

Ethica Nicomachea, um argumento que justifica esta restrição do ponto de vista da decisão moral. O argumento me parece ser o seguinte, para me exprimir de modo sucinto, talvez demasiadamente sucinto. Não é necessário que o agente ponha por si próprio seus fins, no sentido de ser, em um sentido importante, o autor deles. Pode ocorrer que aja basicamente em função do que lhe afeta; pode ser que seus fins estejam em um sentido importante determinados por sua própria natureza, isto é, que tal homem faz tais coisas fundamentalmente por causa da natureza que tem, tal outro em função de tal outra natureza; mais ainda, e dramaticamente, talvez ele seja um simples joguete nas mãos dos deuses, que se divertem em enviar-lhe os mais diversos fins. Qualquer que seja, porém, a natureza do ato de pôr os fins – sejam dados pela natureza ou em algum sentido constituídos com nossa contribuição –, o fato é que, se o agente puder deliberar sobre os meios para realizar os fins perseguidos, então ele será senhor e responsável do que faz ou deixa de fazer para obter seus fins. E ele será senhor de suas ações porque, ainda que os fins não possam ser ditos *seus* em um sentido próprio, mediante a deliberação sobre os meios, que consiste no ato racional de pesar as vantagens e os inconvenientes, *ele próprio* escolhe por que meio o realizará, de sorte que o que faz, ao ser resultado de *sua* escolha, será *sua* ação no sentido moral que me interessa aqui.

A tese aristotélica parece, assim, ser elaborada em torno de uma posição inicial *moderada*. O agente pode ser naturalmente colérico ou intemperante; resta que, visto que ele delibera sobre os meios para agir e os adota com base em razões que ele reconhece como boas razões, suas ações são *suas* em um sentido moral forte porque foi *ele* quem escolheu isto em detrimento daquilo. Talvez não possamos dizer que os fins sejam *seus*, mas devamos antes atribuí-los, por exemplo, à sua natureza; mesmo assim, a escolha que faz a respeito dos meios torna o ato *sua* ação no sentido moral buscado aqui. A escolha (*proairesis*-) basta assim para fundar a responsabilidade moral, ainda que não incida senão sobre os meios. Não é requerido que o agente ponha por si mesmo os fins, basta que ele possa deliberar sobre os meios para que suas ações sejam suas no sentido moral forte. Como ele age em função do que delibera, é a deliberação sobre os meios – e não o

ato de pôr ele próprio seus fins – que por primeiro o introduz no mundo moral ao fazer propriamente suas as ações que pratica.

A tese aristotélica, se estou correto, desloca a atribuição de responsabilidade moral do ato de pôr os fins ao de escolher os meios. Para tanto, é preciso conceder que a deliberação é um ato racional no sentido em que o agente escolhe entre as possibilidades que lhe são oferecidas. Quero dizer que, se o agente delibera sobre os meios, então ele pode seguir uma ou outra das possibilidades, ou mesmo abster-se de qualquer uma. Para formular mais abstratamente meu ponto, a deliberação, como todo procedimento racional, está aberta aos contrários: se pode A, então pode não-A, e *poder* aqui quer dizer que A e não-A pertencem ao domínio do que pode ser feito, *to; prakton*. Parece-me ser esta a lição exposta por Aristóteles em III 5. Dado um fim – qualquer que seja o modo pelo qual é dado –, o agente põe-se a deliberar sobre os meios para obter o fim esperado e escolher então fazer A, isto é, conclui sua deliberação com a realização de A, que é simultaneamente o último termo de sua análise deliberativa e o primeiro na ordem da ação. O agente busca realizar seu desejo, mas, visto que a escolha dos meios é governada pelo ato de pesar razões, trata-se agora de um *desejo deliberativo*, *ořexi-bouleutikhē* e quem decidiu por deliberação sobre como agir deseja agora conformemente à deliberação (III 5 1113a11-12: *εἰς τὸὐ bouleusasqai gar krinante- ořegomeqa kata; thn bouleusin*)³. Isto implica não somente que o desejo foi transmitido ao longo da cadeia deliberativa, mas sobretudo que o desejo se apresenta agora comandado ou reformulado pelo ato de pesar razões relativamente aos meios. Doravante, o agente age em função do que ele reconhece, segundo suas razões, como moralmente bom relativamente aos meios (supondo ser um agente moral); se ocorre que o meio à sua disposição é um meio que ele con-

(3) A passagem tem uma variante em M^b *kata; thn bouleusin*, “segundo o querer”, que Aspásio cita em primeiro lugar (75, 11), mencionando, porém, também a outra lição, adotada por Bekker, Susemihl e Bywater, com maior base nos manuscritos. Na leitura de M^b, haveria uma restrição da escolha deliberada a um dos tipos de desejo, o querer, o que vai de encontro ao que estava sendo estabelecido – a escolha deliberada opera em todos os tipos de desejo, sem se restringir a um só.

sidera (correta ou incorretamente) como moralmente censurável, ele, ainda que tenha o desejo a que corresponde nestas circunstâncias tal meio, pode abster-se de realizá-lo e abster-se *em função de suas razões*.

