

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados / coordenação de
Marco Zingano — São Paulo : Odysseus Editora, 2010.

Vários autores.

1. Aristóteles — Ética 2. Ética I. Zingano, Marco.

10-03443

CDD-185

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética: Filosofia aristotélica 185

Esta publicação teve apoio financeiro do CNPq

Todos os direitos desta edição reservados à:
© Odysseus Editora Ltda.

Editor responsável: Stylianos Tsirakis

Coordenação e prefácio: Marco Zingano
Tradução e *copyrights*: ver créditos (p. 16)

Projeto Gráfico: Lucas Dezorti / Odysseus Editora
Capa: Julianna Nishiyama / Odysseus Editora

Revisão técnica: Marco Zingano
Diagramação: Julianna Nishiyama

Odysseus Editora Ltda.

R. dos Macunís, 495 - CEP 05444-001 - Tel./fax: (11) 3816-0835
editora@odysseus.com.br - www.odysseus.com.br

ISBN: 978-85-7876-014-4

Edição:
Ano: 2010

David Wiggins

O objeto do domínio prático é indefinido, ilimitado.

Aristóteles

1. TRÊS TESES DA INTERPRETAÇÃO ARISTOTÉLICA¹

Considere as três afirmações seguintes:

(1) No Livro 3 da *Ethica Nicomachea* Aristóteles lida com uma noção técnica e restrita de deliberação, o que faz com que seja desnecessário a ele considerar outros exemplos a não ser os exemplos técnicos ou os assim chamados exemplos produtivos da razão prática. Não é surpreendente, no contexto do Livro 3, que a deliberação não seja nunca com relação aos fins, mas sempre com relação aos meios.

(2) Ao redigir os Livros 6 e 7 da *Ethica Nicomachea* e *De Anima*, 3.7, Aristóteles analisou uma versão bem menos restrita da noção de deliberação e de escolha. Isso fez com que fosse necessário a ele abandonar a tese segundo a qual a deliberação e a escolha fossem necessariamente *ta pros to telos*, nos contextos nos quais essa frase supostamente implica que a deliberação seja somente com relação aos meios. A partir de então, ele passou a reconhecer duas modalidades irreduzivelmente distintas do raciocínio prático: deliberações do tipo *meios-fim* e deliberações *regra-caso*².

1 É possível que não haja nenhum estudioso que aceite as três teses simultaneamente. Ver, também, nota 3.

2 Pode ser o caso que aqueles que lançam mão desses ou de termos similares usualmente supõem que a distinção entre os dois tipos de raciocínio prático e os dois tipos distintos de silogismos não-teóricos reconhecidos por Aristóteles correspondem, de alguma maneira, à distinção aristotélica entre produção (*poiësis*) e prática (*práxis*).

(3) A suposta modificação do ponto de vista de Aristóteles, que teria ocorrido entre a redação do Livro 3 e dos Livros 6 e 7, bem como o (supostamente) recém introduzido silogismo “regra-caso”, trazem consigo uma mudança radical na posição de Aristóteles a respeito do tema; algo próximo a uma solução satisfatória para os problemas ligados a escolha e a deliberação. Desse modo, os Livros 6-7 efetuam bem mais do que postular uma vaga sugestão das complexidades que deveriam ser abarcadas em um retrato realista da deliberação prática.

Tomadas individualmente, essas doutrinas são bastante conhecidas na interpretação das obras de Aristóteles³. Mas a minha posição pessoal é que, tanto em conjunto, quanto no detalhe, a interpretação que se configura por meio de (1) (2) (3) está profundamente equivocada. Ela obstrui avanços em nossa compreensão do verdadeiro problema filosófico ligado ao raciocínio prático. O exame de (1) (2) (3) nos conduzirá (nas seções 4-6 deste estudo) a algumas considerações gerais sobre esse problema e sobre a contribuição de Aristóteles para o tema.

3 A conjunção (1) (2) (3) não tem a intenção de emular os contornos próprios de uma interpretação mais subjetivista, que teve alguma circulação. Tal interpretação expande o papel da virtude moral, em detrimento daquele do intelecto e, na medida do possível, assimila EN 6 a EN 3 – interpretando EN 3 exclusivamente como meios-fim. (1) (2) (3) está mais próximo da interpretação naturalista-racionalista que louvarei e, assim como a minha interpretação, ela deve muito ao Professor D.J.Allan. Veja seu artigo “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy, Brussels, August 20-26, 1953* (Amsterdã, 1953), 12: pp. 120-127 (doravante: Allan (1)) e “The Practical Syllogism”, em *Autour d’Aristote: Recueil offert à Mgr. Mansion* (Louvain, 1955), pp. 325-340 (doravante: Allan (2)). A principal diferença entre a posição de Allan e a posição compósita (1) (2) (3) é que Allan está propenso a dizer que as mudanças que ele postula entre a posição expressa no Livro 3 e aquela dos Livros 6-7 deixam o exame que Aristóteles faz da deliberação em si mesma mais ou menos inalterada. Contra isso, afirmo que, ou bem o suposto raciocínio regra-caso, que, para Allan, é *proairético*, pode ser propriamente denominado deliberativo, ou então, não. Caso a resposta seja afirmativa, então, se a teoria da escolha demandava uma radical reformulação, então o mesmo deveria valer para a teoria da deliberação do Livro 3, nos termos da interpretação de Allan a respeito da deliberação. Ela não poderia permanecer inalterada. Pois, então, as exatas mesmas considerações operam sobre ambas. Caso dissermos que a escolha não merece a rubrica “deliberativa”, contradizemos aquilo que está expresso em 1140a27-28. Cf. também 1139a23, 1141b8-15.

Começarei por tentar demonstrar que, apesar de suas simplificações e de sua exposição excessivamente esquemática, o retrato da deliberação, da escolha e do raciocínio prático que encontramos no Livro 3 é contínuo com relação àquele exposto no Livro 6. Ambos buscam analisar e descrever noções abrangentes e completamente gerais de escolha e deliberação. Cada qual está dominado, creio eu, pela obsessão de Aristóteles por encontrar uma solução simples, do mesmo feitio que aquela descrita no Livro 3, 1112b – o geômetra que busca meios para construir uma determinada figura, mediante régua e compasso. Aristóteles está atento e cada vez mais ciente das limitações dessa analogia, mas (a despeito de sua reutilização em 1143b1-5) ele nunca chega a descrever exatamente o que poderia funcionar como alternativa. A Filosofia do século XX ainda não está em posição de esnobá-lo no que se refere a essas questões. Descontadas suas omissões e imperfeições, o retrato de Aristóteles é atravessado por uma consciência muito viva das circunstâncias reais nas quais se desenrola o raciocínio prático. Esta é uma opção por um realismo que os estudos contemporâneos de racionalidade, moralidade e racionalidade pública desconsideram, por sua própria conta e risco, mas insistem em desatender.

2. REFUTAÇÃO DA PRIMEIRA TESE. LIVRO 3 DA *ETHICA NICOMACHEA*

A hipótese de que o Livro 3 busca analisar uma noção restrita de deliberação⁴ ou uma noção restrita de escolha faz surgir certas dificuldades internas ao livro.

Uma aparente dificuldade é a seguinte. No contexto do Livro 3, *bouleusis* (deliberação) está inextricavelmente ligada a *prohairesis* (escolha). “Será, então, o objeto de *prohairesis* simplesmente aquilo estabelecido por deliberação

4 Cf. Allan (1), p. 124: “...o bem buscado pode ser (a) distante ou (b) geral. Então, há uma nova tarefa para a razão prática realizar. No primeiro caso, será primordialmente necessário calcularmos os meios para, no devido tempo, atingir o fim. No segundo, teremos que *subsumir o caso particular sob uma regra geral*. Ambos esses processos são analisados por Aristóteles com maestria, em diferentes passagens de sua obra, o primeiro, no terceiro livro de sua *Ethica*; o segundo, nos Livros VI e VII, bem como em seus escritos sobre psicologia” (meus itálicos). E cf. Allan (2): “Sua primeira posição na *Ethica* é que toda ação virtuosa envolve escolha, que toda escolha é resultante de uma deliberação e que toda deliberação volta-se para uma seleção de meios” (meus itálicos).

