

Marcone Costa Cerqueira

**A MORAL ARISTOTÉLICA E UMA TEORIA DA VONTADE:
APROXIMAÇÕES E DISTENSÕES**

Dissertação de mestrado

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso, SJ

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Marcone Costa Cerqueira

**A MORAL ARISTOTÉLICA E UMA TEORIA DA VONTADE:
APROXIMAÇÕES E DISTENSÕES**

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisito parcial à obtenção do título
de mestre em Filosofia
Área de concentração: Ética
Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso, SJ

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Cerqueira, Marcone Costa

C416m A moral aristotélica e uma teoria da vontade: aproximações e distenções. / Marcone Costa Cerqueira.

- Belo Horizonte, 2012.

121 p.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

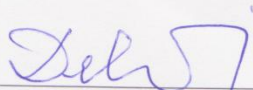
1. Aristóteles. 2. Teoria da vontade 3. Ética aristotélica

4. Ética cristã medieval. I. Cardoso, Delmar. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia.

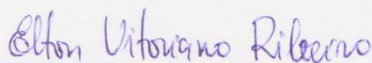
III. Título

CDU 17

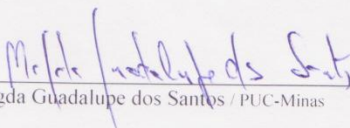
Dissertação de MARCONE COSTA CERQUEIRA defendida e APROVADA, com a nota
9,5 (BOVE E METO) atribuída pela Banca
Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE



Prof.ª Dr.ª Magda Guadalupe dos Santos / PUC-Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 29 de junho de 2012.

A Adelina da Costa Cerqueira e Maurany Cerqueira.

Ambos em constante presença.

Agradecimentos

Aos meus irmãos, Maurício e Mauro.

Pela constante ajuda, apoio e sustentação.

Às minhas irmãs, Mara e Marly.

Pela constante presença e apoio.

À Faje,

Pela excelente estrutura oferecida para a execução deste trabalho.

Ao professor Delmar Cardoso, SJ,

Por sua paciência, competência, compreensão e orientação.

“A questão de saber se cabe ao pensar humano uma verdade objetiva – não é uma questão da teoria, mas sim uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar. A controvérsia acerca da realidade ou não realidade do pensar – que está isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.”

Karl Marx.

RESUMO

Esta dissertação aproxima a moral aristotélica de uma teoria da vontade, tendo como ponto central a indicação de distensões entre uma e outra. Estas distensões parecem fomentar inúmeras críticas à moral aristotélica. Tal movimento é empreendido pela centralidade que ambas as vertentes abordadas representam para a construção da ciência ética na tradição filosófica erigida no Ocidente. Para tanto será tomada em suas bases a complexa construção da teoria da vontade em seu longo período de gestação e nascimento. Em seguida, será apresentada, em seus meandros constitutivos, a moral aristotélica. O fechamento desta aproximação entre as duas vertentes se dará com a apresentação de suas aparentes distensões teóricas, a partir de questões que se mostram como latentes tanto em uma quanto na outra. A conclusão a que se chega é a de que ambas as correntes teóricas trabalhadas nesta dissertação apontam para a singularidade do homem enquanto ser livremente constituído em seu agir no mundo. Em vista disto, nenhuma pode ser subjugada à outra.

Palavras-chave: Teoria da vontade; Moral aristotélica; Distensões.

RÉSUMÉ

Ce mémoire met en rapport la morale aristotélicienne et une théorie de la volonté, ayant comme point central l'indication de distensions courants entre l'une et l'autre. Ces distensions semblent soulever plusieurs critiques à la morale aristotélicienne. Ce mouvement est entrepris par la centralité que ces deux courants représentent pour la construction de la science éthique dans la tradition philosophique bâtie en Occident. Pour ce faire on prendra dans ses fondements la construction de la théorie de la volonté dans le procès de sa gestation et naissance. Ensuite, on présentera dans ses subtilités constitutives la morale aristotélicienne. Pour conclure cet approche entre les deux courants on présentera ses apparentes distensions théoriques, en partant des questions latentes dans l'une et l'autre. En conclusion on montrera que les deux courants théoriques étudiés dans ce mémoire indiquent la singularité de l'homme, en tant que l'être librement constitué dans son agir dans le monde. Pour cela, aucun d'eux peut soumettre l'autre.

Mots-clé: Théorie de la volonté, Moral aristotélicienne; Distensions.

LISTA DE SIGLAS

EE – Ética Eudêmia

EN – Ética Nicomaqueia

DA – De Anima

MM – Magna Moralia

Met – Metafísica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A COMPREENSÃO DE UMA TEORIA DA VONTADE	15
1.1 As instâncias reivindicadas na estruturação de uma teoria da vontade	17
1.2 A intenção como condição para a vontade no ensinamento estoico	21
1.3 O conceito de vontade na produção intelectual da Cristandade medieval	27
1.3.1 Santo Agostinho	29
1.3.2 Duns Scotus	34
1.4 A vontade no formalismo moral de Kant	39
2 A COMPREENSÃO DA MORAL ARISTOTÉLICA	47
2.1 As obras éticas de Aristóteles	49
2.1.1 Ética Eudêmia e Ética Nicomaquéia	51
2.1.2 A Magna Moralia	54
2.2 A Ética aristotélica na <i>EN</i>	56
2.2.1 O objeto de estudo e seu método de análise: a definição de <i>Bem</i>	57
2.3 Virtudes morais e intelectuais e as faculdades da alma: A psicologia aristotélica	65
2.3.1 As virtudes morais e a doutrina da mediania	71
2.4 A virtude intelectual prática: a <i>phronêsis</i>	79
2.4.1 A <i>phronêsis</i> como prudência	82
2.4.2 A prudência enquanto virtude intelectual	83
3 A COMPREENSÃO DAS QUESTÕES DE DISTENSÃO ENTRE A TEORIA DA VONTADE E A MORAL ARISTOTÉLICA	87
3.1 A questão de uma terceira instância e da liberdade no agir moral	88
3.2 A questão do desejo	93
3.2.1 O desejo no contexto cristão da vontade	94
3.2.2 O desejo na moral aristotélica	97
3.3 A questão da razão	99
3.4 A questão do fim último de um agir moral	104

3.4.1 Intencionalidade e fim último do agir moral	105
3.4.2 Felicidade e fim último do agir moral	107
CONCLUSÃO	111
BIBLIOGRAFIA	117

Introdução

As querelas éticas que se alocaram no cerne do pensamento ético ocidental sempre estiveram fundadas em conceitos e preceitos oriundos principalmente do pensamento clássico, seja grego, judaico, cristão ou romano. A reboque desse processo os vários comentadores do assunto não cessam de especular as visíveis e também as invisíveis dissonâncias existentes nas tradições éticas postuladoras da modernidade.

Particularmente em Aristóteles o campo conceitual é fértil e muito bem preparado. Dele se colheram um sem-fim de noções e ideias, das mais variadas possíveis e para os mais distintos fins. Um indivíduo que queira, nos dias atuais, compreender tal processo de apropriação deverá tirar do caminho certos obstáculos que distorcem ou maculam tão fecunda herança. Seja para concordar, seja para discordar do Estagirita, tal empreendimento é necessário e por demais exaustivo e complexo.

“Seria ingenuidade pensar que ele [Aristóteles] deve ter a última palavra sobre todos os assuntos que discutiu, que ele não teve pontos cegos ou limitações, ou que pode ajudar sempre em qualquer aspecto da investigação ética”¹. Seria também uma falta maior ainda deixá-lo de fora de qualquer investigação séria sobre o edifício ético do Ocidente. Guardadas as devidas diferenças conceituais e sociais, o pensamento aristotélico é tão útil e atual gerando ainda um estremecimento das bases morais sobre as quais se ergue a sociedade pós-moderna.

A despeito de toda a importância devida ao pensamento do Estagirita, não é raro ver-se inúmeras críticas à sua concepção moral. Tais críticas são direcionadas principalmente ao aparente determinismo que marca sua construção a partir da definição da função do desejo e da razão, cada qual tendo seu papel a desempenhar no agir do homem. Este processo de análise crítica do pensamento ético aristotélico nos faz indagar sobre quais são os parâmetros para tais críticas e

¹ KRAUT, Richard. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.11

quais as possibilidades de diálogo, ou quem sabe, de apontamento das distensões em relação às demais tradições filosóficas.

Certamente Aristóteles tem cativa uma posição privilegiada no estudo da filosofia moral. Esta posição o coloca como ponto norteador para se compreender as demais tradições, tanto medievais quanto modernas. É exatamente esta ideia que anima nossa dissertação: a construção aristotélica, posta em condição de diálogo com as demais tradições ético-morais, se estabelece como premissa necessária para a compreensão da marcha constante empreendida pela especulação humana no campo teórico-prático da ética.

Neste sentido, a teoria da vontade representa uma tradição ético-moral que se estabeleceu fora do mundo grego, e principalmente em um contexto cristão-ocidental que lhe confere características próprias. Esta tradição se forma desde o fim da Idade Antiga até o início da Idade Moderna, percorrendo um extenso caminho histórico e teórico ela apresenta momentos de profunda e ampla sistematização e renovação. Parece ser esta a teoria ética que mais apresenta, em sua construção, pontos de crítica e de distensão em relação à moral aristotélica. Esta possibilidade constitui nosso problema central: será possível um movimento de aproximação entre estas duas vertentes morais, a teoria da vontade e a moral aristotélica? Será ainda possível apresentar alguns pontos nevrálgicos que perpassem as duas vertentes e que apresentem distensões entre elas?

Em nenhum momento nossa intenção é produzir uma extensa e exaustiva trajetória de Aristóteles à moderna teoria da vontade, muito menos criar um anacronismo teórico, evocando nos escritos aristotélicos conceitos e ideias só desenvolvidos no medievo. O cerne de nossa dissertação é única e exclusivamente a tentativa de analisar em aproximação a moral aristotélica e a teoria da vontade em seus principais estágios de desenvolvimento. Buscaremos, sim, tentar demonstrar dentro desta análise pontos que se apresentem como distensões ou, mais explicitamente, visões distintas a respeito do agir ético. Certamente que este processo não pode ser feito de forma apenas histórica, sendo necessário delimitar quais sejam os pontos mais centrais e, em nosso caso, aqueles que possibilitem uma maior possibilidade de diálogo.

A partir desses parâmetros, pretendemos delimitar nosso raio de ação, colocando como objetivo inicial apresentar, de maneira sucinta e aproximada, o desenvolvimento da teoria da vontade. Este movimento será posto em prática no primeiro capítulo, em que buscaremos apresentar brevemente a definição das instâncias envolvidas em tal teoria da vontade, tendo o cuidado de não fugir ao mais específico de sua caracterização. Em seguida passaremos a apresentar em traçados gerais alguns autores e escolas filosóficas, que mais centralmente contribuíram no desenvolvimento de um pensamento sobre a vontade.

Principiaremos pela inovação estoica acerca de uma intencionalidade do querer. Esta inovação mostra-se visceral na construção da teoria da vontade, uma vez que desprende da materialidade da ação o julgamento moral. Esta primeira contribuição se mostrará mais decisiva na postulação de uma diferenciação entre o formal e o material da ação moral, ou mais especificamente de seu querer. Sendo assim, nossa intenção em abordar esta primeira contribuição na construção da teoria da vontade tem como objetivo demonstrar sua ligação com a Antiguidade clássica e apontar sua centralidade para a concepção de uma vontade necessariamente intencional.

O próximo passo de nosso primeiro capítulo será apontar o desenvolvimento desta teoria da vontade no pensamento cristão-medieval. Mas, ainda aqui limitações devem ser postas: não há dúvidas de que esta pretensão guarda em si mesma uma série de complicações. Primeiro porque o período histórico que compreende o medievo cristão é muito amplo; segundo porque a aludida contribuição cristã é demasiadamente profunda e variada. Isso para não citar inúmeros outros pontos de impossibilidade. Por isso, este segundo passo de nosso primeiro capítulo será dado tendo como apoio o pensamento de Agostinho e Duns Scotus, estes autores são centrais na construção da teoria da vontade. Neste primeiro autor a vontade recebe seu traçado metafísico mais forte, sua completa formulação como instância substancializada no homem. A contribuição agostiniana será decisiva para o assentamento de uma vontade capaz de se determinar livremente, tendo obviamente como objeto o amor a Deus, mas, no entanto, entendida como centro autônomo do querer humano. Esta contribuição será crucial para se pensar a condição de relação do homem com seus desejos, e na vontade como a necessária instância para uma liberdade ética.

Já em Scotus, a total desnaturalização da vontade será instaurada, principalmente por sua visão de que esta instância é a única capaz de escolher livremente, de se estabelecer autonomamente até mesmo em relação à razão. A adesão desinteressada à justiça divina representará a abertura para a completa autonomia da vontade, sendo esta também a abertura para se pensar uma completa formalidade da mesma. Em vista disto, a contribuição scotiana será imprescindível para se pensar a formalidade da vontade, sua completa instauração intencional, e também a posição da razão neste sistema ético.

Após este intrincado exercício de analisar o período propriamente cristão de fundação da teoria da vontade, continuaremos em um autor que, de forma clara, permanece ainda sob os auspícios do pensamento cristão. Kant é um pensador moderno que escreve em uma cultura propriamente cristã, não podendo ser desvinculado de tal contexto. No entanto, sua produção é pautada pela mais pura tradição iluminista de valorização da razão como bastião seguro na construção do agir humano.

Em Kant encontraremos a completa lapidação do conceito de vontade, tendo como centralidade sua fundação a partir da autonomia da razão. A vontade não mais se apresenta como uma substância enxertada na natureza humana, muito menos superior à própria razão, ao contrário, a vontade surge da própria liberdade autônoma da razão. Certamente que o pensamento kantiano será o ápice da construção desta teoria da vontade, principalmente em seu estabelecimento como autolegisladora do querer humano.