Embora a escolha ocorra *após* o ato de pôr um fim, ela é um elemento decisivo quanto à possibilidade de se responsabilizar moralmente o agente, pois é graças a ele que o ato que realiza (ou deixa de realizar) se torna, em um sentido moral relevante, *seu* ato. É assim por seu intermediário que o agente cria um espaço no qual pode se exprimir propriamente como agente – não somente por ter tal ou tal fim, mas sobretudo por ter feito tal ou tal escolha. É neste sentido, quer-me parecer, que Aristóteles escreve que a razão (prática) é causa própria de certas mudanças no mundo: αἰτίαι γὰρ δokoῦσιν εἶηαι φύσι- kai; ἀναγκῆ kai; τυχ, εἴτι δε; νοῦ- kai; πᾶν το; δι; ἀναγκῆς (III 5 1112a31-33). Esta afirmação tem lugar no meio do capítulo consagrado ao exame dos objetos de deliberação: o homem é causa própria de certas mudanças porque, no tocante às suas ações, sempre dirigidas a um fim, ele escolhe os meios que produzirão estes fins. O νοῦ- parece indicar aqui o procedimento deliberativo, ligado aos meios, e é este procedimento que permite enfim inscrever o homem no rol de causas, ao lado da natureza, da necessidade e do acaso. O mesmo ponto é posto em realce em VI 2: a escolha é dita ser ὀρεξι- δianohtikhῆ ou νοῦ- ὀρεκτικῆ, devendo compreender-se por isso não somente a transformação do desejo em um forma tipicamente proposicional, mas sobretudo o fato que o agente age doravante em função do que ele *reconhece* como sendo uma boa razão para fazer ou abster-se de fazer em relação ao fim dado previamente. Pode obviamente ocorrer que alguém deixe de fazer algo porque o meio em questão está em conflito com um outro fim que ele tem (por exemplo, a honra pública). O conflito dos desejos é sempre possível e não raramente explica nossas ações e abstenções; contudo, o que faz com que sua ação seja *sua* é propriamente o fato que podia não fazer o que fez, e ele podia não o fazer não porque podia ter um outro desejo, mas porque podia pesar as razões envolvidas e agir em função do *reconhecimento* do valor moral aceitável ou censurável de seu ato.

Uma passagem em III 7 parece-me afirmar com força que a imputação moral pode fundar-se unicamente na escolha racional dos meios, sem exigir necessaria-

mente que o agente tenha adotado por si mesmo os fins. Antes de passar à análise desta passagem, gostaria de fazer duas observações. Primeiro: não quero dizer que a qualidade dos fins que o agente tem não seja relevante para seu caráter moral. Ela o é, e muito; aquele que tem os fins que são bons é um bom agente, no sentido moral do termo. O ideal moral grego é o homem temperante, *σωφρων*, e este homem é aquele que tem os fins moralmente bons. O ato de pôr para si mesmo os fins é condição suficiente para a responsabilização moral; contudo, o agente tem ainda, para que se possa dizer que agiu bem, de traduzir seus fins em ações mediante exame dos meios, o que depende de uma outra faculdade. O ponto que quero pôr em realce é que ter bons fins não é uma condição *necessária* da imputação moral; ao contrário, para ser responsabilizado, basta que possa deliberar sobre os meios, qualquer que seja o modo pelo qual adota os fins. E talvez não seja sensato exigir de início a auto-determinação dos fins. Com efeito, os fins que perseguimos quando amadurecemos são em grande parte sugeridos por outros, fins que, em sua grande maioria, senão todos, nos foram dados pelo contexto educacional, social e político em que vivemos. Mesmo assim, mediante a deliberação sobre os meios, os atos que daí decorrem tornam-se em um sentido forte *nossas* ações, quaisquer que tenham sido as influências externas na adoção dos fins: sou eu que ajo agora, se ajo com base em minhas razões, ainda que os fins me tenham sido, sub-reptícia ou claramente, insuflados por outra pessoa.

Isto me leva à segunda observação. A razão está essencialmente envolvida na transformação do ato em *minha* ação. Na *EN*, Aristóteles afirma por duas vezes que nós somos propriamente o intelecto. *O homem é sobretudo isto* (X 7 1178a7), e por isto se deve entender o intelecto teórico; mas também *cada um de nós é isto ou sobretudo isto* (IX 8 1169a2), e desta vez *isto* está no lugar do intelecto prático. Somos propriamente o que pensamos (no domínio teórico ou prático). Pode-se querer rejeitar esta tese como eivada excessivamente de metafísica intelectualista, mas é certamente um pressuposto aristotélico, e o é muito provavelmente porque Aristóteles vê o intelecto como o lugar por excelência da *atividade*, daquilo que exprime o ser no que ele é, para além de suas limitações e afecções. Em uma passagem (infelizmente em contexto pouco claro), Aristóteles escreve que o intelecto *é por essência atividade*, τῆ