prévia?” pergunta Aristóteles em 1112a15. Em seguida, algumas linhas adiante, em 1113a10, ele define escolha como o *querer deliberado daquilo que depende de nós*. Com relação à escolha, Aristóteles comenta em 1111b5 o seguinte: “a escolha aparenta estar na mais íntima conexão (*oikeiotaton*) com a virtude e permite discernir ainda melhor os caracteres do que as ações”. Agora isto só pode soar como uma observação peculiar, se a deliberação estiver concebida de modo tão restrito quanto o exemplo geométrico em 1112b20 levou muitos leitores a conceberem-na e se interpretarmos a afirmação de Aristóteles de que a escolha e a deliberação são daquilo que se dirige a um fim (*tôn pros to telos*) como querendo dizer que a escolha e a deliberação dizem respeito apenas aos meios. A maneira mais simples de reconhecer como um aspecto cardinal ou conceitualmente proeminente da escolha a sua habilidade de distinguir, de modo acurado ou geral, o bom do mau caráter, bem como de estar em uma certa relação constitutiva com a virtude e o vício, é supor a escolha como uma noção razoavelmente inclusiva, que se refere a diferentes concepções daquilo que constitui um *fim* para os homens. As escolhas do perverso ou do intemperante, do *mochthêros* ou do *akolastos* – ao menos é o que parece sugerir Aristóteles –, deveriam expor a natureza desses homens, por tornarem imediatamente aparente sua *concepção errônea do fim*. Não devemos concluir que as escolhas desses homens denunciam qualquer incapacidade para raciocínios técnicos, ou raciocínios meios-fim, nem revelam sua incompetência em adquirir aquilo que desejam ou atingir o fim que determinaram para si mesmos. Pois é bem capaz de eles obterem êxito nessa empreitada (deixando assim, segundo Aristóteles, que a felicidade lhes escape pelos dedos). Seus erros não são do tipo meios-fins, tampouco são erros técnicos. (Cf. 1142b18-20, e 6.12, no que concerne à *deinotês*).

Pode-se objetar dizendo que a conclusão geral não corre por nenhum desses caminhos, mas que, pela observação das escolhas que um ser humano faz, pode-se conjecturar algo a respeito de seus fins; e chegar a uma concepção de seus fins é chegar a uma concepção de seu caráter. Mas essa interpretação, que não faz jus ao termo *oikeiotaton*, deve se revelar um tanto improvável, tão logo refletimos a respeito do peso de um argumento que acessa os fins almejados pelos homens de maneira tão indireta. Seria de se esperar que *ações* mediassem o argumento. Mas ações já foram mencionadas por Aristóteles num contraste

pouco favorável: “A escolha....permite discernir ainda melhor os caracteres do que as ações”.

Entretanto, a interpretação desta passagem não é tão crucial para o meu argumento. Vamos seguir adiante, constatando apenas que o ônus da prova deve recair sobre a interpretação que levanta a hipótese de uma incongruência entre os significados de *prohairesis* e *bouleusis* no Livro 3 e nos Livros 6 e 7. A primeira tarefa é garantir que o sentido seja o mesmo em todos esses livros. Pretendo mostrar que isso é possível, além de desejável, e que se ocorre qualquer tipo *ampliação* no Livro 6, é uma ampliação na *análise* da escolha e da deliberação, mas não no significado dessas palavras. Cada uma delas se mantém como um *analysandum* no decorrer da obra. Como muitas vezes acontece, há uma confusão na discussão desta questão porque *uma análise mais ampla da noção N* é muitas vezes confundida com *uma análise de uma noção mais ampla de N*. “Concepção mais ampla” é uma expressão que mascarara bem a diferença entre essas coisas perigosamente similares. Mas vamos distingui-las.

Com certeza existem certas razões para alguns pesquisadores terem tomado as noções de deliberação e escolha, no Livro 3, como noções técnicas que foram suplantadas por uma análise filosófica mais ampla de uma ou ambas as noções. Tais razões encontraram respaldo nas frequentes afirmações de Aristóteles que, diferentemente da *boulêsis* (desejo), a escolha e a deliberação não são *do fim*, mas *daquilo que se dirige ao fim* (*pros to telos*). Veja: 1111b26, 1112b11-12, 1112b33-35, 1113a14-15, 1113b3-4. Se *aquilo que se dirige ao fim*, no Livro 3, for tomado (como é o caso na tradução inglesa de Ross) como *um meio com vistas a um fim*, então isso deve certamente sugerir que, no que toca à *prohairesis* e à *bouleusis*, temos uma ampliação do campo semântico do termo analisado, além de uma ampliação da análise em si nos Livros 6 e 7. Mas argumentarei que esse não precisa ser o caso.

É um consenso entre os intérpretes que Aristóteles nunca se deteve na análise da distinção entre duas relações bastante distintas: (A) a relação que *x* mantém com o *telos y*, quando *x* for um meio para a realização de *y* e (B) a relação que *x* mantém com *y*, quando a existência de *x*, por si só, auxiliará na constituição de *y*. Por razões que dispensam explicação, estamos consignados a estabelecer tal distinção em nome de Aristóteles quando ele escreve as palavras *heneka* ou *charin* (“em razão de”). Veja, por exemplo: Livro 1, 1097b1-5.

A expressão *em direção ao fim* é vaga e serve para expressar igualmente ambas as concepções, além de traduzir o grego com precisão.

A primeira noção, isto é, a noção de meio, instrumento ou procedimento que é causalmente eficiente para a realização de algum fim específico previamente estabelecido, tem como instância exemplar situações tais como: um manto como meio de recobrir o corpo acometido pelo frio ou uma poção prescrita como meio de aliviar a dor. A segunda noção, que pode se abrigar sob a vasta rubrica de *aquilo que se dirige a um fim*, é aquela a respeito daquilo cuja existência mesma conta como a realização parcial ou completa do fim. É parte constitutiva do fim: Cf. *Metafísica* 1032b27 (atentar para o uso de *meros*), *Política* 1325b16 e 1338b2-4. A simples presença desse elemento não precisa ser um passo logicamente necessário ou logicamente suficiente para a realização do fim. Até certo ponto, admitidos limites muito rígidos, a conquista de um fim pode valer por outro. Pode até ser que haja algum tipo de *eudaimonia* (felicidade) desacompanhada de saúde, ou na ausência de profundo prazer, ou na falta da honra reconhecida ou sem a garantia estável de uma ocupação satisfatória. Mas a presença de uma parte constitutiva do fim é sempre logicamente relevante para a felicidade. Ela faz parte de um plexo (ou um membro de uma conjunção – imaginando uma situação muito simples de uma disjunção de conjunções) cuja atualização conta como instância de realização daquele fim. A felicidade não é identificável independentemente de tais elementos constitutivos (e.g. tal qual um sentimento que é provocado por esses elementos, ou como o lucro que pode ser mensurado no comportamento econômico de um indivíduo).

Caso a incorporação desta distinção em nossa leitura do Livro 3 não nos comprometa com nenhum novo princípio interpretativo, e caso suponhamos que ambas estas relações estejam vagamente inclusas na extensão da frase *aquilo que se dirige a um fim*, então, sob o signo de uma interpretação da frase, podemos dizer que Aristóteles está buscando, em *EN* 3 (por mais que a discussão seja abstrata e exageradamente esquemática), tratar a deliberação com relação a fins e a deliberação com relação aos elementos constitutivos dos fins de uma mesma maneira. Com otimismo ele espera poder utilizar a inteligibilidade da clara situação meios-fim, com suas extensões (como construir esta figura geométrica particular?), para iluminar os aspectos obscuros do

caso *elementos-constitutivos-de-um-fim*. Neste último caso, uma pessoa delibera, não importa o quão raramente ou o quão inarticuladamente, a respeito de que tipo de vida ela deseja levar; ou delibera, num contexto determinado, a respeito de qual curso de ação, dentre possibilidades diversas, se adequaria da melhor forma a algum ideal que ela estabeleceu para si; ou delibera sobre o que constituiria *eudaimonia* aqui e agora ou (em registro menos solene) delibera sobre o que contaria como a obtenção de algum objetivo, ainda não totalmente especificado, que ela determinou para si numa dada situação. No que diz respeito a todas as deliberações mencionadas acima, o paradigma meios-fim, que inspira a quase totalidade dos exemplos presentes no Livro 3, é um paradigma inadequado, como veremos. Mas não é fácil se livrar dele. Ele pode monopolizar o teórico da ação, mesmo quando este tenta se distanciar dele e procurar uma alternativa.

Aparentemente são dois os obstáculos presentes no Livro 3 que obstam a interpretação das passagens sobre escolha e deliberação nesses termos e impedem que a rusticidade deste livro seja contígua às sofisticções dos Livros 6-7:

(α) Em três ocasiões, Aristóteles nos diz que “não deliberamos com relação a *fins*, mas com relação *àquilo que se dirige a fins*, e o plural “*fins*” deve ter estimulado todos aqueles que tenham contemplado fornecer uma solução como a minha, a desconsiderar a possibilidade de que qualquer parte da extensão de *àquilo que se dirige a fins*, isto é, coisas a respeito das quais deliberamos, pudesse acomodar constituintes deliberáveis da *felicidade* (no singular) - ou seja, fins em si mesmos. Se não deliberamos a respeito de fins (plural), então, aparentemente, não deliberamos a respeito dos constituintes da felicidade, pois estes são fins; tampouco deliberamos a respeito das coisas que são boas por si mesmas e contribuem para a configuração da felicidade (*telê*). Somos levados a concluir: “aquilo que se dirige a um fim” não poderá jamais recobrir qualquer constituinte da felicidade – pois, de acordo com Aristóteles, estes constituintes não são objeto de deliberação. Mas, segundo a minha interpretação, haveremos de incluir estes constituintes. Consequentemente, a tradução sugerida por Ross de *pros* em termo de *meios* deve ser favorecida.