O caráter de autonomia da vontade se estabelece exatamente por esta condição de autolegislação que lhe é condicionada pela razão, enquanto estabelecimento racional de suas próprias leis. Encontraremos em Kant as balizas de instauração de um completo formalismo racional da vontade, construído sobre sua autonomia, e direcionado apenas ao restrito agir segundo o dever, indiferente aos finalismos que o poderiam determinar.

Posta esta nossa intenção de desenvolvimento do primeiro capítulo de nossa dissertação, estamos certos de que não se esgotam as possibilidades de apresentação dos meandros constitutivos de uma teoria da vontade. Mas,

acreditamos que de forma geral nossa reflexão a respeito de uma teoria da vontade possa dar o apoio de que precisaremos para o que será nosso terceiro capítulo.

O segundo capítulo terá por tarefa analisar a moral aristotélica em alguns de seus aspectos mais específicos. Assim como no caso da exposição sobre a teoria da vontade, nossas possibilidades de desenvolvimento de nosso objetivo em relação à moral aristotélica ficam limitadas por diversos motivos. Apesar de termos esta clareza das dificuldades, não nos furtaremos à necessidade de apresentá-la de forma clara e concisa. A moral aristotélica já foi exaustivamente analisada, criticada e, em diversos casos, desvirtuada. Isso, por mais contraditório que pareça, dificulta nosso objetivo de apresentá-la em suas características principais. Deste modo, faremos um itinerário que parte do estabelecimento da obra central de nossa exposição, a saber, a *Ética Nicomaqueia* e, a partir dela, apresentaremos alguns pontos dentre os mais caracterizadores da moral aristotélica.

Tais pontos devem demonstrar seu objeto central, a forma como o Estagirita estabelece o agir ético em vista daquilo que o homem tem de mais próprio: a excelência de suas faculdades racionais. Encontraremos na moral aristotélica uma profunda preocupação em relação à ação em si, seu fim último e sua justa execução segundo a mais perfeita das virtudes. Tudo isso tendo como foco central o *bem* humano, algo que só se realiza na vida ativa em comunidade. Não há dúvidas de que este *bem* se identifica com a felicidade, por isso a moral aristotélica é sempre definida como *eudaimonista*, o que por si só não dá sua completa definição.

Apresentaremos a psicologia aristotélica e sua importância na definição e na constituição das virtudes envolvidas na ação ética. Este passo é de extrema importância, uma vez que define a forma como se estrutura a relação entre os desejos e a razão, entre a parte propriamente animal do homem e aquela que o diferencia de todos os animais. Partindo daí, esperamos que seja mais fácil estabelecer a construção dos conceitos de virtudes morais e virtudes intelectuais. Tentaremos assim apresentar a doutrina moral aristotélica de forma que possibilite um vislumbre geral de sua construção e também uma abertura para a análise de suas distensões em relação à teoria da vontade.

Como se vê, os dois primeiros capítulos serão dedicados, respectivamente, a assentar as definições e conceitualizações da teoria da vontade e da moral

aristotélica. Como aludimos no início desta introdução, nosso foco central é estabelecer um movimento de análise em aproximação entre a moral aristotélica e a teoria da vontade. Tal movimento ocorrerá no terceiro capítulo e se apoiará em pontos centrais, que perpassam toda a construção moral de ambas as teorias. A partir destes pontos – os quais abordaremos em forma de questões – faremos uma análise das possíveis distensões entre as duas teorias apresentadas. Teremos, no entanto, o cuidado de não subjugar uma à outra.

O tema central da busca de uma liberdade ética norteia indubitavelmente as duas vertentes teóricas, sendo, no entanto, o posicionamento dos fatores formadores de tal liberdade o diferencial entre tais vertentes. Tais fatores se constituem por si mesmos como temas extensos e profundos: a questão da felicidade; a questão da razão; a busca de um fim último no agir moral. Sendo assim, a condição de aproximação e de apontamento de distensões, estabelecida no terceiro capítulo, terá a tarefa de, em um corte rente e seco, apresentar a forma particular com que cada uma das vertentes trabalhadas postula os fatores que têm a ver com o tema da liberdade ética do homem.

Reconhecemos o risco de este movimento parecer um tanto quanto repetitivo, pois retoma no terceiro capítulo pontos trabalhados nas exposições anteriores das duas teorias objeto de nossa análise. No entanto, tal retomada será, como dissemos, a partir de questões que permitam a análise das possíveis distensões entre as teorias abordadas. “O desejo de conhecer perfaz sua mais profunda satisfação no filósofo, que entende os princípios e as causas do mundo.”² É nesse movimento contínuo e perene do filosofar que se inscreve a presente dissertação. Se for alcançado este primeiro objetivo, já valeu sua semente.

² LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 16.

CAPÍTULO I

A COMPREENSÃO DE UMA TEORIA DA VONTADE

Introdução

De início é necessário, para a execução do trabalho proposto, apresentar a disposição dos termos que caracterizam a teoria da vontade em sua expressão mais acabada na modernidade. Em vista de apresentar esta disposição, não podemos nos furtar a traçar um breve, mas criterioso, itinerário desta teoria em suas linhas mais gerais, sendo obviamente importante apresentar os pontos mais desnudos em cada momento de sua evolução. No campo ético-moral, lugar próprio de sua discussão, as implicações práticas da teoria da vontade são certamente as mais intrincadas possíveis, uma vez que uma das principais correntes da ética moderna, o formalismo kantiano³, apresenta suas bases centrais assentadas sobre os pressupostos constitutivos desta teoria.

Como então apresentar de forma breve e criteriosa a construção de uma teoria tão complexa? Não há dúvidas de que é uma tarefa difícil e que facilmente pode levar a encruzilhadas teóricas desconcertantes. Pensando de forma linear a construção desta noção, entendemos que suas raízes já estão à mostra na antiguidade, mas não seu tronco, pois é necessário escavar então tais raízes. Tentaremos demonstrar o início teórico do conceito em suas estruturas mais básicas no pensamento clássico e no medievo, centralmente como produção de pensadores cristãos, e a franca ascensão de sua consolidação como fruto da filosofia moderna. Como bem colocou Vetö sobre este assunto:

“A vontade é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram. Ela fará sua verdadeira aparição no estoicismo e só alcançará uma posição central num pensamento inspirado e determinado pela religião. *Velle*,

³ “É, por conseguinte, a simples conformidade com a lei em geral que constitui o princípio de uma boa vontade; e é nisso que consiste o formalismo Kantiano.” (PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 8.ed. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 115-116).

voluntas tornam-se um tema dominante no pensamento de Agostinho. Os sistemas escolásticos vão elaborar a estrutura conceitual da noção, e é nas filosofias modernas de inspiração cristã que ela conseguirá acender à sua formulação quase definitiva."⁴

Entendido desta maneira, ou seja, com raízes teóricas fincadas em solo cristão, pode parecer realmente demasiado improvável que se encontre algum traço teórico em algum pensador grego antigo que se relacione minimamente com a noção de vontade presente na modernidade. Mas, esta problemática será abordada mais à frente quando nos ocuparmos de confrontar a filosofia aristotélica expressa na *Ética Nicomaqueia* com as reivindicações modernas de uma noção de vontade nos moldes que tentaremos colocar. Basta por enquanto apontar as disposições desta teoria, centrando mira nos pontos propostos para sua apresentação.

De certa forma, é muito fácil começar a discutir um assunto a partir de sua face já delineada, por outro lado é diametralmente difícil realçar os contornos que o tornaram delineado. É exatamente esse movimento que nos obriga a realçar os contornos que deram à noção de vontade uma face delineada, partindo de suas reivindicações teóricas basilares e avançando em sentido à sua formatação final. Em termos gerais a discussão se coloca como uma busca por identificar na história do pensamento a evolução de uma noção ética que corresponda à capacidade de expressar a liberdade necessária para se pensar um agir próprio da racionalidade humana. Mesmo que no fundo esta busca se concentre na prerrogativa de uma já definida racionalidade autônoma e livre, percebemos que os traços presentes na evolução da noção de vontade começam por apenas nuançar tal característica da razão.

Pensando em como executar o plano proposto, nos sentimos na obrigação de alertar que a abordagem assumida para tal fim será a de apontar e criticar os momentos mais destacados da evolução da noção de vontade, tendo como premissa indicar apenas os pontos nevrálgicos que influenciam nossa pesquisa. Sendo assim nos deteremos primeiramente no que define uma teoria da vontade, suas reivindicações centrais e suas principais implicações, observando que para a instauração destas reivindicações será preciso distinguir a posição de todos os

⁴ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 11.

elementos presentes no processo da ação. Desde o desejo, passando pela reflexão autônoma da razão até a execução, ou não, da escolha na ação.

Postas estas definições nos dedicaremos a demonstrar a gestação da noção de vontade no estoicismo e o nascimento no medievo, principalmente no seio da cristandade, sabendo que no pensamento cristão essa noção será de conveniente necessidade. Como nos apresenta Kent:

“Ao colocar a caridade, ou amor, no lugar da sabedoria como virtude original, Agostinho desvia a ética ocidental do foco clássico padrão, voltado para a razão ou o intelecto. A virtude passa a requerer, acima de tudo, uma boa vontade.”⁵

Por fim, apresentaremos a culminância da noção de vontade no pensamento ético da modernidade, levando em consideração a já referida intenção de executar todo este expediente de forma sucinta e rigorosa, obviamente, não deixando passar de largo a fundamentação teórica própria da produção filosófica.

1.5 As instâncias reivindicadas na estruturação de uma teoria da vontade

É possível compreender um conceito sem ter primeiro sua definição, mas é impossível dar uma definição sobre determinado conceito sem antes tê-lo compreendido. Seria possível pensar em uma teoria da vontade sem antes tê-la definido, mas seria penosamente difícil defini-la sem antes compreendê-la, diante disto devemos compreender a estrutura de uma teoria da vontade para então defini-la de forma a expressá-la em sua constituição primária. Tal movimento deve nos possibilitar o entendimento da formação estrutural que apresenta o conceito em sua concepção mais básica, permitindo a reconstrução do processo que o delinea.

⁵ KENT, Bonnie. A vida moral. In: MCGRADY, A. S. (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 279. Certamente que a produção ético-moral na cristandade não recebeu sem reservas os moldes morais e éticos adotados pelos pensadores antigos considerados pagãos, isso se reflete principalmente no movimento de análise e crítica da obra de tais pensadores por parte dos primeiros “construtores” do pensamento cristão.

No caso de uma teoria da vontade a concepção básica se encontra na condição autônoma de escolha feita pelo indivíduo na proposição de suas ações. “A vontade será tematizada quando a atenção se encontrar centralizada no agir do sujeito em si mesmo, independentemente dos resultados e das consequências eventuais desse agir.”⁶ Sendo assim, passamos então a perscrutar as instâncias envolvidas na geração e execução das ações de um indivíduo.

Podemos pensar que a condição primeira para uma construção independente de uma ação é o conhecimento das opções que estão envolvidas na escolha, importando saber, no entanto, de forma valorativa, qual a melhor opção a ser escolhida. Postula-se neste caso a existência de uma instância *cognitiva* que apresenta uma característica de simples discernimento entre melhor ou pior, ou seja, o indivíduo reconhece entre duas opções aquela que lhe garante o bem e nunca o contrário.⁷

Certamente que o intelectualismo puro e simples não é ainda uma teoria da vontade, existe nele a simples constatação de que o indivíduo precisa reconhecer primariamente o bem, para então efetuar-lo. Ou seja, o mal apenas seria feito involuntariamente, sem poder ser tido como uma escolha, sendo tido apenas como resultado de um ato de ignorância, tornando a culpa algo inimputável, o que se torna problemático em uma teoria da vontade. “A dissociação entre a vontade e a força natural do desejo realiza-se na obra de Agostinho. O teólogo cristão deve explicar o pecado e não pode admitir a teoria antiga: *ninguém faz o mal voluntariamente*.”⁸

O intelectualismo precisa então ser sofisticado, acrescido de uma instância que dê lugar ao impulso do desejo enquanto participe da produção da ação em si, mesmo que ele direcione o indivíduo para o mal. O desejo do mal, ou a possibilidade de acatar o desejo do que é nocivo e prejudicial, aponta para a existência de uma falha imputável do indivíduo, uma falha da escolha, não por ignorância apenas, mas, por haver no indivíduo um conflito entre desejos. Tal instância é apontada por

⁶ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 12.

⁷ Ver ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*, p. 171. Zingano apresenta o reconhecimento desta instância como fruto do pensamento socrático, onde a simples faculdade de discernimento entre o bem e o mal já define por si só a ação de escolha do indivíduo. Sendo assim, Sócrates é o representante do intelectualismo, acreditando que só por ignorância alguém escolhe o mal nocivo a si mesmo, e ninguém o faz voluntariamente.

⁸ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 16.

Zingano (2007, p. 171) como *desiderativa*, introduzida por Aristóteles, ela pode ajudar a compor a explicação da ação humana diante da fraqueza de um desejo tendenciado para o mal. Ou seja, mesmo após a constatação da existência de um bem e de um mal o indivíduo opta pelo mal, não por ignorância, mas por fraqueza, caracterizando uma *akrasia*.⁹

Até agora construiu-se um quadro de extrema inexpressão (ou inexistência) da autonomia propriamente dita, sendo que, a partir da existência apenas destas duas instâncias não se concebe o indivíduo como ativo de suas ações. A partir deste foco fica óbvia a reivindicação de uma instância que eleve o indivíduo a uma condição de autonomia, não apenas discernindo *cognitivamente* o bem do mal, e nem apenas tomado por desejos conflituosos provenientes de sua capacidade *desiderativa*.