ousia/wh egergeia (*De anima* III 5 430a18). Tese metafísica, por certo, mas que marca a filosofia clássica ateniense: o ato de dar razões, *logon didonai*, é próprio a cada um, é o que é cada um, não podendo ser manipulado ou controlado de fora. Quando o agente pensa, o exercício é dele – no caso da razão prática, o ato que daí decorre é em um sentido forte *sua* ação. Isto vale já para a intervenção do intelecto prático na representação do objeto externo como objeto intencional do desejo; por ter operado, o princípio de ação é doravante um princípio interno. E vale ainda mais para o ato deliberativo de pesar as razões rivais: por sua intervenção, o princípio não somente está em nós (ej̄ h̄m̄n), como também está em nosso poder (ej̄f j̄ h̄m̄n) dizer sim ou não aos meios que conduzem ao fim.

A passagem que quero examinar encontra-se em III 7 1114a31-b25 e articula-se em torno de uma objeção, à qual Aristóteles apresenta sua resposta. A objeção é desenvolvida de 1114a31 eij̄ de; ti~ legoi até 1114b12 euj̄fuīa; a partir daí, Aristóteles inicia sua resposta com a observação que a objeção pressupõe uma assimetria entre vício e virtude, já que, segundo a objeção, somente a virtude seria voluntária, o vício sendo involuntário. Há uma variante na linha 1114b3: Susemihl segue M^b, L^b, N^b, que dão eij̄ de; mh̄deīv, enquanto Bywater segue K^b et O^b, que fornecem como texto eij̄ de; mh̄v oūqeīv. Não me parece haver diferença filosófica significativa para a construção da objeção, embora estas lições alterem sua exposição: com eij̄ de; mh̄deīv, toda a seção é uma única sentença, com três orações como prótases e a apódose que começa em 1114b5 h̄l de; tōu tel̄ ou~; com eij̄ de; mh̄v oūqeīv, há dois momentos distintos, o primeiro indo até b3 aūjtò~ aīft̄io~, o segundo começando com b3 eij̄ men ouh ... eij̄ de; mh̄v nesta última reconstrução, penso, o argumento ganha em clareza. Adoto, assim, a versão eij̄ de; mh̄v oūqeīv.

Qual é então a objeção? Primeiramente, é preciso observar que o autor desta objeção não é nomeado. A doutrina que é pressuposta, porém, é bastante clara. Ela baseia-se em uma assimetria entre o vício e a virtude. De um lado, não somos causa própria de nossos vícios, pois os cometemos por ignorância, ao perseguir o que nos aparece somente como bom, sem o ser em realidade; de outro, a virtude está em nosso poder, pois depende do conhecimento e o conhecimento é *nosso* conhecimento. Este conhecimento é dito nos pertencer como se tivéssemos por natu-

reza um olho graças ao qual vemos o que é justo e verdadeiro. A objeção segue a esteira socrática: somos voluntariamente virtuosos, mas involuntariamente perversos, pois ignoramos então o verdadeiro bem ao perseguirmos o que nos parece (falsamente) como um bem. A essa objeção, Aristóteles retorquirá que o vício e a virtude respondem às mesmas condições: se o vício é voluntário, a virtude o será igualmente; se a virtude é voluntária, o vício o será similarmente. Sobretudo, ao responder à objeção, Aristóteles põe em realce que, visto que a virtude é voluntária devido ao fato do agente fazer *todo o resto* em função do que ele escolheu, o mesmo valerá para o vício, que é, por conseguinte, igualmente voluntário. Por *todo o resto* deve-se entender os meios, sobre os quais se delibera. Esta observação me interessa sobremaneira: aquilo de que se precisa para ser moralmente responsável pode restringir-se à simples escolha racional dos meios, sem exigir previamente uma livre adoção dos fins.

A objeção segue os seguintes passos:

- (i) todos perseguimos o que nos aparece como bom, mas ninguém é senhor de que tal coisa lhe apareça como boa; ao contrário, isto é determinado pela natureza <1114a31-b1> ;
- (ii) para ser responsável (em parte) do caráter moral, é preciso ser responsável (em parte) do modo como a coisa nos aparece <b1-3> ;
- (iii) se não se é responsável pelo modo como a coisa nos aparece, não se é responsável pelo agir mal, mas o fazemos por ignorância, o fim não sendo posto por uma escolha própria <b3-6> ;
- (iv) para ser responsável moralmente de seus atos, é preciso por assim dizer possuir o olho que permite julgar bem e escolher o bem verdadeiro <b6-8> ;
- (v) é-se bem nascido quando a natureza mostrou-se favorável a este respeito (pois a boa natureza consiste exatamente nisto, nascer com uma tal faculdade) <b8-12>.

A isto, Aristóteles apresenta sua resposta em três partes:

- (vi) se isto for verdadeiro, a virtude não será mais voluntária que o vício, pois ambos operam do mesmo modo <b12-16> ;
- (vii) na verdade, virtude e vício são igualmente voluntários, pois eles procedem do mesmo modo no tocante aos meios <b16-25> ;
- (viii) é reafirmado o núcleo argumentativo dos livros II e III.