(β) Deliberar sobre aquilo que se dirige à felicidade, no caso no qual o fim imediatamente em questão em algum raciocínio prático é a felicidade,

poderá, se *aquilo que se dirige à felicidade* incluir os constituintes da felicidade, acarretar numa deliberação a respeito da própria felicidade. Mas Aristóteles explicitamente exclui este caso.

Resposta a (α). Na primeira passagem, dentre as três em questão, podemos ler o seguinte (1112b11):

“Não deliberamos (*bouleuometha*) a respeito de fins, mas a respeito daquilo que se dirige a fins. Pois o médico não delibera a respeito da cura, nem o orador a respeito da persuasão, nem o político a respeito da produção da lei e da ordem, nem qualquer outra pessoa *delibera a respeito de seu fim*. Eles tomam o fim como dado e deliberam a respeito do melhor meio para alcançá-lo, e caso ele seja resultado de múltiplos meios, consideram qual meio o produzirá de modo melhor e de maneira mais fácil; e caso o fim for resultado de um único meio, eles consideram como ele será alcançado por esse, e por quais meios esse último será alcançado, até chegarem a uma causa primeira, que na ordem da descoberta, vem por último. Pois a pessoa que delibera parece investigar e analisar do modo descrito, como se estivesse analisando uma figura geométrica. É evidente que nem toda investigação é uma deliberação, por exemplo, a investigação matemática não é, no entanto, toda deliberação é uma investigação, e o último passo na ordem da análise é o primeiro na ordem da realização”.

Proponho que as palavras destacadas sugerem que *bouleuometha* (nós deliberamos) e o uso do plural *telôn* (fins) devem ser tomados distributivamente. Cada uma dessas três personagens – o orador, o médico ou o político – possui *um telos* (para nossos propósitos). Já temos um orador, um médico ou um político no exercício de sua atividade. Isto já está determinado (o que não é o mesmo que dizer que esteja absolutamente determinado), e, neste sentido, o tipo de *eudaimonia* que ele pode alcançar já está condicionado por algo que não necessita (ao menos por enquanto) de maior deliberação. Se eu estiver correto com relação a esta passagem, não parece haver qualquer obstáculo em interpretar as duas outras ocorrências do plural, 1112b34-35 e 1113a13-14 (todas elas próximas umas das outras), como ecoando aquilo que está expresso em 1112b15, e em tomar *em direção ao fim* (singular), como a forma canônica da frase (cf. 1113b3-4, 1145a4-5, por exemplo). Desde que a dificuldade (β) possa ser contornada, esse fim poderá (quando for necessário) ser tomado como o fim absoluto de um ser humano, em outras palavras, a felicidade.

Resposta a (β). É um absurdo supor que um ser humano não possa deliberar a respeito de ser um médico, ou não; e seria quase tão absurdo supor que Aristóteles supôs, mesmo que por alguns instantes durante a redação do Livro 3, que ninguém poderia deliberar a respeito desta questão. É de tal modo absurdo que valeria a pena perguntar se a frase *deliberar com relação ao fim* ou *deliberar com relação à felicidade* é ambígua. É obviamente impossível deliberar a respeito do fim, caso isto signifique deliberar perguntando “devo buscar este fim?”. Se este fim for a *eudaimonia*, então, *qua* seres humanos em exercício de nossas plenas atividades, devemos possuir algum desejo generalizado por ela (um desejo generalizado cujas manifestações particulares são desejos por coisas que podem ser subsumidas sob especificações particulares deste *telos*). Simplesmente chamar de *eudaimonia* o fim não deixa nada a deliberar se ele deveria realizar-se ou não. Estamos diante de uma espécie de truísmo (cf. 1097b25, a partir de *homologoumenon ti*), assim como o é a declaração de que, caso a desejabilidade da *eudaimonia* pudesse ser posta em questão, então não haveria nenhuma sorte de preocupação prática ou ética, nem nada no campo do desejo (fora do âmbito da *eudaimonia* em si mesma) que pudesse intervir para solucionar a questão. Mas tal trivialidade pouco faz para demonstrar a impossibilidade de se deliberar a respeito da questão “o que, na prática, *vem a ser* este fim?” ou “o que *valerá* para mim como especificação adequada em termos práticos do fim?”. E, pelo que consigo captar, nada que Aristóteles diga no Livro 3 impede este tipo de deliberação. Os únicos exemplos que nos são oferecidos de coisas a respeito das quais, poderíamos concluir, não deliberamos, são a saúde e a felicidade (comparar: 1111b27). A primeira delas é, ao menos no contexto da Filosofia Grega, uma parcela inalienável do fim almejado pelos seres humanos. A segunda é idêntica ao fim, tomado como um todo (e não configura um objetivo mais claramente definível, em termos práticos, do que a expressão “o fim”). Logo, não nos são dados exemplos de constituintes logicamente destacáveis do fim, tampouco de especificações discutíveis do que vem a ser o fim para ilustrar a tese de Aristóteles em EN 3. Porém, segundo a interpretação tradicional da tese da não-deliberabilidade, era justamente isso que era exigido. Assim, sugiro que aquilo que Aristóteles diria não poder ser objeto de deliberação é a escolha entre buscar a saúde *ou* a felicidade. Não está excluída a possibilidade de que se deve buscar, por meio da deliberação,

tornar mais específico ou determinado, em termos práticos, aquele *telos* geral da *eudaimonia*, que é instintivo na constituição humana individual.

Caso esta interpretação esteja correta até este ponto, então acredito que outro passo foi dado para superar aquilo que foi obtido no esforço de Allan por dissociar a totalidade da teoria da deliberação de Aristóteles daquele irracionalismo pseudo-racional, insidiosamente propagandeado nos dias de hoje pelos tecnocratas que defendem que a razão não tem qualquer relação com a finalidade da vida humana, tendo como única esfera de atuação a realização eficiente de objetivos específicos, em cuja configuração e modificação a argumentação não desempenha nenhum papel substancial⁵.

3. REFUTAÇÃO DA TESE (2): A TRANSIÇÃO PARA O LIVRO 6

De acordo com a interpretação que propomos do Livro 3, a transição de EN 3 para EN 6 é razoavelmente suave:

5 Cf. Folheio ao acaso Jeremy Bray, *Decision in Government* (Londres, 1970), p.72: "...os processos decisórios do consumidor individual, que são particularmente complexos por não serem totalmente racionais, em nenhum sentido econômico..." Existe, ou deveria existir, um sentido específico de "racional" no âmbito econômico? Bray sugere ainda que quem acredita que existe espaço para a razão nessa esfera ou transfere peso significativo para o conceito de *necessidade* deve querer negar a liberdade: "como quer que se utilize o conceito de necessidade mínima nos arranjos da seguridade social, ele é um guia pobre na determinação do comportamento do consumidor, seja nos estratos de menor renda da população, seja em outros níveis; ou seja numa sociedade primitiva, ou avançada. As compras particulares feitas por uma família refletem não somente seus gostos imediatos, como a preferência por cores brilhantes e calorosas ou por frutas enlatadas, mas também sua vida espiritual e seu mundo de fantasia - a lareira de pedra como uma proteção segura em um mundo moralmente inseguro, o carro Jaguar para debelar a frustração ou gabar-se de uma virilidade evanescente, a pasta de dente que arde a título de ritual de purificação. Longe de ser uma questão ridícula, a escolha do consumidor é algo a ser alimentado, cultivado e protegido". Em nome da liberdade, sim, mas não porque estes fins estariam realmente fora do alcance da razão ou da avaliação prática. Por medo que a doutrina de Bray pareça ser uma doutrina puramente Fabiana, eu cito um economista da Escola de Chicago, Milton Friedman: "diferenças acerca de política econômica entre cidadãos desinteressados derivam predominantemente de predições diferentes ... antes que de diferenças fundamentais em valores básicos, diferenças sobre as quais os homens podem somente lutar" (grifo meu) (*Essays in Positive Economics*, Chicago 1953, p. 5). Para um protesto veja Alan Altshuler, *The City Planning Process* (Ithaca, N.Y. 1965), *ad init.*

"No que diz respeito à *razão prática*, compreenderemos do que se trata considerando as pessoas que a possuem. É comumente reconhecida, como marca do homem dotado de racionalidade prática, a capacidade da boa deliberação sobre aquilo que é bom e vantajoso para ele, não em algum âmbito particular, e.g. sobre aquilo que conduz à saúde ou condiciona o vigor físico, mas sobre aquilo que conduz à boa vida em geral (*poia pros to eu zên holôs*)" [1140a24-28, tradução de Ross: atentar para o uso de *pros*].