Imperiosamente percebe-se a necessidade, para se conceber uma teoria da vontade, de uma instância *autônoma* que resgate o indivíduo de uma condição de passividade e o conduza no caminho espontâneo da liberdade, sem obviamente, o deixar a mercê de uma situação de estagnação ética. Em sentido amplo esta condição de passividade só é anulada se introduzirmos uma instância que seja fonte de uma escolha autônoma e livre em relação aos desejos existentes. Tal liberdade é expressa por Vetö da seguinte forma:

“A liberdade interna significa a liberdade em relação a si próprio, uma relação de ‘escolha’ para consigo mesmo [...]. Ora, essa relação para consigo mesmo não pode ser um simples desdobramento material; as fissuras interiores da subjetividade não são simples processos mecânicos, elas correspondem a uma fratura. A liberdade interna, a liberdade moral, é vivida como uma divisão violenta, uma cisão dolorosa. Ela traduz a oposição do sujeito a si mesmo, o combate interno que surge da conscientização da transgressão.”¹⁰

Esta instância *autônoma*, que reflete e escolhe livremente entre os desejos, e mais, que dá a si mesma uma alternativa diferente das apontadas por fatores

⁹ O termo é geralmente traduzido por como “intemperança” (*Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier Frères, [19-], p.291) ou “desregramento” (*Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007, p. 20), podendo ainda ser “descontrole”. Tal conceito é introduzido e analisado por Aristóteles no Livro VII da *Ética Nicomaqueia*, sendo claramente uma análise crítica a partir da ideia socrática, já mencionada, sobre a execução de uma má ação por parte do indivíduo como fruto da simples ignorância do bem.

¹⁰ Ibid, p. 15.

externos, é a mola mestra da ideia de vontade entendida como fruto de uma espontaneidade da razão. Razão esta que não se subjeta aos desmandos do impulso desiderativo e nem se limita ao discernimento simples entre bem e mal, mas ao contrário, instaura no homem a condição de arbitrar autonomamente entre os desejos, contrapondo-lhes se necessário. Certamente que nestes termos enxergamos mais desanuviadamente os caminhos que perpassam a construção teórica de uma noção de vontade, postuladas as instâncias que compõem seu caminho, aparece enfim a estrutura na qual se estabelece a teoria da vontade como fruto da disposição racional em vista da liberdade autônoma.

O intelectualismo socrático e o impulso desiderativo aristotélico parecem não satisfazer as reivindicações de uma teoria da vontade que prima pela, já citada, liberdade autônoma de uma ação moral espontânea. O caráter ativo do agir autônomo é resguardado pela independência da vontade diante dos desejos existentes no indivíduo, ou seja, a composição moral da vontade se instaura como instância superior, livre e julgadora dos impulsos do simples desejo empírico.

Em sentido amplo consideramos a vontade como estágio no qual a liberdade do indivíduo se exacerba através da contraposição de uma intenção arbitrada racionalmente ante um desejo deterministicamente imposto pela simples natureza desiderativa. Sendo assim, a definição de uma teoria da vontade se pauta pela centralidade da ação livre da razão em determinar uma contraposição autônoma ao determinismo natural dos desejos, aparecendo como instância independente e superior. O intelectualismo e o determinismo desiderativo são estágios inferiores onde a passividade do indivíduo é notória, principalmente na condição dependente da razão frente os impulsos naturais dos desejos.

Por fim, a vontade surge como marca indelével da racionalidade humana abstraída do domínio natural do desejo empírico, é vontade pura e autônoma, marcadamente centrada na necessidade de se resguardar o arbítrio do indivíduo no decurso de seu agir moral. A vontade surge como valorativa em si mesma, ou seja, seu valor moral independe da ação concretizada ou dos meios necessários para tal, ela é a expressão do querer, blindado pela autonomia racional, não maculada pelo assédio do desejo puro e simples. Tomamos aqui a definição do próprio Kant para ilustrar tal condição:

“A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas”.¹¹

A atividade autônoma da vontade é fruto da racionalidade que a funda, como apresentamos anteriormente, a passividade gerada pela simples determinação dos desejos é a marca de um agir moral falho e ainda preso a certa animalidade estranha ao homem racional. Posto este expediente, nos ateremos à tarefa de dirimir o já anunciado percurso seguido na construção da teoria da vontade, retomando a premissa de apenas apontar os pontos nevrálgicos de cada momento abordado. Rastreamos as sofisticções teóricas que contribuíram para a formatação de uma vontade livre do materialismo da ação simples, pautada na incrível expectativa de um querer puramente racional, intencional, formal.

1.6 A intenção como condição para a vontade no ensinamento estoico

O estoicismo surge como uma corrente, ou melhor, escola¹² filosófica direcionada a contrapor-se (juntamente com a escola de Epicuro) à metafísica e toda forma de transcendência no cenário grego antigo. O materialismo abraçado por Zenão, fundador da escola estóica, colocou-a em franca disputa com a discussão metafísica o que, por conseguinte, significou a existência de uma via alternativa à forte tradição socrático-platônica, tornado-se uma das maiores e mais duradouras escolas da época helenística.

¹¹ KANT, Immanuel. *Textos selecionados/ Immanuel Kant (Coleção os pensadores)*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹² O termo escola é sem dúvida mais apropriado para designar o início do movimento estoico na Grécia, como nos aponta Wenley: “A escola grega era, pois, uma associação de almas selecionadas, as quais, sob a direção de um mentor livremente escolhido, tratavam, não de entender a aparência transitória, mas sim de alcançar um conhecimento mais profundo”. WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Tradução de Vicente Paul Quintero. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948.

Tal condição de pensamento direcionou o ensinamento estoico em diversos campos, na lógica, na física e na ética. “Uma relativa ênfase sobre a primeira e a segunda pode ter diferido de quando em quando, porém a primazia concedida à ética é invariável”¹³. Nesta última a doutrina estoica mais uma vez se aproxima do epicurismo, dando uma conotação naturalista à busca da felicidade ou bem, o homem depende de uma conciliação com a natureza, em vista de uma apropriação do que o conserva e atualiza. O estoicismo, no entanto, reconhece uma condição humana ímpar, a da racionalidade com sua capacidade própria, indicando que a conservação e atualização da realidade da razão é distinta da conservação e atualização da natureza puramente animal, e que a determinação de bem ou mal está contida na realidade da razão e se encontra na esfera moral. Segundo a opinião de Reale e Antiseri sobre este assunto:

“Pois bem, segundo os estoicos, o bem moral é exatamente o que incrementa o *logos* e o mal é o que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício. Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do estoicismo é a de negar a todas estas coisas o qualificativo de ‘bem’ e de ‘mal’, exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente o que é útil e o que é nocivo ao *logos*, portanto só o bem e o mal moral. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas ‘indiferentes’ (*adiáphora*) ou, mais exatamente, ‘moralmente indiferentes’”.¹⁴

Esta visão certamente é preponderante na forma como o estoicismo concebe a relação entre natureza e moral, não descartando obviamente o lado positivo da satisfação natural, expresso na ideia de “*valor*” ou “*estima*” do que é benéfico ao corpo, mas mantendo tal satisfação como moralmente indiferente.

A ideia de conciliação com a natureza remete o homem a uma aceitação do que não pode ser alterado, ficando livre em sua conservação e atualização racional, mas, em amplo sentido dependente do destino expresso pelas condições naturais, o qual pode lhe opor com situações adversas. Como expressa Sêneca:

“Eis que isto nos leva a dizer que nada acontece ao sábio, contra sua expectativa: não o subtraímos das desgraças humanas, mas sim dos vícios humanos; e todas as coisas que lhe sucedem não conforme seus desejos,

¹³ Ibid, p. 86.

¹⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 262.

mas conforme suas previsões. Ora, o que ele prevê, antes de tudo, é que os obstáculos podem sempre opor-se aos seus projetos. Não é, pois evidente, que o pesar causado por uma decepção é bem menos sensível, quando não se prometeu antecipadamente o sucesso com segurança?”¹⁵

A indiferença moral em relação às condições externas da corporeidade representa uma liberdade em relação à aceitação do inevitável, não como simples submissão determinista, mas como modificação de seu sentido, como aceitação dos eventos assimilados livremente, previstos como fruto da inevitabilidade do destino. Posto assim, o estoicismo desvencilha a esfera moral da razão da esfera natural do corpo, não identificando uma como condicionante da outra, uma vez que as condições externas impostas pela natureza são aceitas livremente, apesar de não poderem ser mudadas, mas, não determinando moralmente a conservação racional do indivíduo. Como bem aponta Vetö em seu comentário:

“O estoico compreende o cosmos como um grande todo perfeitamente coerente [...] no qual os acontecimentos organicamente ligados sucedem-se necessariamente uns aos outros. Os homens sempre se queixaram dos golpes irracionais da fortuna, da contingência das coisas, do acaso, eles se dedicaram com todas as suas forças a evitar os perigos e os males. Ora, a despeito das aparências, jamais se poderia impedir o advento das desgraças; jamais se poderia escapar dos males que sobrevêm. O que o homem pode e o que o homem deve fazer é não tentar evitar o inevitável, mas submeter-se a ele.”¹⁶

Esta posição de aceitação do inevitável natural não vincula um determinismo engessado a uma passividade de existência, antes aponta para a interiorização de uma hierarquia existente, onde, a parte cambiável é aquela que pertence à racionalização do querer, ou seja, o que não pode ser mudado é assimilado espontaneamente, o que pode ser almejado é fruto de uma realidade inteiramente produzida pelo indivíduo.

Ao que vimos anteriormente, a esfera moral se conserva e atualiza pela realidade racional do homem, sendo por isso campo de ação da realidade produzida pelo indivíduo, em vista disto, podemos apontar para a identificação de uma distinção entre material real e formal racional. Esta distinção é apontada por Wenley:

¹⁵ *Da tranquilidade da alma*. XIII, 50. SÊNECA. Obras: *Da tranquilidade da alma*. Tradução de G. D. Leoni. São Paulo: Atena, [19-]. p, 105-106.

¹⁶ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005. p, 28.

“Ademais, segundo a teoria, a ‘alma’ descarrega a tensão em forma de sensações, presta assentimento aos juízos, se impulsiona a si mesma fazendo os objetos desejáveis, desenvolvendo deste modo, através da experiência sensível e do raciocínio, sua própria natureza, vazia a princípio. O sentir e o conhecer, suas principais atividades, se produzem quando o mundo físico entra em contato com ela.”¹⁷

A racionalização do material, ocorrida pela apreensão empírica do mundo físico, condiciona o indivíduo a compreender a realidade como produto da união dos corpos existentes, organizados hierarquicamente e dispostos em sentido ordenado. De tal maneira que a potencialização desta compreensão se exprime como aceitação consentida, ou seja, o indivíduo reconhece a realidade como existente, racionaliza sua estrutura ordenada e a assimila de forma espontânea. A realidade própria da razão, impulsionada pela compreensão de sua ação no mundo ordenado, direciona o querer do indivíduo para uma realidade onde o cambiável é possível, não oposto à ordem natural das coisas, mas harmonizado com esta ordem.

Esta visão da aceitação consentida, ou assimilação da ordenação natural, possibilita o surgimento de uma concepção basilar na teoria da vontade. O conceito de intenção vai aparecer como resultado desta aceitação da hierarquia existente na compreensão do mundo natural, apontando para a condição do querer como entendimento de uma formulação racional sobre o mundo real existente, uma disposição para a superação do determinismo natural. Primeiro como um movimento de total interiorização subjetiva do querer, como notamos em Sêneca:

“É preciso finalmente que nossa alma, renunciando a todos os benefícios exteriores, se recolha inteiramente em si mesma: que ela só confie em si e só se alegre consigo, que ela só aprecie seus próprios bens, que ela se afaste o mais possível dos estranhos e se consagre exclusivamente a si mesma, que os prejuízos materiais a deixem insensível e que ela chegue mesmo a encontrar um lado bom nas suas desgraças.”¹⁸

Uma vez estabelecida a compreensão do real ordenado e sua condição de indiferença em vista da conservação e atualização da natureza racional na esfera moral, fica aberta a possibilidade de se atribuir o valor ao querer e não apenas ao

¹⁷ WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Tradução de Vicente Paul Quintero. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948, p. 95.

¹⁸ *Da tranquilidade da alma*. XIV, 50. SÊNECA. Obras: *Da tranqüillidade da alma*. Tradução de G. D. Leoni. São Paulo: Atena, [19-] p. 106.

objeto deste. “Com o advento da distinção entre o material e o formal do agir moral, o estoicismo que pede o consentimento voluntário à ordem do mundo poderá tornar-se uma verdadeira filosofia da intenção.”¹⁹

“A moral é aceitação da natureza impregnada de razão, harmonização com a natureza.”²⁰ A intenção não é a expressão de um querer escravizado e determinado pelo destino, pelo contrário, é aceitação e consentimento deste destino, sendo assim uma condição de completa liberdade interiorizada. A escolha contida na intenção é a expressão de liberdade do indivíduo em relação à hierarquia natural do mundo, sendo assim, o indivíduo tem na intenção seu querer abstraído do inevitável natural, do que não pode ser mudado, mas ao mesmo tempo este querer é conciliado com o inevitável, com o destino.

Ainda segundo Spanneut, sobre os estoicos, “eles sustentam o primado da intenção, do fim, da mentalidade, indiferente ao conteúdo ou, dos meios, adaptáveis a todos os conteúdos”.²¹ Esta posição caracteriza uma valorização da intenção em nível racional, em detrimento à valorização da ação em nível material, o que de forma contundente arrasta a discussão moral da ação para uma verdade direcionada pela intenção. A boa intenção por si só se caracteriza como uma “ação”, independentemente da conclusão desta boa intenção, o indivíduo já se encontra como merecedor da apreciação em vista de sua intenção.

Os desdobramentos desta posição se mostrarão com mais clareza no aprofundamento da moral a partir do estoicismo em seu período romano (ou imperial).²² O principal autor deste período, e que mais contribui para a consolidação desta ideia de intenção é sem dúvidas Sêneca. Trazemos aqui mais uma vez a opinião de Vetö:

“Essa filosofia da intenção corresponde a uma versão propriamente moral da ação imanente, da *práxis* aristotélica. O consentimento do curso do mundo é um tema central, comum a todos os mestres estoicos desde Crisipo. Todavia, ele só se desenvolve numa verdadeira moral da intenção

¹⁹ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 31.

²⁰ SPANNEUT, Michel. *Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux*. Gembloux: Éditions J. Duculot, 1973, p. 37.

²¹ *Ibid*, p. 42.