Vejam os primeiramente <ii>, que considero como parte da objeção, mas que freqüentemente é tomado como exprimindo uma primeira resposta de Aristóteles. Parece-me que <ii> apresenta uma condição necessária, *segundo a objeção*, para ser (em parte)⁴ causa do caráter moral, a saber: ser (em parte) causa do modo como os fins nos aparecem. É justamente isto que a objeção nega: não somos causa do modo como os fins nos aparecem, *portanto* não somos responsáveis dos atos que deles derivam. Alexandre (*Problemas Éticos* xxix), contudo, propõe que <ii> seja uma tese aristotélica, isto é, que faça parte da resposta de Aristóteles, introduzida aqui à parte para forçar a objeção a uma expressão mais clara: não é verdade que ninguém é causa do que lhe aparece como fim, pois o fim nos aparece em função de nossa natureza e somos em parte causa de nossa natureza, pois ela consiste em nossos caracteres morais, dos quais somos em

(4) A cláusula *em parte*, na aquisição da disposição ou caráter moral (εἰ-), indica que, embora os atos estejam em nosso poder e é com base neles que adquirimos as disposições, resta que a conjunção de atos em uma mesma direção para criar uma disposição não está em nosso poder, mas é um dado da natureza. Relativamente à segunda oração, ao modo como os objetos nos aparecem, pode-se justificar a cláusula observando que se impõe porque, embora o objeto de desejo esteja sob a forma de objeto *interno* ou intencional, ele naturalmente faz referência a um objeto externo, e este objeto externo não está em nosso poder. Porém, talvez a explicação mais plausível seja a simples transferência da cláusula: a objeção requer, para que a disposição esteja em parte em nosso poder, que *pelo menos* em parte a aparição esteja em nosso poder.

parte causa porque somos causa das atividades que os engendram (158,19-21). Alexandre tem certamente em vista o que é dito em b22-25: *kai; gar tōn eḡewn sunaitioiv pw~ aujtoiv ejsmen, kai; tō poioiv tine~ eihai to; tel o~ toionde tiqemeqa*. Esta passagem apresenta, com efeito, uma tese aristotélica. Contudo, não é evidente que b1-3 exprima esta mesma tese. Na verdade, se se afirma, em b1-3, que somos em parte causa de nossos caracteres a fim de concluir que, por isso, somos em parte causa dos fins, isto equivale a *supor* precisamente o que está em questão. Ora, a objeção contesta justamente que estas atividades estejam em nosso poder porque *declara* que os fins a que dizem respeito não estão em nosso poder. Se o início da resposta consiste em *afirmar* que somos causa de algo aparecer como fim, visto que somos causa de nossas disposições, Aristóteles começa sua resposta com uma *petitio principii*. De certo modo, Alexandre percebeu este problema, pois ele não fez uma afirmação, mas introduziu o ponto com uma cláusula de salvaguarda: *eil ge eḡ men tōn eḡergeiōn ail eḡei~, eif j hmīn de; ail eḡergeiai* (158, 20-21), justamente o que é negado pela objeção: “caso, *pelo menos*, as disposições provenham das atividades e as atividades estejam em nosso poder”. Porém, em b1-3 *eij men ouh eḡasto~ eautō tḡ eḡewi~ eḡstiv pw~ aiftio~, kai; tḡ fantasia~ eḡtai pw~ aujto~ aiftio~*, o verbo *ser* nas duas orações tem o sentido de *ser verdadeiro*: *se é verdade* que cada um é em um sentido causa de suas disposições, então *será verdadeiro* que cada um é em certo sentido causa do que lhe aparece como fim. Neste caso, o *eḡtai* da segunda oração fornece o que devemos admitir previamente, se admitimos a verdade da primeira afirmação. Ora, a tese aristotélica, expressa nas linhas finais b22-25, tem outra ordem, como veremos a seguir: é-se primeiramente causa das disposições para então somente ser causa do que nos aparece⁵. Parece-me assim me-

(5) Aristóteles afirma em *EN II* que as disposições seguem as ações (II 1 1103b23; 2 1103b30-31); o ponto é novamente ressaltado na passagem que conclui toda esta discussão, III 8 1114b30-1115a1: *ouj omoi w~ de; ail praxeiv ekousioivei si kai; ail eḡei~: tōn men gar prakewn aj j aḡcḡ~ mecri toū tel ou~ kurioivejsmen, eij dote~ ta; kaq j eḡasta, tōn eḡewn de; tḡ aḡcḡ~, kaq j eḡasta de; h j prosqesi~ ouj gnwrimo~*. A tese é, assim, que somos *em parte* causa de nossas disposições porque somos causa *intei-*

lhor tomar b1-3 como fazendo parte da objeção: para ser causa dos caracteres ou disposições, é preciso supor que se é previamente causa de como nos aparecem os fins; ora, isto exatamente nos é negado, pois os fins nos aparecem segundo a natureza, e disso – é dado por suposto – não somos a causa.