E:

"A razão prática, diferentemente da razão teórica, diz respeito às coisas humanas e às coisas a respeito das quais é possível deliberar; pois dizemos que a atividade típica do homem dotado de razão prática é sobretudo esta, a boa deliberação.(...) Aquele que delibera bem em geral é aquele capaz de visar as melhores dentre aquelas coisas que são alcançáveis pela ação, por meio do cálculo prático. A razão prática não diz respeito somente aos universais – ela deve reconhecer também aquilo que é [específico a uma situação] particular. É por isso que alguns, especialmente aqueles que possuem experiência, mesmo não conhecendo os universais, são mais práticos do que aqueles que os conhecem". [1141b8-18, Ross]

De acordo com a minha interpretação de EN 3, nada disto deveria nos surpreender. Entretanto, existe uma dificuldade filosófica no que concerne a deliberação, que não está diretamente combinada a um objetivo determinado operacionalmente. Esta dificuldade fica cada vez mais evidente no desenrolar de EN 6.

Em EN 3, Aristóteles esperava conseguir esclarecer exemplos de deliberação não-técnica por meio de uma comparação com um paradigma inspirado na deliberação técnica. O problema tanto com relação ao paradigma quanto com relação à comparação é o seguinte. É absolutamente evidente aquilo que conta como instância de proteção adequada contra o frio ou sucesso no desenho gráfico de uma determinada figura plana, por meio do manejo da régua e do compasso. A única questão prática aqui diz respeito aos meios ou recursos que são os melhores ou os mais eficientes para a obtenção desses fins. Mas o problema-padrão em uma deliberação não-técnica é bastante distinto. É característico da situação não-técnica que eu tenha uma descrição bastante vaga daquilo que eu quero – uma boa vida, uma profissão satisfatória, uma viagem

interessante, uma noite agradável – e o problema não é identificar aquilo que será causalmente eficiente para a realização desse desejo, mas a identificação daquilo que verdadeiramente *conta* como uma especificação adequada e passível de ser realizada em termos práticos daquilo que satisfaria esse querer. A deliberação continua a ser uma *zêtêsis*, uma busca, mas ela não é primordialmente uma busca por meios. Ela é uma busca pela *melhor especificação*. Até que a especificação esteja determinada, não há espaço para a busca por meios. Quando a especificação estiver delineada, a deliberação meios-fins pode começar, mas dificuldades que podem aparecer no decorrer desta deliberação meios-fins podem me lançar de volta, um número finito de vezes, ao problema da busca por uma especificação melhor, ou mais praticável, do fim. E toda a dificuldade e o interesse da questão está na busca por especificações adequadas, e não na sequência, ou sequências, de deliberações meios-fins técnicas. É aqui que a analogia com a busca do geômetra, ou do homem desprovido de proteção adequada contra o frio, claudica.

É ponto pacífico entre a interpretação defendida aqui e a interpretação defendida por aqueles que sustentam as três teses aludidas no início deste estudo, teses (1) (2) (3), que Aristóteles percebeu *algo* destas dificuldades no seu tratamento da racionalidade prática. Mas, de acordo com a outra interpretação [veja (2) e (3)], Aristóteles, a essa altura, viu-se obrigado a traçar uma distinção entre a situação na qual o agente percebe sua condição como instância de uma regra, e a situação na qual o agente deve simplesmente identificar os meios para realizar um objetivo definido.

O professor D. J. Allan nos oferece a versão mais bem argumentada desta última interpretação. Tratando do silogismo prático, ele escreve: “em alguns contextos, ações são agrupadas pela intuição sob regras gerais, e serão realizadas ou evitadas em acordo com estas regras. (...) Em outros contextos, é dito ser traço distintivo dos silogismos práticos o fato de eles terem como ponto de partida a expressão de alguma finalidade [Allan cita EN 1144a31, 1151a15-19; EE 1227b28-32]....Logo, uma determinada ação é realizada por ser um meio, ou o primeiro elo de numa série de meios que conduzem a um fim” [Allan (2)]. Em defesa disso, Allan afirma poder encontrar também tal distinção entre os silogismos que Aristóteles menciona no *De motu animalium* (701a9ff.). A passagem é a seguinte:

"A conclusão extraída das premissas converte-se em ação. Por exemplo, quando reconheces que todo homem deve caminhar, e que és um homem, imediatamente caminhas; ou, caso reconheças que, em determinada situação, nenhum homem deve caminhar, e que és homem, imediatamente permaneces em repouso. Em ambos os casos, uma ação é resultante, a menos que haja algum impedimento ou coerção. Novamente: devo produzir alguma coisa boa, e uma casa é coisa boa, imediatamente produzo uma casa. Novamente: preciso de indumentária e um manto é uma indumentária – preciso de um manto. Aquilo de que preciso, devo produzir: preciso de um manto, devo produzir um manto. E a conclusão 'devo produzir um manto', é uma ação. A ação é o resultado de uma cadeia de raciocínios. Para se obter um manto, é necessário ter tais e tais coisas, para se ter estas, são necessárias aquelas outras; o agente imediatamente se põe em ação! É bastante claro que a ação é a conclusão, mas as premissas que culminam na realização de algo são de dois tipos: dependem ou do bem ou do possível." (Tradução de Forster para a Loeb).

De minha parte, penso que Allan interpreta esta passagem de uma maneira estranha. Afinal, ele escreve: "Aristóteles *começa* invocando um exemplo [o silogismo do caminhar] do primeiro tipo [regra-caso]...mas inclui na sua lista, dentre outros, um exemplo do segundo tipo [meios-fim: silogismo do manto]...e acrescenta que as premissas podem ser de dois tipos, uma vez que elas determinam, ou que algo é bom, ou como algo é possível (*hai de protaseis hai poiêtikai dia duo eidôn ginontai, dia te tou agathou kai dia tou dunatou* [as premissas que culminam na realização de algo são de dois tipos: de acordo com o bom ou com o possível])"⁶. Esta é uma interpretação estranha. O silogismo do caminhar, assim como o silogismo seguinte, deverão ser tratados como simulacros de silogismos, meras variações. Porque, mesmo se a distinção proposta por Allan entre os dois tipos de silogismo fosse sustentável, os exemplos oferecidos seriam exemplos cretinos de ambos. Nenhuma conclusão poderia encontrar respaldo rigoroso em sua semelhança aparente a uma "regra". Não seria tarefa menor identificar a qual tipo caberia o silogismo da casa, caso tal distinção estivesse dentre as intenções da passagem citada.

Na verdade a frase final sobre os dois tipos de premissa não parece passar de uma alusão à forma geral, muitas vezes manifesta e sempre presente (creio eu) nos silogismos práticos aristotélicos. A primeira premissa,

6 Allan (2), pp.336-337.

ou premissa maior, apresenta algo que pode ser objeto de desejo racional, *orexis*, e transmissível a alguma conclusão prática (i.e., um desejo que pode ser convertido em ação, por meio de alguma premissa menor disponível). A segunda premissa detalha uma circunstância própria à exequibilidade, dentro dos parâmetros da situação particular na qual o silogismo é aplicado, daquilo que deve ser feito caso a premissa maior represente uma reivindicação válida do agente. Em face desses exemplos extraídos do *De motu animalium*, nada seria mais natural do que descrever a primeira premissa de um silogismo prático como *referindo-se ao bem* (o fato de que a premissa refere-se a algum bem – seja o bem em geral ou algo que o agente identificou como um bem na situação específica – é o que desperta em nós o desejo) e descrever a segunda premissa (premissa menor) como *referindo-se ao possível* (onde o termo “possível” denota “a ocasião”, “oportunidade” ou “momento oportuno”, *dadas* as circunstâncias registradas pela premissa menor, de respeitar o interesse racional ou a *orexis*, mencionada na primeira premissa). Não consigo encontrar fundamentação textual para justificar a tentativa de Allan de converter a distinção numa distinção entre dois tipos de premissa maior. Decerto, nenhum silogismo poderia ser verdadeiramente prático, ou estar devidamente estruturado na *orexis*, caso sua premissa maior fosse apenas do possível.