²² Para uma complementação a respeito da distinção dos períodos históricos do pensamento estoico, ver Reale/Antiseri (2003), ver também Spanneut (1973).

com Sêneca, que aparece assim como o primeiro grande filósofo da vontade”²³.

O que é relevante ao tema proposto neste capítulo, é exatamente o surgimento da noção de intenção na ação moral do indivíduo que se cerca do mundo real, a partir de sua apreensão e de seu entendimento, no qual a aceitação consentida de sua ordenação representa uma liberdade racional ante a possibilidade de fuga do inevitável através da valorização moral do querer. A transposição do foco moral da ação concreta para a intenção denuncia o caráter metafísico da vontade, entendida como querer. O sentido destas afirmações se encontra na perspectiva de se resguardar a intenção como querer moral valorativo, livre do peso da realização concreta do ato, o querer por si só já representa a disposição do indivíduo para realizar o que seria moralmente determinado como bem. Segundo Sêneca:

“Ainda, o importante não é a ação concluída ou a coisa dada, mais a intenção, porque o bem-fazer não consiste no que é feito ou dado, mas nos sentimentos, sem mais, daquele que dá ou faz. [...] É a intenção que aumenta as pequenas coisas, dá esplendor ao que não tem [...]”²⁴

Daí a distinção entre o que pode ser chamado bem ou mal, que se encontram na esfera moral dada pela realidade racional, e os indiferentes materiais, que se encontram na inevitabilidade dos processos materiais determinados naturalmente. O agir moral expresso no *bem-feito* exclui a materialidade das consequências e se justifica pela interiorização do querer. O indivíduo aparece como agente, isso por si só já lhe outorga certa condição de autonomia, juntando-se a isso a possibilidade de apreciação moral pautada no critério da boa intenção, do querer. Como dito anteriormente esta ideia de intenção trará uma base metafísica a uma futura teoria da vontade, ou concepção sobre a vontade, principalmente em sua conotação de livre arbítrio do indivíduo.

Esta sofisticação na discussão moral será ainda mais trabalhada nos autores cristãos da Idade Média. Em todos os sentidos, podemos afirmar que o estoicismo inseriu uma ideia de subjetividade que valoriza a visão do homem como um ser

²³ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 28.

²⁴ *Des bienfaits*. I, VI 1,2. SÉNÈQUE. *Des bienfaits*. Tradução de François Préchac. 3.ed. Paris: Les Belles Letres, 1972. Tomo I, p. 13.

racional, capaz de criar uma realidade abstraída, por mais que isso possa parecer paradoxal, e consagra a razão, enquanto capacidade humana, como independente dos obstáculos do destino e do mundo naturalmente determinado.

É necessário continuar a perscrutar o desenvolvimento deste processo desencadeado e delinear suas implicações nas já citadas tradições cristão-ocidentais, para tanto, nos direcionaremos aos pensadores mais basilares na construção destas tradições, tendo foco principalmente nos aspectos que contribuíram para a consolidação da teoria da vontade como conceito filosófico preponderante nas tradições modernas e contemporâneas.

1.7 O conceito de vontade na produção intelectual da Cristandade medieval

Abrindo o leque da discussão a respeito da formação do conceito de vontade, como nos propusemos realizar, devemos procurar na tradição cristã, através da produção intelectual de alguns dos seus principais pensadores, os traços constitutivos de uma teoria da vontade, averiguando até que ponto tais traços se unem à antiguidade e à modernidade. “O que conhecemos como filosofia medieval emergiu no final do Império Romano, a partir de um surpreendente ajuste completo entre fé cristã e pensamento clássico.”²⁵ Este período histórico do pensamento filosófico foi especialmente importante para a consolidação da tradição moralista da intelectualidade ocidental. Como comenta KENT:

“Do alvorecer da Idade Média ao fim desta, os teóricos morais lutaram para explicar o que torna uma pessoa boa pelos padrões humanos, o que é necessário para merecer a felicidade na pós-vida e o que as duas coisas têm a ver uma com a outra, se é que têm. Alguns investiram contra a ética mundana dos filósofos antigos; outros louvaram os antigos por seus importantes *insights* morais.”²⁶

²⁵ MARRONE, Steven P. A filosofia medieval em seu contexto, In: MCGRADÉ, A.S. (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 27.

²⁶ KENT, Bonnie. A vida moral. In: MCGRADÉ, A.S. (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 273.

Este movimento de apropriação da filosofia antiga por parte dos pensadores cristãos se mostrará um tanto quanto problemático, se pensarmos em como tal apropriação ocorreu. Se levarmos em consideração que esta apropriação se deu por meio de uma cristianização das matrizes filosóficas pagãs, o que de certa forma produziu uma espécie de tentativa de purificação do pensamento antigo, teremos que levar em conta os traços próprios do pensamento cristão-medieval e os traços herdados do pensamento antigo.

A linha que distingue estes traços é muito tênue e por vezes imperceptível, sendo desta forma uma tarefa bastante penosa, entretanto podemos vislumbrar como ocorre a transmutação destes traços. Segundo Wenley:

“Depois da época agostiniana o fator cosmológico grego no estoicismo eclético retrocede, porque a especulação tem projetado um mundo onde o homem pode sentir-se cômodo. A teologia sobrepõe-se a metafísica; as qualidades do universo, desde a ordem estoica até o amor platônico, se convertem em atributos divinos. O destino se transforma na providência que manifesta o plano de salvação. Os homens *in puris naturalibus* são protegidos pela graça. Da mesma forma, o interesse prático do cristianismo e o consentimento da vida monástica ocultam a tendência ascética do estoicismo moralista romano.”²⁷

Nossa intenção não é produzir um esquema histórico que demonstre apenas a forma estrutural como se deu a já aludida apropriação medieval do pensamento antigo, pretendemos antes, demonstrar como o conceito de vontade, sofisticado no pensamento cristão, tem desdobramentos vindos do pensamento clássico, desdobramentos estes que culminam com a total originalidade do pensamento moral da cristandade. Certamente que as sutilezas que envolvem este processo são demasiadamente extensas para serem elucidadas de forma pormenorizada, sendo assim, nos ateremos na prática de uma explanação sucinta.

A começar pela necessidade de assentamento dos preceitos cristãos em bases lógico-filosóficas, respondendo a uma premente urgência de organização teórica, até a condição de base referencial para toda produção intelectual no Ocidente, percebemos que o movimento de apropriação do pensamento antigo por parte da cristandade começou já no início da Igreja, com a patrística, e alcançou seu

²⁷ WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Tradução de Vicente Paul Quintero. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948, p. 141.

auge na escolástica. Com relação ao tema da vontade e a formação do seu conceito teórico não foi diferente, o início do processo de cristianização do pensamento antigo não ampliou o que já se havia estabelecido, principalmente o que veio do pensamento estoico, a partir da noção de intenção. Como aponta mais uma vez Vetö:

“Os pensadores da época da patrística expõem o ensinamento cristão num instrumental conceitual essencialmente neoplatônico ou estoico, e esses teólogos ainda não apresentam uma verdadeira tematização da vontade. É apenas na obra de santo Agostinho que as intuições e os temas cristãos darão nascimento a uma filosofia da vontade original e originária.”²⁸

A partir desta esclarecedora observação, podemos nos fixar no eixo central da discussão concernente à conceituação de uma teoria da vontade, entendendo esta conceituação como produção existente em sua forma inicialmente delineada apenas no pensamento cristão. É exatamente seguindo o itinerário proposto por Vetö — obviamente resguardando o caráter especulativo do trabalho através da aproximação com várias outras obras — que manteremos nossa linha de desenvolvimento do assunto, abordando os aspectos da obra de Santo Agostinho e Duns Scotus.²⁹

1.3.1 Santo Agostinho

Em linhas gerais a problemática se dá a partir de um viés metafísico-teológico, obviamente, uma vez que a principal discussão presente na produção cristã é a transcendência do homem em sua natureza espiritual, permeada pela imanência do divino presente na verdade da existência de uma hierarquia não só natural, mas também sobrenatural.

²⁸ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 39.

²⁹ Tal itinerário faz parte do corpo do primeiro capítulo da obra de Vetö (2005), obra esta seguida de perto na produção deste nosso capítulo desde o seu início.

Sendo assim, o fator metafísico-teológico presente na conceituação de intenção a partir do pensamento estoico será transmutado em uma metafísica da vontade, ou ainda mais, em uma busca de justificação da ação moral do homem a partir de sua realidade espiritual. Tal abordagem terá como fio condutor o conflito interior da vontade, uma dualidade que se pauta na busca da distinção entre o que é espiritual e o que é natural. Esta luta interior terá sua arena montada sobre a ação moral expressa na escolha. Nas palavras de Agostinho:

“O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados — por isso lhes chamei cadeia —, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma.”³⁰

A busca do distanciamento em relação às perturbações do destino, ou da ordem natural inevitável, que fazia do estoico um sábio capaz de uma liberdade completa através da interiorização de sua intenção moral, cede lugar a busca do distanciamento da natureza física que agrilhoa o homem em um querer deturpado. Em Agostinho a vontade surge como intenção purificada pela realidade espiritual que supre a falta de querer da natureza carnal, ou física, a qual pelo hábito vil anula o querer da alma³¹. Duas vontades se digladiando no mais íntimo do homem, com implicações aparentemente pessimistas e fatalistas.

Enquanto que, no estoicismo o sábio compreendia a hierarquia da realidade natural, entendendo-a como inevitável e ele mesmo sujeito a esta ordenação, e exatamente por isso sua aceitação consentida enquanto querer unísono com essa inevitabilidade tornava-o livre. Em Agostinho encontramos uma hierarquia completa, entre o material e o espiritual, sendo que tal ordem é estabelecida por Deus e inclui

³⁰ *Confissões*. VIII 5, 10. AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro = Do mestre*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), p. 134-135.

³¹ *Ibid.* VIII 9, 21. “Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade.”

o próprio homem, e o consentimento deste com esta ordem o harmoniza à vontade de Deus. Trazemos a opinião de Gilson para reforçar este ponto:

“O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem. A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela. Ao contrário, uma diferença capital aparece com as ações que dependem da vontade humana; no lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, essas ações têm como objeto realizá-la. Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza. (...) A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente à vontade.”³²

Mesmo que pareça, não queremos explicitar uma cosmologia, antes caminhamos para a constatação de uma aproximação entre os traços metafísicos da vontade em Agostinho e da intenção no estoicismo. Certamente que é preciso deixar bem claro que o entendimento em relação à configuração moral de ambos é distinto, no estoicismo a natureza humana é dotada de razão e por isso capaz de conhecer e aceitar a ordem natural da realidade inevitável, consentindo com ela e sendo livre em sua intenção. Em Agostinho, o homem absorve em sua ação a vontade divina expressa na ordenação da natureza, não apenas submetendo-se a ela, mas aceitando-a, o não consentimento com esta vontade divina é puramente resultado de uma má vontade do homem, fruto de sua natureza viciosa e pecadora³³. Segundo a opinião de Saranyana:

“Já o *mal moral*, o pecado, é o único mal verdadeiro, e procede da livre vontade das criaturas racionais. Como isso é possível? A vontade livre é má? A resposta de Santo Agostinho é clara: a vontade humana, considerada em si mesma, é boa, e o livre arbítrio, em si mesmo, é um bem e condição para alcançar a felicidade; no entanto, a vontade criada é falível, pode equivocar-se, e o exercício do livre arbítrio traz consigo o risco do

³² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006, p. 252.

³³ A visão Agostiniana de um pessimismo em relação à natureza caída do homem levantou a suspeita de que sua orientação maniqueísta ainda se mantinha. Segundo Costa (2004, p. 39-40): “Ou seja, a ideia agostiniana de que a natureza humana, descendente de Adão, está tão viciada pelo pecado original que não pode valer-se a si mesma para alcançar a salvação, pois cairá inevitavelmente no pecado, e que, portanto, dependerá necessariamente da ação redentora da graça divina para salvar-se, cheira a fatalismo maniqueu.”

pecado. Desse modo, a vontade livre torna-se má quando está privada da ordem *devida*³⁴

Apesar de levemente distintas em alguns pontos correlatos, o cerne das duas visões está no mesmo diapasão, a discussão moral não está no campo da materialidade simples. O consentimento estoico com a ordem da realidade natural e sua liberdade expressa na intenção, bem como a aceitação da ordenação divina da natureza e o querer da vontade ajustado à vontade divina em Agostinho, lançam o homem para fora da simples natureza determinista. “O querer não surge do universo físico; a vontade não é uma natureza”³⁵. Sendo assim, em ambos o homem tem em si algo que escapa à simples condição determinista, algo que o torna ímpar.

“O reconhecimento da não-naturalidade essencial da vontade permite a Agostinho estabelecer as balizas de uma moral não-material em que a matéria, o conteúdo da ação, ainda não prejudica seu alcance moral.”³⁶ Esta característica já foi apontada no estoicismo em sua concepção de intenção, no entanto, em Agostinho a vontade é tomada como boa em sua harmonização com a vontade de Deus, uma superação da metafísica ontológica pela teologia, algo que em sua obra é fortemente marcado. Em sentido amplo, esta visão agostiniana de uma vontade teocêntrica traz um estranhamento frente às noções de virtude e bem, oriundas das civilizações não cristãs (pagãs), uma vez que qualquer virtude que não seja acordada com a vontade divina não pode ser tida como boa. Segundo comenta ainda Vetö:

“Santo Agostinho é pregador da moral e da fé cristã e professa com alarde que a verdade do agir moral e da piedade religiosa é função da orientação da alma para o soberano bem, o Deus-Trindade enquanto objeto e princípio da fé. Agostinho identifica a fé com a verdadeira vontade de crer: na ausência dessa vontade, nenhuma obra humana pode ser boa. Os romanos cantam a virtude de seus heróis, de um Catão, de um Múcio Sévola, louvam os costumes simples e frugais dos antigos, levam às nuvens a fidelidade e a castidade dos esposos honestos. Na realidade, todos os comportamentos virtuosos que não nascem da fé são corrompidos.”³⁷

³⁴ SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006, p. 85.

³⁵ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 41.

³⁶ *Ibid*, p. 46.