A parte <iii> apresenta dois pontos que convém examinar. Primeiramente, há uma espécie de *enjambement* de dois argumentos: embora se possa concluir de modo geral que, já que não somos causa dos fins que nos aparecem, não somos, por conseguinte, moralmente responsáveis pelos atos que deles decorrem, a passagem restringe o alcance do argumento ao agir mal, *toû kakopoieîn* (b4). Para explicar isto é preciso lembrar que *fantasia*, que traduziria aqui por *aparência*, está ligada, no contexto da objeção, ao *fainomenon aphaqon*, isto é, designa o que parece somente ser bom, sem o ser em realidade. Não se trata, portanto, da *fantasia* aristotélica, que deve representar todo fim, inclusive os que são realmente bons. Nos termos da objeção, não temos nenhum controle somente do que é aparentemente bom, o que explica por que a conclusão exclui a responsabilidade moral somente do *kakopoieîn*. Com efeito, quem apreende o que é verdadeiramente bom está fora do campo da *fantasia*, isto é, da aparência e do engano; ao contrário, ele está no domínio do verdadeiro, do saber, da *episthmh*, o conhecimento, e é causa do fim que adota, pois o conhecimento que põe tal fim é suposto ser seu conhecimento no sentido forte aqui utilizado.

ramente de nossas ações. Somos causa *própria* de nossas ações porque deliberamos a respeito dos meios mediante os quais obtemos os fins, e destas decisões somos inteiramente senhores: o princípio da ação é a escolha deliberada, ao passo que o princípio da escolha deliberada é o fim ou sua representação (VI 2 1139a31-33: *praxew- men ouh arch; proairesi- – oqen h| kinhsi- aj| l j ouj ou| eheka – proairesew- de; ofexi- kai; logo- ol ehekav tino-*). Ao adquirirmos a disposição por conta das ações que realizamos, passamos a ter uma certa natureza (prática); como os fins se dão em função da natureza do agente, nesta mesma medida ele é autor dos fins. Chamei isto doutrina *moderada* da vontade, pois a auto-determinação dos fins pode ser consequência, mas não é condição necessária da responsabilização moral. Cabe ressaltar que tal doutrina tem, porém, um elemento *forte*, a saber: a respeito dos meios, somos *inteiramente* responsáveis por sua adoção mediante o ato de pesar razões.

Em segundo lugar, <iii> nos diz que, se dependemos do que é somente aparentemente bom, a visada do fim não é *aujaireto~*. O que isso quer dizer, *aujaireto~*? Penso que este termo exprime justamente o ato de pôr por si mesmo os fins, tomado pela objeção como condição *necessária* para que o homem seja moralmente responsável de suas ações. Este termo aparece somente aqui, nas obras que nos restaram de Aristóteles, mas ele contrasta de modo notável com o objeto da escolha deliberada (relativamente aos meios), *to; proaireton*. Para este último, trata-se de dar a preferência racional a um meio entre outros; para o primeiro, trata-se antes de pôr por si mesmo o fim a ser perseguido, o que somente pode ser feito pela razão ou sabedoria. O *aujaireton* é, portanto, o fim que o agente se põe a si mesmo, do qual ele é causa. Aparentemente, a objeção supõe que o ato de pôr por si mesmo o fim é uma condição *necessária* da responsabilidade moral; se não ocorrer, mas o fim nos for dado pela natureza, por exemplo, não está mais em questão a responsabilidade moral do agente.

Enfim, (iv) nos diz que, para que o agente seja moralmente responsável, é preciso haver um *conhecimento* ou *saber* do bem, porque somente neste caso a condição da visada do bem a título de *aujaireto~* é satisfeita. Se o agente conhece o bem, ele é causa do fim. Mediante o conhecimento, o agente é senhor da apreensão dos fins. Para ter este conhecimento, é preciso por assim dizer nascer com o olho que julga bem e apreende o bem verdadeiro. Em outras duas vezes Aristóteles fará menção, no livro *EN VI (EE V)*, a um tal olho, e se pode pensar que aqui é bem uma doutrina aristotélica; porém, naquelas outras passagens, um tal olho será derivado da experiência (12 1143b13-14) ou não se engendrará sem a virtude moral, adquirida por hábito (13 1144a29-30). No contexto da objeção, porém, este olho provém de um dom da natureza, que assegura a seu possuidor a apreensão da verdade, portanto o bem agir, e por esta razão a boa natureza é definida como sendo por excelência a sua posse, segundo (v).