É tudo o que tenho a dizer sobre a suposta presença de uma distinção entre silogismos regra-caso e meios-fim na passagem do *De motu*. Mas, mesmo que eu estivesse equivocado (e mesmo que um tipo particular de silogismo regra-caso fosse localizado em EN 7), a tese (3) continuaria fadada ao fracasso. A distinção dentre os silogismos proposta por Allan não é o recorte apropriado para resolver o problema de Aristóteles, tampouco para resolver o problema da deliberação prática. As situações deliberativas que levam a reflexão filosófica a abandonar a descrição meios-fim não envolvem problemas que poderiam ser resolvidos subsumindo casos sob regras, enquanto os problemas técnicos comparativamente triviais, que são tratados por Allan como casos de meios-fim, podem, muitas vezes, ser solucionados com recurso a regras (regras técnicas). Também não seria possível evitar essa dificuldade sugerindo que, se uma questão de ação prática torna-se excessivamente geral ou universal, então não há como deliberar a respeito dela. Para Aristóteles sempre haverá recursos deliberativos disponíveis. Ele está convencido de que a descoberta e a

especificação do fim é um problema de ordem intelectual, dentre outras coisas, e é da seara da racionalidade prática. Veja 1142b31-33, por exemplo:

“Se a excelência na deliberação, *euboulia*, é um dos traços dos homens investidos de racionalidade prática, podemos considerar essa virtude como a percepção correta daquilo que contribui para o fim, do qual a razão prática é uma apreensão verdadeira.”

Dentre os consideráveis resultados obtidos pela interpretação de Allan está a resolução da disputa a respeito dessa frase, deixando que a cláusula relativa signifique exatamente aquilo que a tradução antiga acreditava que ela significava, que é exatamente o que ela tão claramente significa: o bem é o tipo de coisa que desejamos *porque o tomamos por um bem*, não algo que consideramos um bem porque o desejamos. A reflexão e a razão – sem deixar de lado o desejo, devo dizer – são o ponto de partida⁷.

Se o que foi dito não bastasse para refutar as teses (2) e (3), então os próprios comentários de Aristóteles sobre a natureza de regras e princípios gerais seriam suficientes para desqualificar a interpretação regras-caso. Não existem regras ou princípios gerais – exceto na medida em que essas regras e princípios são fórmulas condensadas dos juízos da *aisthêsis* do *phronimos* (ver a paráfrase de 1143a26 que será dada na seção 5):

“Os assuntos ligados à conduta e questões a respeito do que constitui um bem para nós não possuem fixidez, assim como os assuntos ligados à saúde. Sendo dessa natureza a descrição geral [do conhecimento prático], os casos particulares são ainda mais desprovidos de exatidão; pois não estão subsumidos em nenhuma arte

7 Ver *Política*, 1332b6-8 e *Metafísica*, 1072a29: “desejamos porque parece um bem para nós, não parece um bem para nós porque o desejamos”. Quando Aristóteles diz que o conhecimento prático constitui uma apreensão verdadeira do fim, isto envolve não tanto uma fórmula de palavras (que não é nem suficiente nem necessária), mas uma concepção *prática* daquilo pelo qual agimos (com relação ao prático, consultar minha contribuição: Wiggins, David. “That which is inherently practical: some brief reflections”, em Fátima Évora [et al.], *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 461-471). Essa concepção general do fim, apoiada no hábito ético (1144a6-9), se faz precisamente manifestar propondo, nesta ou naquela situação particular, este ou aquele interesse particular (este ou aquele particular em vista do qual agir).

ou preceito, mas são os agentes eles mesmo que, em cada caso, consideram o que é apropriado para a situação, como acontece na arte da medicina e da navegação.” (1104a3-10; cf. 1107a28)

Da natureza própria de cada caso, o objeto da deliberação prática permanece indefinido e imprevisível, e qualquer princípio que fosse postulado teria um sem número de exceções. Compreender o que poderiam ser essas exceções e o que faz com que sejam exceções seria compreender algo não redutível a regras ou princípios. O único critério de mensuração que podemos impor ao objeto do campo prático é o tipo de mensuração utilizado na arte de modelar de Lesbos:

“É por isso que nem tudo é determinado pela lei, e decretos especiais e específicos tornam-se, muitas vezes, necessários. Pois quando algo é indefinido, sua medida deverá ser indefinida também, como é o caso dos prumos de chumbo que são utilizados pela arte de modelar de Lesbos. O prumo se adapta ao formato da pedra e não é rígido, e assim também um decreto especial busca adaptar-se aos fatos”. [1137b27-32, cf. *Político*, 1282b1-6].

Concluo que o que Aristóteles tinha em mente no Livro 6 não era nada que pudesse, nem remotamente, ser equiparado àquilo que tem sido creditado a ele por intérpretes neo-Kantianos. Não é de se surpreender que a tese (3) pareça absurdamente exagerada caso o único argumento novo que conseguimos confeccionar em nome de Aristóteles para dar conta dos casos mais dramáticos das especificações deliberativas é o silogismo “regra-caso”.

4. A ESPECIFICAÇÃO DELIBERATIVA NO CONTEXTO DOS LIVROS 6-7: UM QUADRO SINÓTICO DE SUA INTERPRETAÇÃO E AVALIAÇÃO.

EN 6 pode ser lido de maneira mais instigante ainda. Com relação à interpretação a ser oferecida, reconheço que toda novidade consiste, sobretudo, em sofisticações, correções e extensões do paradigma meios-fim. Mas Aristóteles tem uma série de ideias para nos sugerir que parecem ser de uma importância crítica muito superior a qualquer coisa que podemos encontrar

na teoria utilitarista, na teoria da decisão ou em outras teses da racionalidade, pouco importando que ele as tenha esboçado de maneira grosseira e obscura. Que as ideias de Aristóteles encontram-se em estado rudimentar é apenas uma das dificuldades para a confirmação desta afirmação. Existe igualmente o problema de localizar a boa perspectiva ou o mirante adequado sobre um terreno filosófico ainda parcamente compreendido de onde se possa visualizar a teoria de Aristóteles, bem como existe a dificuldade de ser capaz de manter fôlego filosófico suficiente para examinar, de modo prolongado, passagens obscuras da *Ética* e do *De Anima*.

No que toca a estas dificuldades, minha sugestão é postergar toda a discussão sobre a *akrasia* e, procedendo como se Aristóteles houvesse evitado aquilo que considero os erros de EN 7, fornecer os contornos gerais – (a) até (g) – de uma teoria neo-aristotélica da racionalidade prática. Depois disto, eu focarei num ponto desta teoria, por meio de uma paráfrase expandida de duas das mais obscuras passagens sobre a racionalidade prática em EN 6. A melhor defesa disponível ao leitor contra tal método de exposição é a comparação detalhada entre a paráfrase oferecida e alguma tradução fiel ao original de Aristóteles.

(a) Existem teorias da racionalidade prática de acordo com as quais a situação banal de um agente que delibera tem como analogia mais próxima a condição do jogador de bilhar que deve escolher, dentre uma gama ampla de jogadas possíveis, o lance que obterá o resultado mais vantajoso, quando adicionadas duas variáveis. A primeira dessas variáveis é o produto da utilidade do sucesso no lance (uma utilidade que depende, no caso do bilhar, da cor da bola a ser encaçapada e da utilidade esperada no lance imediatamente seguinte) multiplicado pela probabilidade P deste jogador específico encaçapar a bola. A segunda variável é o produto da utilidade marginal (negativa) de seu fracasso, multiplicada por $(1 - P)$. Não é relevante a existência de dificuldades na determinação de alguns desses elementos para os propósitos de comparação de perspectivas. Também não há problemas quanto à determinação dos fins e dos meios. O fim perseguido é a maximização de pontos. É claro que existem situações deliberativas, além do bilhar, que se assemelham em alguma medida a isso. Mas com a deliberação mais mundana as coisas são muito diferentes. Não há nada que a pessoa está determinada, por antecedência, a maximizar;

e as probabilidades, embora difíceis e relevantes, não necessitam ser tomadas como o ponto crucial da questão. Normalmente o agente se pergunta "o que devo fazer?", sem qualquer pretensão de maximizar o que quer que seja, mas apenas como uma reação dentro de um determinado contexto. Isto exercerá um peso particular e contingente na percepção prática e moral do agente, mas os traços mais relevantes da questão nem sempre saltam aos olhos. Para visualizá-los, para instigar a imaginação a refletir sobre a questão e deixar que ela desperte, num exercício de reflexão e pensamento, as paixões e os interesses que ela venha a despertar pode requerer uma dimensão elevada de apreciação situacional, ou, como diria Aristóteles, percepção (*aisthêsis*). É nisto, e também, como veremos adiante, no desafortunado fato de serem raras as situações que se configuram já exibindo os interesses que são afetados por elas ou contra os quais elas chocam, que reside a crucial importância da premissa menor do silogismo prático.