³⁷ *Ibid*, p. 45.

Esta visão é determinante na tese agostiniana, apesar de alguns comentadores discordarem da visão radical sobre ela³⁸, pois ela lança a condição de uma vontade referendada por uma intenção liberta pela graça divina. Livre das amarras da fragilidade humana induzida pelo desejo das coisas materiais, mas, articulada segundo a boa condução da vontade divina. Neste ponto aparece algo que podemos apontar como o direcionamento para uma universalização que dirige a determinação da boa vontade, ou da boa intenção. Como comenta Gilson:

“Há no agostinianismo, portanto, uma iluminação física e uma iluminação moral (...). Considerado como um ser dotado de conhecimento, o homem recebe de Deus uma luz natural; considerado como ser submetido às necessidades da ação, o homem recebe de Deus uma consciência moral, *conscientia*. Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submetido tudo aquilo que não é ele, é a *lei eterna*. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência.”³⁹

Existindo a impossibilidade de um sábio se tornar virtuoso apenas por suas próprias qualidades intelectuais, ou por seus costumes austeros, como visto no comentário de Vetö, surge a necessidade de uma condição universalizadora de um marco regulador da vontade. Mesmo que ainda minimamente desenhado, aparece aqui o traço necessário para se pensar uma lei moral universal, como dito, um marco regulador que universalize a ideia de boa vontade.

Ou seja, não basta ter costumes virtuosos, pois os hábitos são naturalmente viciados por nossa natureza carnal, não basta ter uma boa intenção, pois ela deve refletir o querer divino, ser segundo a vontade de Deus, e não basta ter livre-arbítrio, a vontade deve ser dirigida pela lei divina eterna, dada ao homem através de sua consciência moral. Sendo assim Agostinho sofisticava o conceito antigo de intenção presente no estoicismo, e ainda lança bases, mesmo que incipientes, de um

³⁸ Como é o caso de Saranyana (2006), p. 87. “Quanto às virtudes dos pagãos, ou seja, quanto à possibilidade de que os não cristãos (os não-batizados) adquiram verdadeiras virtudes, o bispo de Hipona sustenta afirmações que confundiram alguns comentaristas, como se Agostinho negasse absolutamente aos pagãos a capacidade de uma vida mais ou menos virtuosa. Quando Agostinho qualifica como falsas as virtudes dos pagãos, só desqualifica aquelas virtudes que carecem de retidão de intenção e, por isso, não alcançam os requisitos de virtude moral tomada genericamente, que seja de pagãos, judeus ou cristãos.”

³⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006, p. 247-248.

entendimento voltado para a autonomia moral inevitavelmente universalizadora, presente no homem a partir de sua consciência moral. A forte distinção entre o conteúdo formal e o material da ação moral continuará presente na discussão ética prosseguida na produção intelectual da cristandade e da filosofia moderna.

1.3.2 Duns Scotus

Caminhando na direção de uma teoria da vontade mais sofisticada, avançamos em direção ao pensamento de Duns Scotus, sendo esse pensador franciscano um defensor da vontade como fonte de liberdade e autonomia do homem, continuando ainda na esteira do pensamento agostiniano ele não foge à tradição metafísico-formal da vontade. Scotus “considera como algo evidente que a vontade no sentido próprio nada mais é que a intenção e não cessa de opor o material e o formal do ato voluntário.”⁴⁰ Sua identificação da vontade como intencionalidade desinteressada o levará a compor um pensamento pautado pela constante busca da realização de uma formalidade perfeita em relação ao objeto da vontade.

“A vontade para Scotus não é uma potência passiva, cujo ato é determinado por algo que lhe seja exterior. [...]. Ela é uma potência ativa, capaz de produzir por si mesma seu ato, capaz de autodeterminação.”⁴¹ Sendo assim, a vontade não visa uma satisfação, ou ação final, e nem é determinada por motivos externos, antes, visa expressar sua própria intenção, abstraída das solitudes exteriores ou finalidades outras que não sua própria liberdade.

Scotus busca por uma justificação da vontade como faculdade autonomamente constituída no homem, e capaz de se concatenar à perfeita vontade de Deus. “Visto que em relação à presença e ao conhecimento a natureza humana

⁴⁰ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 49.

⁴¹ CEZAR, Cesar Ribas. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Tradução e introdução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010, p. 19.

reflete os predicados divinos, devemos saber se também no que se refere à sua vontade o ser humano não difere de Deus.”⁴² Não há dúvidas de que o pensamento de Scotus é um pensamento cristão desde a raiz, onde não pode haver outro entendimento senão o de uma total dependência da lei divina.

Haja vista que o homem exerce sua existência no mundo natural, ele está sujeito à sua ordenação e por isso sujeito às circunstâncias que o interpelam. Esta ordenação é fruto da própria lei divina. Mas, tal sujeição em momento algum tolhe o homem de sua vontade, certamente que as circunstâncias podem impedi-lo de realizar o ato de sua vontade, mas nunca interferirem no surgimento desta, como aponta Cezar:

“A vontade, portanto, pode ser impedida de produzir seu ato por vários fatores externos a ela. Mas, se estes fatores externos podem impedir o ato da vontade, eles não o determinam, não são a causa ativa dele. Assim como a semente pode ser impedida por fatores externos (falta de água, pragas etc.) de se tornar árvore, mas não são estes fatores externos a causa ativa da árvore, e sim a semente, assim também ocorre na vontade.”⁴³

Dessa forma o pensamento scotiano é ainda uma jornada da discussão moral vista em perspectiva da intencionalidade, como dito anteriormente, em sua concepção a vontade é intenção. Esta perspectiva lança a discussão em direção à afirmação de uma liberdade completa, fruto da autonomia do querer ante o assédio das contingências exteriores e dos desejos empíricos. Tal liberdade é condição indelével para a execução da completa concatenação da vontade humana à vontade divina. A intencionalidade desinteressada, surgida na liberdade da vontade em sua autodeterminação é fator essencial na busca de uma completa realização da *justiça*. Como coloca Vetö:

“O amor à justiça é por natureza uma afeição desinteressada; ora, só a liberdade permite vencer as determinações. Deve-se querer o bem por ele mesmo, não pelo que ele significa para mim. Ora, só uma vontade livre pode querer assim. Deve-se amar a Deus — ensina Scot — mesmo que essa afeição não seja acompanhada de nenhuma *dileção*, e só a liberdade soberana torna possível esse exercício de minha vontade. A afinidade

⁴² BAUCHWITZ, Oscar Federico. A questão da liberdade infinita na antropologia de João Escoto. In: COSTA, Marcos N.; DE BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 102.

⁴³ CEZAR, Cesar Ribas. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Tradução e introdução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010, p. 28.

metafísica do amor desinteressado, do amor da benevolência com a liberdade é assim deduzida.”⁴⁴

O objeto da vontade, não que a determina, mas que a direciona, é o amor à *justiça*, sendo neste caso a *justiça* a concatenação à vontade divina. “O teólogo faz o objeto da vontade consistir na *justiça*, ou seja, na conformidade à vontade de Deus.”⁴⁵ Este tema é central em sua elaboração da vontade, uma vez que sua intenção é consolidar o caráter formal do querer enquanto liberdade completa.

É necessário compreender a posição da afeição à *justiça* a partir do entendimento de como a vontade se constitui em relação a seus objetos. “Duns Scot distingue duas inclinações ou tendências diferentes na vontade, como o fez antes dele Eudes Rigaud [...]. A primeira é nomeada *Affectio commodi*, a segunda *affectio iustitiae*.”⁴⁶ A respeito desta distinção comenta Honnefelder:

“Nesse sentido, Scotus assume a diferença encontrada por Anselmo de Cantuária, em associação a Agostinho, que ordena à vontade humana uma dupla inclinação; por um lado, a vontade se inclina para o bem que reside no aperfeiçoamento da natureza do agente, o que com Anselmo, pode ser descrito como ‘inclinação para o agradável’ (*affectio commodi*); por outro lado, ela se inclina para aquilo que, em si e independentemente das inclinações ligadas à natureza do agente, é bom, o que pode ser descrito como ‘inclinação para o justo’ (*affectio iustitiae*).”⁴⁷

É exatamente esta afeição desinteressada o cerne da busca de Scotus, ela representa o reconhecimento da liberdade e da autonomia da vontade. Tais características serão ainda mais trabalhadas quando o doutor sutil dissociar a vontade do intelecto, promulgando assim sua total desnaturalização e abrindo caminho para a formatação de uma vontade totalmente autônoma, inclusive em relação à razão.

“Afim — assim Scotus reflete em *Met.* IX, q.15 —, quando com Aristóteles se entende por uma potência racional a potência que é capaz de opostos, nesse caso a vontade, e não a razão, deve ser considerada a potência genuinamente

⁴⁴ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 51.

⁴⁵ *Ibid*, p. 50.

⁴⁶ SONDAG, Gérard. *Duns Scot: La métaphysique de la singularité*. Paris: J. Vrin, 2005, p. 208.

⁴⁷ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010, p. 164.

racional.”⁴⁸ E para Scotus a vontade está aberta aos opostos, sendo capaz de querer ou não querer algo, ou seja, sua liberdade é completa, não estando presa apenas aos objetos. Nas palavras do próprio Scotus:

“A nossa vontade, pois, é livre para atos opostos (como para querer e para desquerer, para amar e para odiar), e em segundo lugar, por meio de tais atos opostos, ela é livre para objetos opostos enquanto tende livremente para eles. Em terceiro lugar, ela é livre com relação aos efeitos que produz, seja imediatamente, seja movendo outras potências executivas.”⁴⁹

“É esta optatividade, ou aptidão a optar, que caracteriza de uma só vez a vontade e a distingue das outras potências por uma marca singular. Ela difere da memória de uma parte, de outra parte do intelecto tomado separadamente.”⁵⁰ Ora, sendo assim tão livre a vontade não depende do intelecto, antes, tem em si a capacidade de autodeterminação. Partindo desta cisão ocorrida dentro da realidade psicológica do homem, a razão fica restrita à apreensão dos objetos e ao conhecimento sobre os mesmos, não sendo capaz de se relacionar com opostos, não estando por isso de forma alguma em condição de intervir na vontade. Como aponta Honnefelder:

“A potência da razão, em contrapartida, não possui tal capacidade, pois ela — na medida em que ela se acha ativa em um caso concreto — conhece com necessidade aquilo que se dá a conhecer, assim como o olho, tão logo ele se abre, vê necessariamente aquilo que é para ser visto. Um outro objeto pode ser conhecido pela razão apenas em um ato posterior adicional, porém não simultaneamente.”⁵¹

“A demonstração da não-naturalidade da vontade passa primeiro por sua dissociação de seu próprio momento natural, em seguida pelo estabelecimento de sua autonomia em relação ao intelecto.”⁵² Certamente que este posicionamento de Scotus representa uma sofisticação em relação à visão da vontade como faculdade independente, mas no entanto, cria uma situação de controvérsia no seio da produção intelectual da cristandade em relação a este assunto.

⁴⁸ Ibid, p. 160.

⁴⁹ *Lecturas*. I, q. 5, n. 45. SCOTUS, João Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/ Univ. São Francisco, 2008, p. 108.

⁵⁰ SONDAG, Gérard. *Duns Scot: La métaphysique de la singularité*. Paris: J. Vrin, 2005, p. 205.

⁵¹ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010, p. 160.

⁵² VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 52.

Neste ponto existe uma confrontação direta da teoria scotiana em relação à concepção tomista da confluência entre intelecto e vontade, para Tomás existe uma intrínseca relação entre intelecto e vontade, tão acentuada que demarca uma condição de dependência entre as duas potências. Como argumenta Pich:

“Ideia de fundo importante – entre outras – é sem dúvidas o conflito com a escola de Tomás de Aquino, para quem, no âmbito da moral, o intelecto e a vontade se relacionam de tal modo que o primeiro tem primazia direta sobre as ações da vontade. O intelecto, para Tomás de Aquino, desempenha o papel central da atividade moral e, pois, na experiência da liberdade, dado que atua como causa teleológica da ação da vontade: ele (causa final) mostra à vontade (causa eficiente) os seus fins últimos (bens apreendidos intelectualmente), determinando-a racionalmente à plenitude de realização natural (à felicidade) na prática do bem.”⁵³

Poderíamos conjecturar cenários possíveis através da orientação dos dois pensadores, e pensar em uma linha platônico-agostiniana, expressa no pensamento de Scotus e uma outra linha aristotélico-tomista, expressa na própria obra de Tomás. No entanto, não é nossa intenção e muito menos o alvo de nossa abordagem. O certo é que Scotus alça mira no objetivo de isentar a vontade de qualquer influência natural, sendo, para ele, o intelecto uma faculdade natural por estar estabelecido como potência capaz de se fixar em um objeto por vez, ao passo que a vontade é uma potência livre por ser capaz de se relacionar com atos e objetos simultaneamente opostos.⁵⁴

Após transcorrermos nesta sucinta abordagem sobre a ideia scotiana de vontade, pensamos que, em sentido amplo, estabelece-se o seguinte; (i) a discussão moral se aloca ainda no campo da relação entre o material e o formal da ação, principalmente expresso na realidade da intenção, isso vindo desde o seu surgimento no pensamento estoico, e sua consolidação no agostinianismo; (ii) a purificação metafísico-teológica da liberdade da vontade enquanto concatenação à

⁵³ PICH, Roberto Hofmeister. Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo. In: COSTA, Marcos N.; DE BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 408-409.

⁵⁴ Ver. HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010, p. 160. “Caso siga-se a diferença entre uma potência que está fixada por natureza no seu ser — ativo a um só, a cada vez que age, e chame-se isso de natural (naturalis), e uma potência que segundo sua natureza possui a capacidade de relacionar-se simultaneamente ou com um ou com outro dos dois membros de uma oposição (e isso no sentido duplo mencionado), e chame-se isso de livre (líber), então a razão é uma potência natural e só a vontade é uma potência livre.”

vontade divina, mais especificamente na afeição desinteressada do amor a Deus expresso na adesão desinteressada à sua *justiça*; e por fim, (iii) a completa desnaturalização da vontade em sua autonomia diante da própria razão, sendo por si só potência autodeterminada e capaz de opostos, tanto com relação ao ato quanto ao objeto.