A resposta de Aristóteles é dada em duas partes. Primeiramente, em <vi>, é dito que, como a virtude e o vício operam de mesmo modo, se um é involuntário, o outro o será também. É uma crítica interna da assimetria. Em <vii>, Aristóteles dá um passo adiante e mostra que a virtude é *voluntária*, e isto independentemente do fato do fim ser posto seja naturalmente ou com uma contribuição do agente, pois o caráter voluntário provém *do fato que o homem moral realiza o resto voluntariamente*, *tō*

de; ta; loipa; prattein ekousiw~ ton spoudaïon (b18-19). Por *o resto* deve-se entender, penso, *os meios*. Ora, se a virtude é assim voluntária e o vício opera de mesmo modo, *o homem perverso é similarmemente causa por si mesmo de suas ações, ainda que não seja causa do fim*, omoiw~ gar kai; tō kakō uparcei to; di jaujton ejh taî~ praxesi kai; eij mh; ejh tō tel ei (b20-21). Aristóteles sublinha com insistência que a escolha dos meios é uma condição *suficiente* para responsabilizar moralmente o homem, sem que se tenha de fazer apelo a uma causa própria prévia relativa aos fins. Pouco importa, neste sentido, se o fim é posto naturalmente ou se contém certa contribuição do agente: a ação é voluntário devido ao fato que *o resto* é feito voluntariamente – e o resto é feito voluntariamente porque o agente escolhe por deliberação os meios que estão à sua disposição. Aristóteles, portanto, não se limita a assinalar uma assimetria interna insustentável na tese oposta, mas ele acrescenta *qual* é a razão da necessária simetria entre vício e virtude a propósito do caráter voluntário das ações: não o fato de pôr por si mesmo um fim, mas o de escolher por deliberação os meios. Em suma, o proaireton basta para responsabilizar moralmente o homem, sem que seja necessário fazer apelo ao aupaireton.

A escolha do fim não está, por conseguinte, inscrita no início do processo. Mas pode estar inscrita em seu fecho. É isto que a seção (vii) relembra. Com efeito, Aristóteles sustenta que as disposições são engendradas pelos atos e, uma vez formadas, elas favorecem a prática destes mesmos atos mediante os quais elas foram produzidas. Esta tese é repetida ao longo dos livros II e III da *EN*. Dos atos, somos senhores não somente em parte, mas do início ao fim (1114b31-32). E o somos porque, graças à escolha deliberada a respeito dos meios, podemos fazer ou deixar de fazer o que serve a obter o fim almejado, de qualquer modo que o fim me tenha sido dado, referindo-nos unicamente a *nostras* razões: se não precisamos nos referir a outra coisa do que ao que está em nós, o que está em nós está então em nosso poder (III 7 1113b19-21: eij... mh; eçomen eij- al la- ajca- ajnagageîn para; ta- ejh hmîn, wj kai; aij ajcai ejh hmîn, kai; aujta; eif jhmîn kai; ekousia). É o tema central do capítulo III 7, ao qual pertence a passagem que estamos analisando: aquilo a que posso dizer sim, a isto posso dizer não – isto é: se posso dizer sim a este meio, posso igualmente dizer não a ele. Graças à razão deliberativa, sou senhor de minhas

ações; como as disposições são geradas pelas ações, sou em parte causa de minhas disposições. Ora, as disposições práticas constituem o que se pode chamar de natureza prática do agente, e os fins aparecem ao agente em função de sua natureza (prática); por conseguinte, em uma certa medida, sou causa do fato que certos fins apareçam a mim. Todavia, isto não é uma condição, mas uma *consequência* do agir moral: é porque eu decido por mim mesmo a respeito dos meios que eu me dou uma natureza (prática) com base na qual fins de certa qualidade (a saber, similar às dos atos que geraram as disposições) agora aparecem a mim.

A limitação da razão deliberativa aos meios vai ao encontro de uma tese *moderada* da vontade, se posso assim me exprimir. Não é exigido como condição inicial que o agente ponha por si mesmo os fins; isto será talvez o resultado a que chegará, mas em todo caso não é sua condição necessária de início. Basta que possa decidir segundo suas razões a propósito dos meios para obter os fins. Ao fazer isso, ao decidir adotar este meio ou o rejeitar, o que o agente faz é, em um sentido moral forte, tornar *sua* a ação, ainda que o fim lhe tenha vindo de outro lugar, imposto *e.g.* pela natureza. Sua vontade exprime-se por sua escolha a respeito dos meios, mesmo que (ainda) não se exprima quanto aos fins. Chamemos isso de uma doutrina *moderada* da vontade, pois ela exige somente a escolha dos meios, isto é: a escolha com base em razões a respeito dos meios. Esta escolha dos meios retroage, porém, sobre o ato mesmo de pôr os fins, ao aperfeiçoar o agente em uma certa direção, dando-lhe disposições que constituem sua natureza (prática), de acordo com a qual doravante os fins a ele apareceram.

Uma última palavra, à guisa de conclusão. A vontade é moderada, mas não é fraca. Pode-se ilustrar isso com o caso das ações mistas. Alguém pode ser coagido por um tirano a cometer um ato de grande injustiça, mas, supondo que a coerção permaneça nos limites que a natureza humana suporta, em um sentido importante o que ele fará será *seu* ato, por que, em última instância, é ele quem vai agir ou não agir ao escolher tais coisas no lugar de tais outras, por mais estranha que lhe seja a imposição do fim de suas ações. A recusa de agir talvez seja a última manifestação de sua liberdade; em todo caso, terá sido igualmente o sinal de sua força.