(b) Quando os interesses relevantes são provisoriamente identificados, eles podem estar ainda insuficientemente delineados para que o raciocínio meios-fim entre em ação. Veja as considerações sobre especificação deliberativa na seção 3 deste trabalho. A maior parte das questões instigantes e difíceis a respeito da razão prática acontece aqui e sob (a).

(c) Nenhuma teoria, caso esteja dentre suas intenções recapitular e reconstruir o raciocínio prático de modo tão apurado quanto a lógica matemática recapitula e reconstrói a experiência real de conduzir ou explorar um argumento dedutivo, pode tratar os interesses que um agente transfere para qualquer situação como configurando um sistema fechado, completo e consistente. Pois é da essência destes interesses postular reivindicações conflitantes, que nem sempre podem ser simultaneamente satisfeitas. (Esta não é uma marca de nossa irracionalidade, mas de nossa *racionalidade* em face da pluralidade de fins e diversidade de bens humanos)⁸. O peso das reivindica-

8 Jonathan Glover fala da "preferência estética que a maioria de nós possui por uma certa economia de princípios, uma preferência por sistemas éticos à moda da Bauhaus mais do que do Barroco" (*The Aristotelian Society, Supplementary volume 49*, 1975, p.183). Contra isso digo que apenas uma confusão entre o prático e o teórico poderia providenciar as bases para uma tal preferência. (Para os primórdios da distinção, ver Bernard Williams, "Consistency and Realism", *The Aristotelian Society, Supplementary volume 40*, 1966, pp.1-22). Por que um sistema

ções representadas por esses interesses não está necessariamente previamente dado. Também não existe qualquer necessidade para esses interesses estarem ordenados hierarquicamente. Pelo contrário, o processo reflexivo de um agente diante de uma nova situação que o confronta pode provocar uma ruptura no sentimento de ordem e certeza que existiam anteriormente, culminando na alteração profunda na sua concepção, em contínua evolução, dos inúmeros sentidos do viver e do agir.

(d) Um agente pode acreditar que esteja claro para ele, em uma dada situação, qual o interesse relevante e, não obstante, descobrir-se insatisfeito com todo e qualquer silogismo prático que promove tal interesse (com a premissa maior representando o interesse). Ele pode recuar do interesse, ao perceber seus custos ou consequências, e recomençar todo o processo de reflexão. Não é necessariamente verdade que aquele que deseja o fim deve desejar, igualmente, os meios de atingir tal fim. O mesmo deveria ser aplicável à racionalidade pública, caso tal coisa existisse. Numa burocracia, onde a ação não retoma constantemente aqueles termos que a motivaram originalmente, o problema teórico e prático agudo é encontrar lugar para a possibilidade de tal recuo e para a constante reformulação e reavaliação dos interesses em jogo: e igualmente encontrar lugar para a distinção que os cidadãos individuais fazem sem grandes esforços para si mesmos entre (i) os fins que a deliberação pode alcançar

axiomático poderia oferecer melhores fundamentos para a prática do que, por exemplo, uma longa e inacabada lista de (sempre possivelmente conflitantes) *desiderata*? As asserções de todas as *convicções verdadeiras* (sobre como o mundo é, por exemplo) são reconciliáveis: tudo que é verdadeiro deve estar em harmonia com todas as outras coisas que são verdadeiras. Mas nem todas as asserções das diversas inquietações racionais ou dos múltiplos assuntos morais (por exemplo: que o mundo *deva ser* deste ou daquele modo) precisam ser reconciliáveis. Ainda mais, não há qualquer razão para crer que fossem; e Aristóteles fornece, em 1137b, as razões pelas quais não podemos esperar poder estabelecer procedimentos judicativos à revelia de certas articulações entre interesses ou para a consideração prévia. A subjugação forçada da pluralidade de bens para dentro de um sistema axiomático fará, acredito eu, que a experiência prática sofra tão rápida e reconhecida degradação quanto a arquitetura moderna, por meio da exploração perversa das boas intenções da Bauhaus, degradou-se na busca unilateral pelo lucro. (A fase final da carreira arquitetônica de Walter Gropius, e as companhias sombrias e pouco condizentes para as quais foi atraído tão irresistivelmente, mediante suas ambições em nome da arquitetura moderna, mereceriam ser estudadas com atenção por aqueles encantados pela analogia de Glover)

através do planejamento e (ii) os interesses ou empecilhos que delimitam o espaço no qual a deliberação pode operar livremente. É nos obstáculos que inviabilizam a realização deste recuo, bem como na inabilidade crônica das agências públicas em fazer a relação “*pode ser considerado melhor globalmente do que*” transitiva entre situações ambicionadas ou efetivamente concretizadas pelo planejamento, que encontramos um dos fundamentos conceituais de um ódio racional da burocracia e da demanda pela “participação pública” no planejamento. Caso alguém sinta um desgosto pessoal pela participação pública ou não tenha qualquer tolerância pelo desgaste de tempo e esforço que ela demanda, então deve retomar o início do processo, desafiar certos alicerces, muitas vezes expressos sob a forma de imperativos, e reexaminar os fins com relação aos quais tamanha burocracia foi vislumbrada como necessária ou ao menos os meios escolhidos para realizar esses fins.

(e) O traço incompleto e indeterminado de nossos ideais e de nossa estrutura de valores é constitutiva tanto da liberdade humana quanto da racionalidade prática em si mesma, em se tratando de criaturas finitas que vivem sob o signo de uma plethora de contingências indefinidas ou indeterminadas, armados apenas com uma capacidade bastante limitada de predição e imaginação (EN 1137b).

(f) A pessoa realmente investida de sabedoria prática é aquela que sabe invocar, em uma determinada situação, o maior número de interesses efetivamente pertinentes e considerações genuinamente relevantes, em medida proporcional à importância do contexto deliberativo particular. O melhor silogismo prático é aquele cuja premissa menor decorre das percepções, dos interesses e das apreciações levantadas por uma tal pessoa. Uma premissa desta natureza registra aquilo que a pessoa considerou o *aspecto mais saliente do contexto no qual ela deve agir*. Isso atira uma premissa maior correspondente que expressa o aporte geral dos problemas e interesses em jogo que fazem com que *este aspecto seja o aspecto mais saliente no contexto*. Uma analogia, explorada por Donald Davidson⁹ entre um *juízo de probabilidade*, que é tomado relacionando diferentes juízos de probabilidade relativamente às

9 Cf. “How is Weakness of the Will Possible?”, publicado em: *Moral Concepts*, ed. Feinberg (Oxford University Press, 1969).

evidências dispostas, e uma *decisão*, tomada em sua relação frente a juízos da desejabilidade de uma ação relativa à certos fatos contextuais, sugerirá essa ideia; quanto maior for o conjunto de considerações que circunscrevem o referido aspecto mais proeminente, maior será a força do silogismo. Mas não existem critérios formais para comparar as reivindicações de silogismos em competição. Assim como o silogismo se origina num contexto determinado, a premissa maior é avaliada, não por sua admissibilidade incondicional, tampouco por recobrir um maior número de variáveis do que suas rivais, mas por sua adequação à situação. Será adequada à situação se e somente se circunstâncias que potencialmente poderiam restringir ou qualificar e derrotar sua aplicabilidade a uma situação dada não ocorrerem no contexto prático deste silogismo. A avaliação do silogismo é, em sua própria essência, dialética e em consonância com as percepções e com os raciocínios que originalmente produziram o silogismo.

(g) Os objetivos e os interesses que um agente traz para uma situação podem ser diversos e incomensuráveis, e nem sempre, por si mesmos, ditam decisões. Não é necessário que eles constituam o estofo a partir do qual alguma teoria psicológica constrói uma previsão da ação¹⁰. E não é necessário que qualquer outra coisa constitua tal estofo. Não há nenhuma razão para esperar que seja possível construir uma (pouco importa o quão utópica) teoria empírica do agente racional que possa concorrer contra o poder de previsão, a não-vacuidade explicativa e a adequabilidade, dados os seus propósitos, de uma hipótese econômica – e.g. que diante de uma vasta gama de circunstâncias especificáveis, empresas individuais vão se engajar em todas as frentes de ação que estejam abertas para elas como possibilidades, até que o custo marginal se iguale ao lucro marginal. Caso o poder de previsão fosse essencial, então um fenomenólogo, ou alguém com um forte interesse na consciência valorativa de seu agente poderia se sair melhor. Mas o que é necessário aqui não é capacidade para previsão, mas os próprios processos decisórios do agente, constantemente redesenhados para novas situações ou para uma compreensão renovada de situações passadas.