Tais pressupostos serão certamente levados em consideração nas futuras construções sobre a vontade vindas depois de Duns Scotus, principalmente na continuação de sua monstruosa contribuição para a construção de uma teoria da vontade autônoma. A autonomia da vontade, pura em si mesma, será amplamente discutida e sofisticada em variadas expressões do pensamento ocidental moderno, tendo como principal expoente final o formalismo kantiano, mesmo que afastado, temporal e teoricamente, tal pensamento terá resquícios da contribuição scotiana.

1.4. A vontade no formalismo moral de Kant

É imperioso que se deixe às claras o fato de haveremos dado um grande salto, temporal e teórico, no delineamento histórico-linear da teoria da vontade, tal lacuna se justifica pela limitação de tempo, espaço e objetivo. Ou seja, não desejamos fazer, como já alertado várias vezes, uma explanação pormenorizada de todos os momentos da construção da teoria objeto deste capítulo, antes, apontamos momentos desnudos que forjaram tal teoria.

Posto este fato que nos constrange, daremos sequência à nossa intrincada empreitada perscrutando os altissonantes estrondos causados pela busca da vontade autônoma na modernidade, mais especificamente na obra magistral de Emanuel Kant, onde o formalismo, a autonomia e a liberdade da vontade encontram refúgio em uma teoria que garante guarida segura e munição farta.

Kant irá marcar com traçado claro sua inclinação formal através do intuito de firmar bases puramente racionais na discussão ética da fundamentação da vontade. Ele irá proceder na execução de tal objetivo tomando como escudo e broquel a

razão prática, responsável por nos dar a orientação na execução de nossas ações. “Os princípios de uma vontade pura que Kant almeja examinar são os princípios da razão prática que, a seu ver, podem efetivamente determinar a nossa vontade independentemente das inclinações e desejos naturais [...]”⁵⁵

A teoria kantiana da vontade usa ainda a bitola metafísica nos trilhos da pura intencionalidade, não em um sentido pejorativo, claro, mas no sentido de se manter no campo da distinção entre material e formal, principalmente no sentido de ser impermeável a qualquer influência externa. Como aponta Vetö:

“Kant, como sabemos, considera a vontade a mais alta realidade do mundo. O valor da vontade corresponde à pureza de sua intenção; ora, a pureza moral da intenção é deduzida a partir de sua pureza metafísica. [...]. O alcance moral da vontade corresponde à sua independência em relação a qualquer móvel moral exterior, heterônomo, mas a autonomia moral da vontade provém de sua autonomia metafísica. Kant interroga-se sobre o que é uma vontade pura, sobre o que é uma vontade boa e, por trás dessa questão, quase se perfila a conclusão: a vontade enquanto tal, a vontade que é apenas a vontade, é a boa vontade.”⁵⁶

A sofisticação trazida por Kant se aloca na promulgação de uma vontade puramente racional, uma boa vontade⁵⁷ regida por seu próprio arbítrio, sendo por isso blindada à heteronomia da causalidade natural. Certamente que é necessário ressaltar sua preocupação em não deixar de expor a espontaneidade radical da razão expressa na liberdade da vontade. Será um tanto quanto paradoxal perceber que em Kant a liberdade se dá através da promulgação do dever, e sendo assim, o dever dirige a *máxima* do querer, é liberdade espontânea da razão na objetivação da *lei moral*. “Toda a amplitude do raciocínio de Kant se resume nesta célebre fórmula: ‘Podes porque deves’. (Du kannst, denn du sollst).”⁵⁸ Esta mecânica é essencial para a definição da boa vontade enquanto expressão autônoma da razão prática que estabelece seus próprios princípios na execução do dever. Como aponta Zingano:

⁵⁵ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organização de Barbara Herman. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 173.

⁵⁶ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 204-205.

⁵⁷ VAYSSE, Jean-Marie. *Le vocabulaire de Kant*. Paris: Ellipses, 1998, p. 61. “A boa vontade é a vontade apta a dar a si mesma a lei de seu agir independentemente de todo móvel sensível, não querendo nada além que a forma pura de sua própria legislação.”

⁵⁸ BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. Tradução de Wilson Veloso. São Paulo: Livraria Martins, 1961, p. 38.

“A noção de vontade boa está contida na noção de dever; ela age por dever e não somente conforme o dever. Para que esta distinção tenha sentido, é necessário distinguir entre princípio do querer e fim da ação; o dever é obediência ao princípio, não à determinação pelos fins. Daqui a razão moral nos faz ver que o valor moral, residindo no princípio do querer só é possível em seres racionais, que tomam essa representação como o princípio determinante da ação; o mais alto bem é esse determinar legalmente a ação.”⁵⁹

A boa vontade é baseada em suas próprias leis é a expressão máxima da autonomia, uma vez que tais leis não são determinadas por seus fins, antes por princípios práticos. Tal determinação será crucial na definição do traçado moral da teoria kantiana, principalmente em sua pretensão de universalidade. Neste ponto surge a distinção dos princípios práticos em relação às condições subjetivas e objetivas, entre a *máxima* e a *lei prática*, distinção esta, dada pelo próprio Kant:

“Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivos, ou *máximas*, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou *leis práticas*, quando essa condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional.”⁶⁰

A principiar então pela vontade na condição subjetiva da *máxima*, os princípios práticos desta vontade devem ser elevados a uma condição objetiva que traduza uma universalidade da vontade expressa na *lei prática*. Só passando por este crivo da universal-objetivação é que se pode validar a boa vontade. “A única coisa moralmente boa por si mesma, é a boa vontade. Ela é, não por seus sucessos, mas por seu querer mesmo, sua intenção e sua força, a máxima que inspira sua ação.”⁶¹ Em momento algum, um ente externo heterônomo pode ser princípio gerador da boa vontade, expressa na condição da *lei prática*.

Sendo assim, o distanciamento entre as ações e os princípios que as impulsionam é aumentado, a vontade dando a si mesma suas *leis* exprime em suas *máximas* sua liberdade e autonomia, nada além de seus próprios princípios pode ser sua motivação, se não, será uma má vontade.

⁵⁹ ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 41.

⁶⁰ *C.R.Pr. IA*, 35. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 29.

⁶¹ VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, p. 17-18.

Este ponto é chave para diferenciar a sofisticação trazida por Kant em vista das demais postulações anteriores da liberdade da vontade. Não é só a valorização moral da intenção, e nem a justa concordância desta intenção com um bem supremo expresso na vontade divina, antes é a capacidade de autolegislação do ser racional como promulgador de seus próprios princípios que dá a autonomia da vontade. Como argumenta Vetö:

“A verdadeira originalidade da filosofia moral de Kant não deve ser procurada na defesa de que a vontade seja a autora dessas ações, mas na exigência de que ela seja o princípio de seus princípios. Os *fundamentos da metafísica dos costumes* passam em revista as grandes doutrinas da filosofia moral desde a Antiguidade e consideram-nas insuficientes para mensurar o grande critério da autonomia. Nem a utilidade, nem a felicidade, nem a perfeição, nem a vontade de Deus poderiam conceder suas leis à vontade. A vontade não deve receber suas leis de outrem, mas encontrá-las em si mesma. Ou, mais precisamente: ela não as deve encontrar em si mesma, mas sim dá-las a si mesma ativamente.”⁶²

A autonomia da vontade não é representada pela simples indiferença às coisas externas, ela vai mais além, é liberdade de dar a si mesma suas leis por seus próprios princípios. Este movimento é radical e visa exatamente dar à vontade a exacerbação de seu caráter autolegislator. Kant quer que a razão prática seja a fonte da autolegislação do ser racional, uma vez que por si só esta razão é capaz de determinar uma vontade, sendo um fundamento contido na razão *pura*⁶³.

“O homem, em virtude de sua natureza, não é unicamente um ser dotado de razão.”⁶⁴ Um ser puramente racional agiria somente segundo sua razão, sua vontade não correria o risco de ser maculada pela intervenção de um ente externo heterônomo apreendido pelos desejos empíricos. Mas o homem, mesmo sendo um ser racional, não o é puramente, ele ainda conta com seus desejos empíricos na hora de forjar sua vontade. Surge o ponto de tensão que dará à filosofia de Kant seu traçado característico, ora, uma vez sendo não apenas racional, o homem precisa de um ponto universalizador da vontade.

⁶² VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 207.

⁶³ Ver. *C.R.Pr.* /A, 36. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 29

⁶⁴ KRÜGER, Gerhard. *Critique et morale chez Kant*. Tradução de M. Regnier. Paris: Beauchesne, 1961, p. 101.

Algo que dirija a *máxima*, a *saber*, o *dever*, como já citamos anteriormente, uma vez que a *máxima* é um princípio subjetivo da ação prática. Ou seja, a regra da ação prática da *máxima* pode se constituir de diversos modos, uma vez que está sujeita à faculdade de desejar do indivíduo. Por isso, a regra da ação prática prescrita na *máxima* deve ser um *imperativo*, uma regra estabelecida por *dever*. Segundo Kant:

“A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção (*Absicht*). Mas, para um ser, no qual a razão não é o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objetiva da ação, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a ação dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra.”⁶⁵

Kant promulga a universalização do *dever* na figura do *imperativo*, dado como modo universal para a objetivação das *máximas* segundo a *lei moral*. O *imperativo* é a diretriz segundo a qual a *máxima* deve responder, sendo que ao mesmo tempo em que ele indica o caminho da universalização, também induz à autorreflexão, tornando a análise da *máxima* uma tarefa de análise dos próprios princípios fundadores da vontade nela contida.

“Ora, podem distinguir-se duas classes de imperativos: os *imperativos hipotéticos* e os *imperativos categóricos*.”⁶⁶ A diferenciação se dá no âmbito da finalidade da ação, o *imperativo hipotético* dá à razão uma ação como indispensável para a realização de um determinado fim, enquanto que o *imperativo categórico* propõe uma ação como indispensável em si mesma, incondicionalmente. Como distingue o próprio Kant:

“Os *imperativos* têm, pois, um valor objetivo e são totalmente distintos das *máximas*, enquanto princípios subjetivos. Determinam, ou as condições da causalidade do ser racional, enquanto causa eficiente, simplesmente em relação ao efeito e à capacidade para produzi-lo, ou unicamente à vontade, quer ela seja ou não suficiente para o efeito. Os primeiros seriam *imperativos hipotéticos* e conteriam simples prescrições de dexteridade

⁶⁵ C.R.Pr. /A, 37. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 30.

⁶⁶ PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 8.ed. introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 120.

(Geschicklichkeit); pelo contrário, os segundos seriam *categóricos* e unicamente *leis práticas*.⁶⁷

O *imperativo categórico* indica o já anunciado agir pelo dever, pura e simplesmente, não se relacionando a *máxima* a algum fim colimado, seja ele subjetivo ou objetivo. Ele é a expressão da razão pura em seu fundamento prático, sendo necessário entender que essa determinação se relaciona à pureza da vontade, independentemente dos meandros materiais de sua execução. “A razão prática pura se expressa no imperativo categórico, e a razão prática empírica, no imperativo hipotético.”⁶⁸ Os dados empíricos da ação moral são determinados na *máxima*, a partir da intenção do indivíduo em estabelecer seu alvo, sendo por isso passível de realização segundo suas possibilidades, assim como no *imperativo hipotético*, no entanto, a formalização do agir moral determinado no *imperativo categórico* é puro no sentido de não estar preso à estabelecimentos empíricos, sendo válido por sua universalização.

Será esta distinção a responsável pela definição da condição de lei do *imperativo categórico*, uma vez que a *máxima* pode sofrer condicionamento externo dos fins colimados, assim como o *imperativo hipotético* está sujeito a condicionamentos de realização, a necessidade contida no *imperativo categórico* lhe dá a condição de lei, ao contrário da contingência contida na *máxima* e no *imperativo hipotético*. Segundo a definição de Kant:

“As máximas são, pois, certamente princípios (*Grundsätze*), mas não *imperativos*. Mas os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida preceitos práticos, mas não leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade, ainda antes de eu perguntar se tenho a faculdade necessária para um efeito desejado, ou o que devo fazer para o produzir [...]”⁶⁹

⁶⁷ C.R.Pr. /A, 37. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 30.

⁶⁸ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organização de Barbara Herman . Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 190.

⁶⁹ C.R.Pr. /A, 37. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 30.

O *imperativo categórico* enquanto *lei* representa a universalidade da vontade na independência de sua necessidade pura, isenta da contingência das influências empíricas e subjetivas. O agente moral que segue este imperativo, esta lei, está agindo de modo a aceitar o formalismo expresso em sua universalidade, a liberdade de aderir a uma lei dada por si mesmo de acordo a uma lei aceita por si mesmo. “A simples forma da lei não pode, portanto provir se não de uma faculdade não-sensível que transcenda simultaneamente todos os fenômenos e seus princípios de causalidade.”⁷⁰

Tal faculdade é certamente a razão pura prática expressa no *imperativo categórico*. Surge daí a sua condição de transcendentalidade, a liberdade expressa no formalismo incondicional da lei moral universalizada no *imperativo* é absoluta por ser totalmente estabelecida por princípios racionais, não presos aos entes heterônomos apreendidos empiricamente. O sujeito moral transcendental é aquele que, em seu agir moral, parte da *razão pura*, em seu fundamento prático, e impõe sua ação sobre o mundo sensível, contudo sem partir dele como princípio para tal agir, tendo como diretriz o *imperativo categórico* enquanto regulador dos princípios de suas *máximas*. Segundo o comentário de Höffe:

“Com a liberdade transcendental, o princípio da moral não reside mais como em Aristóteles em um fim supremo (intransponível), na felicidade. A moral toma sua fonte no princípio absolutamente primeiro, o princípio incondicionado de estabelecimento dos fins; o princípio da moral reside no estabelecimento por si mesma dos fins. Nesta perspectiva kantiana, a ideia da responsabilidade da ação humana é toda sua acuidade e sua radicalidade, a saber, a qualidade de liberdade transcendental ou da autonomia da vontade.”⁷¹

O ápice da liberdade e autonomia da vontade encontram-se não só em seu desprendimento total na intencionalidade do querer, mas antes na promulgação de um princípio que não é dado por nenhum ente externo à própria razão do agente moral. A transcendentalidade da liberdade da vontade a partir da razão prática estabelece o caráter autolegislator da autonomia moral do homem. Uma universalidade que garante a primazia da razão sobre a inclinação natural, um estado de total independência em relação ao determinismo natural dos desejos

⁷⁰ HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit et la religion*. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1993, p. 131.