Tradução de EN III 7 1114a31-b25

APÊNDICE

Se alguém objetasse: todos tendemos ao bem aparente, porém não somos senhores da aparição⁶, mas tal qual⁷ cada um é, tal fim lhe aparece; se, portanto, cada um é de certo modo causa para si mesmo da disposição, será ele causa de certo modo também da aparição⁸; se não o é, ninguém⁹ é causa para si mesmo do

(6) 1114a32 τῆ- δε; φαντασιᾶ-. φαντασιᾶ não deve ser tomada aqui no sentido aristotélico técnico (a saber, a faculdade da alma que preserva o que é dado na sensação sob a forma de imagens sobre as quais o intelecto vai operar, funcionando como uma ponte entre razão e sensação), mas no contexto da objeção, a saber: não somos senhores a respeito do bem aparente, isto é, do bem falso. Para a objeção, a aparição é um fenômeno puramente natural, mas não o conhecimento, com base no qual busco o verdadeiro bem.

(7) 1114a32 οἱ οἱ οἱ-. Alexandre tem, mais simplesmente, οἱ οἱ οἱ-, “mas como cada um é, tal fim lhe aparece”, *Prob. Éticos XXIX*.

(8) 1114b1-3 εἰ μὲν οὐκ ... αὐτοῦ- αἰσθητοῦ-. Os comentadores modernos vêem nesta frase uma primeira réplica à objeção formulada em 1114a31-b1, por comparação sobretudo a 1114b22-24, quando Aristóteles afirma que, por sermos causa coadjuvante das disposições, temos os fins segundo a nossa natureza. Deve-se, contudo, assinalar que μεν ou \n em b2 é pouco apto a introduzir uma réplica a uma objeção precedente. Mais importante, pode-se dar à objeção uma formulação mais forte, se se considera que vai de 1114a31 a b11, à qual uma resposta contundente é fornecida por Aristóteles. O ponto de 1114b1-3 consiste em assinalar que, para sermos senhores de nossas disposições, temos de supor que somos senhores do modo como um objeto a nós aparece – ora, essa suposição é, segundo a objeção, excessiva, pois ninguém é senhor do modo como o objeto a ele aparece, por conseguinte tampouco de suas disposições. Como nossas disposições provêm dos atos que fazemos, elas só podem estar em nosso poder se os atos o estiverem; estes só podem estar em nosso poder se o modo como algo nos aparece está em nosso poder. O modo como algo nos aparece é causa do ato, que por sua vez é causa da disposição; a objeção consiste em remontar à base da cadeia e argumentar que ninguém é suposto ser senhor do modo como um objeto lhe aparece. Sobre o tema da boa estirpe ou bom nascimento, εὐφροσύνη, ver *Mênon* 99 ss. Em EN X 10 1179b20-23 Aristóteles escreve que “uns crêem que os homens se tornam bons por natureza, outros pelo hábito, outros pelo ensino; ora, é claro que não pertence a nós o por natureza, mas pertence aos que são verdadeiramente bem-afortunados graças a certas causas divinas”; o homem afortunado foi desenvolvido particularmente na EE VIII 2, mas não é mais tratado na EN.

(9) 1114b3 εἰ δε; μηδὲ οὐκ εἶναι-. Este é o texto adotado por Bekker, Ramsauer, Bywater e Gauthier, em

agir mal, mas faz estas coisas por ignorância do fim, acreditando que através delas se obterá o melhor para si; a tendência do fim não é auto-escolhida¹⁰, mas o homem deve nascer como que possuindo um olho pelo qual julgará bem e pelo qual escolherá o bem segundo a verdade, e é bem nascido aquele a quem isto é naturalmente bom, pois é o que há de maior e de mais belo, e que não é possível receber ou aprender de um outro, mas, tal como nasceu, assim se comportará, e a boa estirpe verdadeira e perfeita é ter isto bem e belamente por natureza.

Se, então, estas coisas forem verdadeiras, em que a virtude será mais voluntária do que o vício? A ambos, pois, de mesmo modo, ao bom e ao mau, o fim aparece e se estabelece naturalmente ou de qualquer modo; o que quer que façam, referem o resto a este fim. Então, ou bem um fim qualquer aparece a cada um não por natureza, mas depende em algum sentido dele¹¹, ou bem o fim é natural; mas, pelo fato do homem virtuoso fazer o que resta voluntariamente, a virtude é voluntária, e não menos voluntário será o vício. Com efeito, está presente do mesmo modo no homem mau o agir por esforço próprio nas ações, ainda que não no fim¹².

conformidade com Kb e Ob; Susemihl e Rassow seguem a lição dos outros manuscritos, eijde; mhdeiv, "se ninguém", assim como Alexandre. Nesta última leitura, a apódose começa em 1114b5 ("a tendência do fim não é auto-escolhida"). O ponto importante me parece ser tomar o "se não o é" como a evidência da objeção: ninguém é senhor *do modo como o fim (aparente) nos aparece*, mas isto é necessário para sermos senhores em certo modo de nossas disposições.