10 Ver Donald Davidson, "Mental Events", publicado em: *Experience and Theory*, ed. Foster e Swanson (Londres, 1971). Também Wiggins, David. "Towards a Reasonable Libertarianism", em *Needs, Values, Truth* (Oxford, 1991), cap. VII.

5. DUAS PARÁFRASES DE ARISTÓTELES

A primeira paráfrase que proponho é de EN 1142a23 ff.:

“Que a sabedoria prática não é conhecimento teórico dedutivo é evidente. Pois, como foi dito, a sabedoria prática diz respeito ao último, ao particular e ao específico – assim é o objeto da ação. Nisto, a sabedoria prática é a contraparte, ou o reverso, da intuição teórica. O intelecto *teórico*, ou intuição, tem por objeto o último, mas no seguinte sentido: seus objetos são os conceitos universais últimos e os axiomas que são por demais primitivos ou fundamentais para admitir análise continuada ou justificação externa. [No extremo oposto], a sabedoria prática [enquanto contraparte da razão teórica] também lida com objetos que dispensam justificação externa. A sabedoria prática diz respeito ao último, ao particular e ao específico, no sentido preciso de simplesmente depender da percepção. Por ‘percepção’ aqui não tenho em mente a percepção sensível, mas o tipo de percepção ou discernimento que devemos ter para vislumbrar que um triângulo, por exemplo, é um dos componentes básicos ou últimos [de uma figura que podemos construir mediante régua e compasso]. [Pois não há uma conduta ou procedimento *padrão* para a análise do problema de uma figura geométrica nos componentes a partir dos quais a podemos reconstruir mediante régua e compasso]. A análise demanda um discernimento e existe um limite àquilo que podemos dizer sobre ela. Mas até mesmo tal discernimento se assemelha mais à percepção sensível do que a sabedoria prática se assemelha à percepção sensível.”

Comentário: De acordo com esta leitura, o exemplo do geômetra reaparece. O método empregado pelo geômetra para construir a figura prescrita tem uma propriedade pouco usual para uma deliberação técnica, mas ideal para efetuar a transição para outro tipo de situação: a propriedade de ser, de algum modo, constitutiva do fim almejado. Ela vale como instância de uma resposta a uma pergunta posta (e poderíamos demonstrar essa validade). *Um aviso:* paráfrases e interpretações não se restringem aos trechos entre colchetes.

A segunda paráfrase que ofereço é de EN 1143a26 e seguintes:

"(...) quando falamos em juízo, discernimento, sabedoria prática e razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse de juízo, do uso contínuo da racionalidade durante anos e de ter sabedoria prática e discernimento. Afinal, todas essas faculdades lidam com coisas que são últimas e particulares ou específicas; e ser um homem razoável e de bom senso significa ser capaz de adjudicar a respeito das coisas que interessam à sabedoria prática. Ele reconhece as particularidades das circunstâncias. Pois considerações de equidade e imparcialidade são um traço comum a todos os homens de bem em suas interações com os outros homens.

Agora, todas as ações estão relacionadas ao particular e àquilo que é último; afinal, não apenas o homem de sabedoria prática deve conhecer fatos particulares, mas juízos e o discernimento dizem respeito a coisas a serem feitas, e essas são últimas. E a razão intuitiva é a faculdade que diz respeito aos últimos em ambas as direções [i.e., com últimos entendidos de dois modos ou em dois sentidos: no sentido da generalidade última; no sentido da especificidade última]. Porque a razão intuitiva [a faculdade geral] está ligada tanto aos termos mais primitivos, quanto aos finais. Seu domínio natural é aquele onde a analogia ou a justificação autônoma é impossível. No caso daquela espécie de razão intuitiva que é a intuição teórica que é própria da prova demonstrativa, seu objeto são os conceitos mais fundamentais e os axiomas. Por outro lado, em sua versão prática, a razão intuitiva tem por objeto aquilo que é mais particular, contingente ou específico. Esse é o objeto típico da premissa menor de um silogismo prático [aquele que diz respeito 'ao possível']. Pois é aqui, na capacidade de assinalar o traço adequado e formar um silogismo prático, que reside a compreensão daquilo que um agente deveria almejar realizar nesta situação particular. Pois a premissa maior e o interesse geral que ele expressa nascem da capacidade de distinguir coisas que são particulares. Então, o agente deve estar dotado dessa capacidade de apreciação e percepção do particular, e meu nome para isso é: razão intuitiva [é a fonte tanto dos silogismos práticos, quanto de todos os interesses, sejam eles gerais ou particulares, que fornecem ao agente razões para agir] (...) Acreditamos que nossos poderes estão lastreados ao nosso período de vida, e que uma idade particular traz consigo a razão intuitiva e a capacidade adjudicativa. (...) Logo, devemos atentar para os ditames não-demonstrados e as opiniões dos mais idosos e experientes, ou de pessoas de sabedoria prática, não em menor grau do que para demonstrações, pois, já que a experiência os forneceu a capacidade para enxergar, eles veem de maneira correta."

Comentário: De acordo com esta formulação, é uma marca distintiva do homem investido de sabedoria prática a capacidade de selecionar, dentre os infinitos aspectos de uma dada situação, aqueles aspectos que sejam rele-

vantes para a noção de existência ou ideal de existência que ele almeja tornar real. Esta concepção da vida humana culmina em múltiplas avaliações das mais variadas coisas, em uma multiplicidade de disposições e interesses, em múltiplos projetos. Ela não reside num conjunto de máximas e de preceitos, por mais que Aristóteles considerasse esses úteis para uma dada etapa da educação das emoções. Em nenhum caso haverá uma regra à qual o agente pode apelar para determinar o que deve ser feito (com a exceção do caso especial – ver 1129b19 e seguintes – onde opera uma proibição absoluta). O agente talvez não tenha qualquer outro recurso a não ser inventar uma resposta para o problema. Com frequência, tal invenção, assim como os recorrentes ajustes que ele é obrigado a fazer entre as diferentes reivindicações dos valores morais em competição, pode representar uma modificação ou inovação ou mais um passo de determinação do processo evolutivo de sua concepção do que constitui uma vida que vale a pena viver. *Um aviso*: mais uma vez, paráfrases e interpretações não se restringem aos trechos entre colchetes.

6. CONCLUSÃO

Contra a posição aqui apresentada, pode-se alegar que, no cômputo geral, pouco se ganhou, já que foi permitido às questões mais difíceis tomar refúgio na noção de *aisthêsis* ou *avaliação situacional*, como eu a parafraseei. E, na *aisthêsis*, como diz Aristóteles, explicações deixam de operar.

Eu respondo: ou bem explicações deixam de operar ou não passam de lembretes daquilo que foi transmitido na formação ética; mas não há nada de misterioso aqui, nem de insatisfatório. O que é sumamente necessário aqui é precisamente o que Aristóteles nos fornece: um esquema conceitual que podemos aplicar aos casos particulares e que articula as relações recíprocas entre os interesses do agente e sua percepção de como as coisas efetivamente são ou estão no mundo; bem como um método de descrição *que relaciona o ideal complexo que o agente busca, no desenrolar de sua vida, tornar real à forma que o mundo imprime sobre esse ideal, ao oferecer oportunidades e impor limitações*. Também aqui, na mesma estrutura, estão interconectados, como escreve von Wright, “os conceitos de desejar um fim, compreender uma necessidade e se pôr a agir. É

uma contribuição para a construção e para o delineamento desses conceitos”¹¹. Por vezes sou levado à desagradável suspeita que aqueles que sentem que *devem* buscar mais do que tudo isso oferece anseiam por uma teoria científica da racionalidade, não tanto motivados por uma paixão pela ciência, mesmo naquelas searas nas quais não pode haver uma ciência em sentido estrito, mas porque eles esperam e desejam que, mediante alguma alquimia conceitual, possam converter tal teoria numa disciplina reguladora e normativa ou então num sistema de regras por meio do qual eles pudessem se furtar de uma parcela dos tormentos do pensar, do sentir e do compreender que podem efetivamente (como eles acreditam) estar envolvidos na deliberação racional.

APÊNDICE (2007)

Ao revisar as paráfrases e traduções da *Ethica Nicomachea*, uma das minhas preocupações foi aperfeiçoar a compreensão do significado da distinção entre *katholou* e *kath'hekaston*. Sugiro a consulta às seguintes passagens: 1104a4, 1137b20, b27, 1141b14, 1143a29, a32, 1143b4.