⁷¹ *Ibid*, p. 132.

empíricos, sendo desta forma, podemos argumentar que em Kant a razão ascende à sua condição de autonomia absoluta, principalmente em seu fundamento prático da ação moral no mundo sensível.

As sutilezas de toda a construção teórica da vontade são demasiadamente extensas e complexas para serem tratadas em tão pouco espaço. Sendo assim, entendemos que a explanação feita neste capítulo serviu como introdução ao assunto geral da dissertação e contribuirá para sua sequência. A abordagem adotada neste capítulo teve como foco tornar mais específica a discussão central, ou seja, delimitar os pontos centrais na comparação entre uma teoria da vontade nos moldes dispostos neste capítulo inicial e o eudaimonismo aristotélico que será apresentado no próximo capítulo. Sendo assim, damos continuidade à nossa dissertação abordando a temática moral a partir do viés aristotélico, que se constitui o tema central do próximo capítulo.

CAPÍTULO II

A COMPREENSÃO DA MORAL ARISTOTÉLICA

Introdução

Delimitar os traços teóricos da moral aristotélica é uma tarefa não muito difícil, isso se o fizermos apoiados apenas nas leituras perpetuadas pela tradição, elas são fartamente tratadas em inúmeras obras e em diversos idiomas. O que interessa realmente é desenvolver esta delimitação em vista de se pontuar, com o mínimo de parcialidade, o caráter próprio que marca a construção da moral aristotélica como sendo um dos pilares da concepção ética do Ocidente, deixando espaço para reentrâncias no decorrer do processo de desenvolvimento deste trabalho.

A intenção neste capítulo é exatamente expressar uma exposição da moral aristotélica que não negligencie o peso da tradição, mas, ao mesmo tempo não se furte à força da especulação filosófica. Tencionamos, na verdade, pôr em relevo os pontos centrais que caracterizam a produção moral do Estagirita em suas bases mais sólidas, explorando os temas centrais em ângulos favoráveis a uma visão desanuviada. Certamente que a ousadia é uma virtude até determinado ponto, e além deste, um erro, sendo assim nos limitamos a fazer uma caminhada atenta amparada na pavimentação teórica dos diversos comentadores de Aristóteles utilizados na execução desta tarefa, tendo de quando em vez o cuidado de perceber outros caminhos.

É salutar ter este cuidado em se tratando de expor uma obra tão densa e profunda quanto a aristotélica, transcrevemos o sagaz comentário de Lear, que parece muito apropriado para a ocasião, expresso em sua obra de introdução ao pensamento aristotélico:

“O leitor deverá estar consciente de que, para cada afirmação que eu fizer neste livro, existe virtualmente uma outra afirmação conflitante, de um

estudioso de Aristóteles sério e ponderado, oferecendo uma interpretação diferente.”⁷²

Uma vez posta a intenção e os cuidados que a cercam, é necessário expor os meandros de sua execução. Para tanto será preciso demonstrar como Aristóteles estruturou seu pensamento ético-moral. Isso não pode ser feito sem antes analisarmos a disposição de suas obras, ou seja, devemos situar teoricamente seu processo de construção. Suas obras referentes ao assunto da moral são amplas, amplitude esta que encerra em si uma problemática. Seriam todas as obras atribuídas a Aristóteles verdadeiramente escritas por ele? O Estagirita teria construído sua estrutura teórica em uma linha ascendente? Se sim, qual é a disposição das obras nesta linha ascendente? Gauthier aponta para a premência de se atentar para esta problemática:

“O *corpus aristotelicum*, ou seja, a coleção de escritos tradicionalmente atribuídos a Aristóteles, cuja edição de referência continua a ser de Bekker (Berlim, 1830), contém três tratados de moral: a *Ética a Nicómaco* (sigla *E.N.*), a *Ética a Eudemo* (*E.E.*) e a *Magna Moralía* (sigla *M.M.*); a estes três tratados de moral veio juntar-se um tratado que não está contido no *Corpus*, o *Protréptico*. A primeira questão que se coloca a quem pretende estudar a moral de Aristóteles é a da autoridade a atribuir a estes quatro tratados.”⁷³

Trataremos então de expor, sucinta e criteriosamente, a construção teórica das três principais obras aristotélicas dedicadas ao assunto da moral. Em seguida entraremos mais incisivamente na *Ética Nicomaqueia*⁷⁴ que é a obra central para a construção deste trabalho, como já colocado na introdução do mesmo, sendo assim, esmiuçaremos os pontos mais centrais desta obra, dando especial atenção ao traçado original dos assuntos na forma como aparecem na obra do Estagirita. “Enfim, a *EN* é a obra ética mais conhecida de Aristóteles e, também, a mais comentada, e isto desde a Antiguidade.”⁷⁵

Será forçoso compreender o objeto central da obra, a disposição que seu autor imprime à fluidez do assunto, sempre ligando uma linha clara e concreta de

⁷² LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 31.

⁷³ GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Europa-América, 1992, p. 7.

⁷⁴ Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo *EN*.

⁷⁵ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 10.

construção teórica. Assuntos como a descrição das virtudes de acordo com sua diferenciação em relação à divisão das partes racionais e irracionais da alma, e o papel da escolha deliberada na definição do ato voluntário e involuntário. É preciso ainda ressaltar o papel da principal virtude intelectual prática, a *phronésis*, e sua centralidade na moral aristotélica. Não é necessário dizer a instabilidade do terreno em que tencionamos erigir nosso trabalho, mas, em detrimento às adversidades, a motivação especulativa anima uma tão pretenciosa ousadia. Como dito no início desta introdução, é preciso encontrar o ponto de equilíbrio (uma alusão à mediania) entre a virtude da ousadia, se é que seja uma virtude, e seu erro.

Postas estas deliberações introdutórias concernentes à composição deste capítulo, façamos menção às seguintes palavras de Bague, que coincidem com a intenção deste nosso estudo: “O alvo deste trabalho é de descrever o pensamento de Aristóteles a partir de certos indícios que me parecem caracterizar o centro de seu pensamento filosófico.”⁷⁶ Em momento algum esperamos lançar uma corda além da nossa capacidade de prendê-la. Por isso, o que realmente se destaca neste movimento de perscrutação da moral aristotélica é o interesse de manter a marcha constante da filosofia rumo ao conhecimento.

2.1 As obras éticas de Aristóteles

Um autor tão prolífero quanto Aristóteles surpreende pela capacidade de aprofundar os assuntos aos quais se dedica, sendo em geral produzido um material profundamente denso e articulado. No caso do Estagirita a produção excede uma única obra, os seus trabalhos dedicados à ética somam um total de três⁷⁷. Neste

⁷⁶ BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: Essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, p. 5.

⁷⁷ Esta restrição se justifica pelo fato de existir uma forte discussão a respeito da autenticidade de algumas obras atribuídas a Aristóteles, não sendo aqui o nosso objetivo aprofundar esta discussão, faremos comentários a este respeito nos momentos que se fizerem necessários. Apesar de haver o relato de uma obra chamada “*De Virtutibus et Vitiis*”, atribuída a Aristóteles, o que seria uma quarta obra moral do Estagirita, os principais comentadores a têm como inautêntica. Como aponta Zingano (2008, p. 9): “Entre as obras de Aristóteles que a tradição nos legou, encontramos quatro tratados: (i) *Ethica Nicomachea*, (ii) *Ethica Eudemia*, (iii) *Magna Moralia* e (iv) *De virtutibus et vitiis*. Este último,

capítulo faremos menção a eles, mas nos deteremos cuidadosamente em apenas um como já indicado na introdução.

A questão que se põe em âmbito geral no estudo aristotélico é exatamente interligar a existência destas obras de forma a compor um único edifício teórico coerente, o que certamente é problemático e muito complexo. Em momento algum tal movimento foi cogitado na execução deste capítulo. Sendo assim, a questão que se põe no âmbito deste capítulo é apresentar a relação entre elas em suas linhas mais gerais. Na realidade a disposição cronológica das obras é uma questão que certamente pode influenciar no entendimento da concepção filosófica de Aristóteles, uma vez que em determinado momento de sua vida intelectual sua visão a respeito da moral vai diferir da visão adotada pelo fundador da Academia. Mas, como forma de tornar maior a fluidez do texto, estes aspectos tangenciais serão elucidados na medida em que se tornarem presentes.

Outra questão que envolve a discussão acerca da pluralidade de obras destinadas à moral aristotélica é a de sua postura enquanto escritor e enquanto professor no Liceu, podendo haver aí a influência, em algumas obras, da continuidade dada por seus discípulos a partir de suas aulas orais. Ou seja, obras atribuídas ao punho de Aristóteles, mas provenientes dos punhos de seus alunos. Como coloca Ross:

“Comumente se considera que todas ou quase todas as obras existentes de Aristóteles pertencem ao período em que dirigia o Liceu, e então surge naturalmente a questão das relações entre suas obras escritas e seu ensinamento oral. Tem-se sugerido que o caráter às vezes tosco e imperfeito de muitas de suas obras, as repetições e digressões, se devem a que não eram obras preparadas para a publicação, mas notas de curso do próprio Aristóteles, ou mesmo notas tomadas por seus alunos.”⁷⁸

O certo é que a tarefa de estudo da moral aristotélica não pode ser concluída sem antes termos passado, mesmo que em traçados gerais, por estas problemáticas envoltas na validação de suas obras, o que pode muito bem ser efetivamente contemplado na explanação de um itinerário teórico exposto nas mesmas. Ou seja,

um curto tratado que ocupa as páginas 1249a 26 – 1251b 37 da edição Bekker, é seguramente apócrifo e pode ser deixado de lado.”

⁷⁸ ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, p,31.

o que realmente influencia nosso trabalho é entender o lugar da *EN*, que é nossa obra-chave, no universo teórico de Aristóteles expresso em suas demais obras. Importa, pois, para se evitar um circunlóquio, entender teoricamente a distinção existente na *EN* em relação às demais, e justificar sua utilização no propósito de expor a moral aristotélica em seus meandros. Sendo assim, passamos a expor a execução da ação proposta.

2.1.1 *Ética Eudêmia e Ética Nicomaqueia*

De início a dúvida já se põe no âmbito da nomenclatura das obras, uma vez que em diversos momentos da história se questionou se eram realmente obras surgidas do próprio Aristóteles ou de seus discípulos e até mesmo de seu filho. Em diversos momentos a *Ética Eudêmia*⁷⁹ foi objeto de dúvidas na composição do *corpus aristotelicum*, principalmente em relação a seu título e a disposição de seus livros. “Muitos investigadores têm considerado a *Ética a Eudemo* como uma obra posterior, escrita por um aluno de Aristóteles, Eudemo.”⁸⁰ É realmente um ponto controverso, mas que pode facilmente ser explicado, como o faz Zingano:

“Por longo tempo, a *EE* foi considerada uma obra de Eudemo de Rodes, aluno de Aristóteles e pretendente à sua sucessão no Liceu; a edição de Susemihl ainda se intitula *Eudemi Rhodii Ethica*. Muito provavelmente Eudemo esteve envolvido na edição da *Metafísica* (a seu sobrinho Pasicles, aliás, é geralmente atribuída a edição do livro α) e talvez também tenha-se envolvido na edição deste tratado, mas, atualmente, a opinião dos intérpretes é que se trata de um escrito genuíno de Aristóteles.”⁸¹

Esta dúvida também se aplica à *EN*, “[...] Nicômaco tanto pode ser o pai de Aristóteles, a cuja memória a *Ética* seria dedicada, quanto o filho Nicômaco, que teria reunido e editado os dez livros após a morte do pai.”⁸² Este primeiro ponto

⁷⁹ Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo *EE*.

⁸⁰ *Ibid*, p. 28.

⁸¹ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odisseus, 2008, p. 9.

⁸² VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV. Introdução a ética filosófica 1*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 112.

controverso é apenas um indicador da necessidade de se aprofundar na compreensão da construção destas obras, e para isso é necessário desnudar sua estruturação interior.

Partindo então do fato de ser sim a *EE* uma obra aristotélica, é importante tentar demarcar seu processo de formação, o que pode influenciar em sua relação teórica com as demais obras morais do Estagirita. Neste sentido é difícil definir sua posição na produção linear das obras de Aristóteles, principalmente em relação à *EN*, pode-se de início contar com os relatos históricos dos primeiros comentadores, o que na realidade ainda não resolve a questão. Mas, existe um ponto que pode solucionar esta discussão, ou ainda, apresentar um motivo de distensão ainda maior

Tal ponto é a existência de três livros em comum às duas obras, na *EE* são eles os livros IV, V e VI, e na *EN* são eles os livros V, VI e VII. Eles poderiam apresentar uma resposta para a questão da cronologia entre as duas obras, uma vez que a existência dos mesmos demonstra que em determinado momento uma das obras foi completada pelos três capítulos da outra. A dúvida em torno deste processo foi motivo de vários estudos e especulações, em determinados momentos a *EE* foi considerada mais antiga, principalmente tendo como base os catálogos mais antigos das obras aristotélicas, como é o caso da argumentação de Ross:

“Os pontos seguintes, no entanto, não têm recebido toda a atenção que merecem: 1) o mais antigo catálogo que temos das obras de Aristóteles (o de Diógenes Laércio), cita unicamente uma *Ética*, a qual apresenta cinco livros: não se pode tratar, pois, senão da *Ética* a Eudemo sem os livros duvidosos. O catálogo mais antigo que segue aquele, contém somente uma *Ética*, a qual atribui dez livros: esta não pode ser senão a *Ética* a Nicômaco com os livros duvidosos. Se, como se considera comumente, as duas listas se apoiam na autoridade de Hermippo, vemos que, no que concerne aos livros duvidosos, pode-se apresentá-los desde 200 a.C. à *Ética* a Nicômaco e não à de Eudemo. 2) Certas particularidades gramaticais que se têm notado na *Ética* a Eudemo, não se encontram nos livros em questão.”⁸³

Tendo como válida esta observação de Ross, podemos considerar a *EE* anterior à *EN*, mesmo que não seja um consenso e nem uma opinião final, mas no que se relaciona aos livros comuns das duas obras a tese defende que são originalmente da *EN*. Instaura-se uma nova discussão, como aponta Gauthier:

⁸³ ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, p. 29.