(10) 1114b6 *aujgaireron*-. Literalmente, que escolhe ou toma um objeto por si próprio. O termo, que aparece em escritores clássicos como Tucídides, Sófocles, Eurípides e Demóstenes, é o que de mais próximo o grego tem a oferecer para a noção moderna de *autonomia*. O termo grego *aujtonomia* não pode ser usado neste sentido na ética, pois, para o indivíduo, tem o sentido pejorativo de alguém que faz para si as próprias leis desconsiderando os bons costumes: é assim que, no *Amatorius* de Plutarco, Ismenodora, bela viúva, tendo-se servido de meios pouco convencionais para obter os favores do jovem Bacchon, caiu em desgraça "por causa de sua *aujtonomia*" (755B #11). Na política, *autonomia* designa a independência de que gozam as cidades gregas e é usado com grande frequência pelos oradores atenienses.

(11) 1114b17 *auj | arti kai; par jaujton e|stin*. Literalmente, "mas há algo também dele", "de *chez lui*".

(12) 1114b21 *kai; eijmh; ejn tō tel ei*. A edição aldina apresenta *kai; ejn tō tel ei*, "e no fim", enquanto

Se, portanto, como foi dito¹³, as virtudes são voluntárias (e, já que¹⁴ somos causas coadjuvantes em certo sentido das disposições, pelo fato de sermos de certa qualidade também pomos o fim que lhe corresponde¹⁵), também os vícios serão voluntários, pois são similares.

Revisão de *Guido Antônio de Almeida*

Kb sugere kai; eñ tel eiō, “e no perfeito”, que Cardwell (*Aristotelis Ethic. Nicom.* Oxford 1830) refere a X 5 1176a17 toñ tel eiou kai; makar iou ajdrou, “do homem perfeito e bem-aventurado”, de modo a ler “e no homem perfeito”.

(13) 1114b22 wšper legetai. Segundo Stewart, se trata do que é sustentado pelo oponente da objeção anterior; no entanto, parece mais natural ver aqui uma remissão ao que é exposto ao longo de todo o livro III, a saber, que a virtude é voluntária, assim como o vício, o que é a tese aristotélica.

(14) 1114b kai; gar tōn eñewn. Tomo o gar como antecipatório: ele não explica porque as virtudes são voluntárias, mas se refere ao fato de, sendo de certa natureza, aquela dada pelas disposições, então pomos o fim que a ela corresponde.

(15) 1114b23-24 tō poiointine~ eihai to; tel o~ toionde tiqemeqa. Admissão complementar: como agimos voluntariamente e de nossas ações nascem as disposições, somos causa coadjuvante delas e, nesta medida, como nossas disposições constituem nossa segunda natureza ou qualidade moral, fixando nosso caráter, pomos de certo modo os fins, pois eles aparecem em conformidade com a natureza prática do agente. Isto significa que o ato de se representar algo como um bem pode ser aperfeiçoado, o que de fato é uma característica do intelecto (no caso, prático). Esta tese difere de modo crucial da que é apresentada em 1114b1-3 (que, a meu ver, faz parte da objeção), pois nela é dito que, se sou senhor da disposição, isto ocorre porque sou senhor da aparição do fim; na tese aristotélica, ao contrário, como as ações são voluntárias, então somos de certo modo causa coadjuvante das disposições; como as disposições constituem nossa natureza prática e os fins aparecem em conformidade com a qualidade do agente, então podemos controlar de certo modo a aparição dos fins. Assim, para Aristóteles, não é porque somos senhores da aparição dos fins que controlamos de certo modo nossas disposições, mas porque somos (de certo modo) causa de nossas disposições (ao sermos causa própria das ações que as engendram mediante a deliberação sobre os meios) terminamos por pôr nós mesmos os fins, aqueles que correspondem à qualidade moral que adquirimos. Na base disto tudo está o fato que, dado um fim, escolhemos por razão os meios para realizá-lo, de modo que nossas ações são voluntárias.

RESUMO

São aqui levantados alguns problemas sobre responsabilidade moral, notadamente aqueles relativos à escolha de meios quando não se pode imputar um fim ao próprio agente mas deve-se, antes, atribuí-lo à natureza ou a algo similar. Esses problemas são estudados através de uma análise da EN III 111 4a31- b25, que é discutida em detalhes e argumenta-se que essa passagem fornece algumas pistas para a compreensão da controversa tese aristotélica de que a deliberação é sempre sobre os meios e nunca sobre os fins.

Palavras-chave: *responsabilidade moral - deliberação - meios - fins*

ABSTRACT

Some problems on moral responsibility are raised here, notably those connected to the choice of means when one cannot ascribe an end to the agent himself but has rather to impute it to nature or something similar. These problems are studied by means of an analysis of EN III 1114a31-b25, which is discussed at length, and it is argued that this passage provides some clues for assessing the controversial Aristotelian claim that deliberation is of means and never of ends.

Keywords: *moral responsibility - deliberation - means - ends*

Recebido em 08/2004

Aprovado em 10/2004