Vamos começar por *katholou*. Frequentemente traduzimos este termo por “universal”. Nas passagens nas quais Aristóteles contempla uma distinção metafísico-ontológica, *e.g.* como aquela entre *homem* (ou *animal*) e *Sócrates* – veja: 1135a8, 1096a28; compare com: DGA 768b13-15 ou DI 17a38 —, não pode haver nenhuma objeção a tal tradução. Mas na *Ethica Nicomachea*, estamos lidando, no mais das vezes, com afirmações, juízos ou promulgações. Um bom

11 G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (Londres, 1963), p.171. Tanto no que toca a essa citação e a frase anterior, em itálico, devo reconhecer minha dívida de gratidão com Martha Nussbaum. Em seu *Aristotle's 'De Motu Animalium'* (Princeton, 1978), ela escreve: “o apelo desse tipo de explicação para Aristóteles talvez esteja em sua habilidade em correlacionar os desejos do agente com suas percepções sobre como as coisas estão dispostas no mundo que o cerca, suas motivações subjetivas e as limitações objetivas da situação... animais são interpretados como agindo em acordo com seus desejos, mas dentro dos limites impostos pela natureza”.

lugar para esbarrar nesses registros é no Livro 5, capítulo 10; na discussão de Aristóteles a respeito da equidade.

Aristóteles pensa a equidade como a fonte de ajustes e correções que precisam ser feitos, em nome da justiça, às disposições das leis. Tais ajustes e correções são necessários porque, por natureza, leis e legislações relacionam-se, de um modo muito geral, a toda uma classe de casos. Um legislador sábio saberá que qualquer lei geral promulgada está fadada a produzir resultados injustos em alguns casos individuais; e, nesses casos, ele sabe que os efeitos de sua decisão terão de ser modificados pela equidade. Em outras palavras, antes de tais modificações, ele antecipa que, para alguns casos, sua decisão estará equivocada. Ross traduz 1137b13-17 da seguinte maneira: "...toda lei é universal, mas com relação a certas coisas não é possível se fazer uma asserção universal que seja correta. Nestes casos, nos quais é necessário um discurso universal, mas impossível fazê-lo corretamente, a lei toma para si o caso mais usual, embora não seja ignorante da possibilidade do erro". À luz das explicações de Aristóteles, o quão feliz é a escolha de "universal" como tradução? Não muito feliz, penso eu. "Geral" seria uma melhor solução. Certamente soará como uma solução melhor aos olhos dos leitores de *Freedom and Reason*, de R. M. Hare (Oxford, 1963, p.39), onde o autor recomenda aos seus leitores que não confundam o contraste entre universal e não-universal com o contraste entre geral e específico. (Veja também, do mesmo autor, *Sorting out Ethics*, Oxford, 1997, p.96).

Ao desenredarmos as distinções que Hare propõe com relação a esses contrastes, e ao eliminarmos delas, sem piedade, aqueles elementos que são próprios à teoria moral de Hare, sem perder de vista que ambos os contrastes aplicam-se a juízos, afirmações ou asserções, poderíamos dizer que o primeiro contraste, a saber, aquele entre o *universal* e o *não-universal*, diz respeito a aceitabilidade/correção/adequabilidade de um juízo frente a todo o espectro de casos ou situações para os quais o sentido do juízo o torna aplicável. Prescindindo do "prescritivismo" universal de Hare, devemos dizer que a "universalidade" depende da resposta fornecida à seguinte questão: o juízo é aceitável/correto em todos os casos, ou existem casos nos quais é falho?

Certamente existem passagens na *Ethica Nicomachea* para as quais precisamos de tal categoria. Veja, por exemplo, 1104b31-32, que toca no caso

especial de juízos que são universalmente corretos por força de valerem necessariamente. (Esse é uma maneira, mas de forma alguma a *única* maneira, de um juízo preencher nossa definição de universal). Mas o contraste universal/não-universal não é aquele requisitado em EN V, 10. A legislação que necessita ser corrigida à luz da equidade é justamente aquela que *fracassa* em sua pretensão de universalidade. Isto quer dizer: ela não é universalmente correta.

Passemos agora para o outro contraste de Hare. Pode-se dizer que uma lei ou afirmação é aquela que diz respeito a uma classe ampla de casos, *ambicionando* valer para a totalidade dessa classe de casos. (Se o juízo efetivamente vale para a totalidade dessa classe de casos, é uma questão distinta. Essa era a questão a respeito do “universal”). Com base nos comentários de Hare, “geral” é a tradução natural de *katholou* em 1137b13-15 (como também em *Política*, 1269a11). É, sem dúvida, a tradução que deve ser favorecida para toda a *Ethica Nicomachea*, V, 10¹².

Qual seria o oposto de “geral”, quando tomamos o termo no sentido que Hare ajuda a isolar? Certamente (como o próprio Hare sugere) o oposto é: o “específico”. O que diria Aristóteles? Provavelmente ele diria, a respeito de um juízo que tem por origem o foco imediato de atenção do emissor, mas que se molda a uma gama estreita de casos, que ele é *kath'hekaston*. Entretanto, existe o incômodo que *kath'hekaston* não significa exatamente a mesma coisa que “específico”. “Particular” seria a tradução mais próxima de *kath'hekaston* (cp. DI 17a40); e “particular” não é o mesmo que “específico”.

Será que a terminologia empregada por Hare está nos confundindo? Espero que não! Pode ser prudente lembrar agora que o termo “particular”, quando empregado de maneira mais feliz, não é o oposto de “universal”, que é

12 Independentemente dos termos que utilizamos para salientá-la, a distinção entre universal e geral é relevante. Recusar a reconhecer a importância da distinção implica inevitavelmente confusão. Adotando o uso de Hare, mas desvincilhando-se de sua teoria moral, pode-se dizer que a generalidade é uma questão de *propósito*, ou *sentido* ou *significação*, enquanto a universalidade de um juízo depende de sua *validade*, isto é, de seu *sucesso* ou *insucesso* com relação aos casos frente aos quais seu sentido o torna aplicável. Essa é uma variação da distinção entre sentido e referência. Para uma reformulação da distinção de Hare, que a faz independente de “prescritivismo” universal, ver: David Wiggins, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* (Penguin, Harvard, 2006), p.116 e pp.352-353. (Nesse livro, é lamentável que a tradução por “geral” não foi a empregada na página 280).

um predicado de juízos (nesse caso, o termo oposto seria “não-universal”), mas é o segundo termo da distinção metafísica entre universais e particulares (i.e. os particulares são exemplos ou instâncias de universais). Por que, porém, recorrer a essa distinção metafísica agora? Como poderia haver ocasião aqui para mencionar o *kath'hekaston*, o que é metafisicamente particular? Pois bem, particulares historicamente determinados – pessoas, substâncias, eventos, situações ou circunstâncias – são os *portadores* das propriedades específicas para as quais o homem de bem e o homem investido de sabedoria prática deve voltar sua atenção. É justamente por voltar sua atenção àquilo que é particular, nesse sentido metafísico, que o prudente *distingue os elementos específicos* (propriedades específicas) que são relevantes para a escolha da ação apropriada.

Em outras palavras, sugiro que pouco importa que não exista um termo aristotélico próprio para assinalar um contraste claro e preciso com *katholou*, quando *katholou* é utilizado para designar o “geral”. Pois não faz qualquer diferença dizer que é o *kath'hekaston* ou o específico que é central para a teoria de Aristóteles. Não faz qualquer diferença dizer que o prudente é particularmente atento e hábil em tecer juízos a respeito do específico ou do *kath'hekaston*. Seja qual for o caso, estamos autorizados a dizer que o *phronimos* lida com juízos gerais com cautela (ver 1094b21; 1104a4), e reconhece neles apenas uma pretensão de condensação de uma multiplicidade de atos de *aisthêsis* (1143b5) voltados para *kath'hekasta*. Seja falando de particulares ou de específicos, podemos afirmar que é focando neles que o prudente navega através da precariedade, contingência e indeterminação das circunstâncias que marcam sua vida; e é desse modo que exercita seu cuidado efêmero com o bem humano. Seja qual for o caso, podemos dizer que o elemento onipresente que possibilita a capacidade do prudente em dirigir-se àquilo que é eticamente saliente, em toda sua diversidade, é a formação ética, que o investe de uma ampla compreensão do prático ou concepção do bem (Cf. 1142b33; 1144a6-9).

À guisa de conclusão, pode ser útil anexar uma tábua listando três contrastes que devem ser assegurados pela terminologia aristotélica *katholou* / *kath'hekaston*:

1. Existe o contraste metafísico-ontológico entre *um universal* e suas *instâncias particulares*, os *particulares* ou (como o Dicionário de Inglês de Oxford diz que Boécio diz) os *singulares* que o exemplificam.

2. Existe um contraste, no plano do sentido, entre juízos cujo âmbito é antes *geral* e juízos cujo âmbito é muito mais *específico*. (Uma diferença de grau).

3. Existe um contraste entre juízos que recobrem todos seus casos e juízos que não recobrem todos seus casos, isto é, um contraste entre *universal* e *não-universal*. Esse é um contraste que diz respeito à validade ou correção.