“Uma vez admitido, com efeito, que a *Ética a Eudemo* é autêntica e que ela é a mais antiga dos dois cursos de moral de Aristóteles, o problema não é mais saber se os livros em questão são ou não de Aristóteles, mais se eles aparecem no mais antigo ou no mais recente dos seus dois cursos.”⁸⁴

Isso poderia significar uma resolução do problema cronológico, mas que infelizmente anunciaria a continuação de um problema ainda maior, como já posto, a existência destes livros indicaria um processo de adaptação em uma das duas obras. Levando em conta o argumento de Ross, tal adaptação ocorreu na *EE* que os recebeu da *EN*. Essa adaptação significaria uma revisão teórica ou apenas um complemento posterior executado em algum processo de compilação?

Se for uma revisão teórica apontaria para uma análise feita pelo próprio Aristóteles em vista de complementar um pensamento ainda débil em sua primeira obra, partindo assim de uma nova visão sobre o problema moral. No caso de ser uma compilação posterior, feita por algum organizador, representaria a tentativa de completar uma obra a partir da outra dando assim maior validade às duas. Certamente que ambos os casos são apenas especulativos, uma vez que a resolução deste problema só é possível através de uma minuciosa pesquisa que envolva uma análise teórica, filológica e histórica.

Para apresentar uma tese diferente da apontada por Ross, transcrevemos aqui a argumentação de Zingano, na qual ele aponta uma visão diferente a respeito da obra que originalmente conteria os livros comuns:

“Por muito tempo, prevaleceu a tese segundo a qual estes livros comuns eram originários de *EN*; tendo ocorrido o desaparecimento dos livros IV, V e VI da *EE* por algum extraordinário infortúnio, eles teriam sido substituídos pelos livros correspondentes da *EN*. Com base sobretudo nos trabalhos de Anthony Kenny, porém, a opinião corrente é bem diferente. Pensa-se hoje que os livros comuns pertenceram originalmente à *EE* e dali foram transpostos, eventualmente com algumas adaptações, à *EN*.”⁸⁵

Para emitirmos aqui um juízo a respeito desta querela seria necessário um aprofundamento hercúleo, que não se justifica por motivos de espaço e objetivo, no entanto, é realmente preciso salientar que apesar de se aceitar a antecedência

⁸⁴ GAUTHIER & JOLIF. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Comentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959. Tome I, p. 45.

⁸⁵ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 10.

cronológica da *EE* e sua possível originalidade nos livros comuns, a *EN* se impõe por outros motivos. Sua estruturação apresenta uma melhor definição dos assuntos, apesar de haver certa similaridade com a *EE*, e um modo de desenvolvimento de melhor compreensão, apesar de alguns pontos serem problemáticos. Como o fato de haver um tratado sobre o prazer que aparece no fim do livro VII (um dos livros comuns) e outro que aparece ainda no início do livro X⁸⁶.

No entanto a composição teórica da *EN* demonstra um caráter mais polido dos argumentos tratados pelo Estagirita, mesmo que esse caráter não seja tão evidente na estrutura geral dos assuntos, no que concerne à disposição dos livros comuns principalmente, mas a abordagem teórica demonstra pontualmente avanços em seu pensamento⁸⁷. Sendo assim não há engano em estabelecer a *EN* como representante da moral aristotélica no que tange à tradição de sua absorção pela civilização ocidental, principalmente em relação à sua utilização pelos mais proeminentes pensadores da Idade Média.

Além dos argumentos já colocados vale a pena trazer a afirmação de Vaz a respeito da utilização da *EN* nos estudos de moral aristotélica:

“[...] a preferência pela *EN* impõe-se pelo peso da tradição, pela abundância da bibliografia a ela dedicada, pela composição dos livros que nos oferecem uma visão mais ampla da *pragmateia* ética de Aristóteles, de seu método e de sua lógica interna, e, finalmente, pela significação que alcançou na história das concepções éticas.”⁸⁸

2.1.2 A *Magna Moralia*

Sendo assim, após apontarmos a relação entre a *EN* e a *EE*, e a preferência pela primeira, resta-nos ainda nos referirmos à *Magna Moralia*⁸⁹, uma vez que nos propusemos a fazer menção das três mais importantes obras de Aristóteles sobre o

⁸⁶ Tanto Zingano (2008, p. 11), quanto Vaz (2008, p. 121) fazem menção à ocorrência desta duplicidade de tratados sobre o prazer. Sendo este um argumento para aqueles que defendem a ideia de que os livros comuns são originariamente pertencentes à *EE*.

⁸⁷ Ver Zingano (2008, p. 17), o autor aponta que em relação à amizade “[...] o argumento nicomaquéio é filosófica e conceitualmente superior ao eudêmio.”. A partir deste indício ele propõe a possibilidade de ser a *EN* uma revisão da *EE*.

⁸⁸ VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução a ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p.113.

⁸⁹ Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo *MM*.

assunto da moral. Esta obra recebe este nome por ser composta de apenas dois grandes livros, sendo ainda conhecida também como *Grande Ética*, o primeiro livro composto de trinta e quatro capítulos e o segundo livro composto de dezessete capítulos⁹⁰.

“A *Grande Ética* aparentemente data dos começos do século III a.C.; contém traços da doutrina de Teofrasto e a linguagem é em alguns aspectos tardia.”⁹¹ Mas, a exemplo das demais obras aristotélicas dedicadas à moral, a *MM* também apresenta margem para discussão, sendo que em alguns momentos sua datação é posta em dúvida. Para Zingano “convém salientar que conceitualmente, a *MM* mostra mais proximidade com a *EE* do que com a *EN* [...]”⁹², sendo assim a consideramos aqui menos importante para a execução de nosso trabalho, uma vez que elegemos a *EN* como base para o mesmo a partir dos motivos apontados.

Mas, levando em consideração o argumento de Ross, citado algumas linhas acima, de que nos catálogos mais antigos a *EE* aparece antes da *EN*, e agora a afirmação de Zingano de que conceitualmente a *MM* se aproxima mais da *EE*, podemos pensar que ela é uma obra dos primeiros estágios das lições aristotélicas sobre a moral. É forçoso dizer que esta discussão não é facilmente dirimida, como nos aponta Vaz:

“A cronologia e a precedência respectiva dessas obras têm dado margem a vivas controvérsias sem que um consenso final seja alcançado. O caso mais discutido é o da *Grande Ética*, ora tida como obra pós-aristotélica, cuja composição é datada dos fins do século III, ora considerada o primeiro estado das lições de Aristóteles sobre Ética. O exemplo mais notável dessa incerteza na datação da *MM* é o do grande comentador Franz Dirlmeier, que primeiramente a considerou uma obra tardia pós-aristotélica, e posteriormente admitiu serem esses livros a primeira versão da ética aristotélica, caracterizada pelo estado ainda embrionário das doutrinas neles ensinadas.”⁹³

Seguindo então estas afirmações que indicam ser a *MM* uma obra dos primeiros estágios das lições aristotélicas, mais próxima conceitual e

⁹⁰ Ver ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 9.

⁹¹ ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, p. 30.

⁹² ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 9.

⁹³ VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV. Introdução a ética filosófica*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 112.

cronologicamente da *EE* do que da *EN*, fica claro o motivo pelo qual não a consideramos como obra-base para nosso trabalho. Posto o itinerário dos argumentos até agora apresentados, damos por contemplada a tarefa de aludir, mesmo que em linhas gerais, à problemática das obras aristotélicas destinadas ao assunto da moral, e nossa preferência pela *EN* como obra base de nosso trabalho. O próximo movimento neste nosso jogo de xadrez teórico é apresentar, de forma mais esmiuçada, a Ética aristotélica expressa na *EN*, estudando de forma sistemática os principais temas que compõem a fundação teórica da mesma.

2.2 A Ética aristotélica na *EN*

Aristóteles é o autor grego que melhor soube construir um edifício teórico-sistemático através de suas obras escritas. No que tange ao estudo ético de tal edifício colocamos anteriormente que é necessário entender a dimensão e a progressão de seu pensamento, compreendendo como se estabelece a obra na qual nos basearemos para elucidar os meandros que o tornaram um dos autores basilares na construção da tradição ético-ocidental.

Neste processo de apropriação do pensamento aristotélico é comum ocorrerem alguns tropeços, provenientes da gama de comentários produzidos sobre este assunto que podem ser elencados em infindáveis listas, no entanto, o processo em si de depuração desta apropriação já denota um exercício vigoroso de reconstrução do traço próprio do autor. Uma vez que não se pode apenas aludir aos comentários sem antes explorar o esqueleto sustentador do pensamento analisado, devemos primeiro centrar mira no estabelecimento de um percurso que possa dar margem para a separação do que é realmente relevante daquilo que é apenas contingente.

Tendo em vista esta premissa de primeiro compreender a estrutura para depois então lhe apresentar a crítica de possíveis falhas, teremos agora o trabalho de apresentar os traços constitutivos da obra que elegemos para ser analisada a guisa de compreensão do pensamento ético aristotélico. A referida apresentação

das críticas de possíveis falhas será um estágio posterior já premeditado na introdução deste trabalho, por hora, introduziremos os traços marcantes da *EN* como obra representante do pensamento aristotélico.

Primeiro será necessário demonstrar o objeto tomado por Aristóteles na preparação da discussão presente na obra, em segundo lugar é preciso demarcar os pontos centrais desta discussão no sentido de não perder de vista seu desenvolvimento e por fim apontando seu lugar na vida cotidiana do indivíduo.

2.2.1 O objeto de estudo e seu método de análise: a definição de *Bem*

Como já salientamos várias vezes, Aristóteles é um autor muito sistemático e muito prático, tanto no sentido de buscar o caminho mais direto até seu objetivo quanto no sentido de dar validade concreta a seu pensamento. Isso significa que seu objetivo na *EN* está definido desde o princípio da obra, pautando seu desenvolvimento na execução deste objetivo. Na realidade todo o seu pensamento é um intrincado processo ascendente interligado pelas diversas expressões que o marcam, neste caso, a execução de suas obras é o momento de ligação deste processo. Não podemos pensar na *EN* sem pensar na sua ligação com o pensamento político de Aristóteles, ou seja, não podemos querer esquartejar o pensamento de Aristóteles em nome de uma busca teórica tendenciosa.

“No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles descreve a determinação do objetivo definitivo da ação humana como tarefa da ciência política.”⁹⁴ O que queremos apontar aqui é que o objetivo principal de Aristóteles em desenvolver seu pensamento ético é preparar terreno para seu pensamento político, e isso é decisivo no momento de buscar o objeto de seu estudo nesta obra. Nas palavras do Estagirita:

“Se assim for, temos que tentar determinar, ao menos em esboço, no que consiste exatamente esse bem mais excelente e de qual das ciências

⁹⁴ RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: A vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008, p. 121.

teóricas ou práticas é ele o objeto. Seria, assim de se concordar ter que ser ele o objeto da ciência, entre todas, de maior autoridade – uma ciência que fosse, preeminentemente, a ciência maior. E parece ser esta a ciência política, posto que é ela que determina quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve cada diferente classe de cidadãos aprender e até que ponto; e observamos que mesmo as mais altamente consideradas das capacidades, tais como a estratégia, a economia doméstica, a oratória, acham-se subordinadas à ciência política.”⁹⁵

A ética é também uma ciência correlacionada à ciência política, desse modo todo o seu desenrolar deve ser pensado através deste prisma. Como bem argumenta Schofield a este respeito:

“A *Ética Nicomaqueia* é estruturada por um início (*EN I 1-3*) e um fim (*EN X. 9*) que, de maneiras diferentes, exprimem uma única mensagem: a política é a atividade e o ramo de estudo que trata do assunto considerado na obra. Para nós, ética e política consistem em dois domínios distintos, no máximo recobrando-se parcialmente. Para Aristóteles, há apenas um domínio – o político – concebido em termos éticos. Essa surpreendente verdade é geralmente menosprezada (quando não é totalmente ignorada) em muitas apresentações da *Ética Nicomaqueia*.”⁹⁶

“Aristóteles passa geralmente entre os modernos como o filósofo antigo que subordinou mais fortemente a ética à política, os fins do indivíduo aos da cidade.”⁹⁷ Mas, como salientamos no título deste tópico e segundo a menção contida na própria citação de Aristóteles, o objetivo primeiro é encontrar o que seja o seu objeto de estudo, o que parece ser o “*bem mais excelente*”.

Esse *bem excelente* buscado por Aristóteles está no campo da prática, uma vez que tanto a ética quanto a política são ciências práticas, sendo a política a maior delas. A filosofia aristotélica é um sistema pautado pela premissa da aplicabilidade dos conceitos, o que se vê com maior destaque em sua constante teorização sobre o agir humano, enquanto o homem é ser social. Um sistema filosófico erigido sobre a base do saber prático. Dessa forma o *bem* buscado por ele como sendo o alvo da vida e do agir do homem só pode ser algo com uma aplicabilidade concreta. Não

⁹⁵ *EN 1094a1 25 - 1094b1 5*. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007.

⁹⁶ SCHOFIELD, Malcolm. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 281.

⁹⁷ AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. Paris: J. Vrin, 2011, p. 131.

pode ser algo puramente abstrato nem conceitual. Deve ser algo que dê sentido à existência humana em seu lugar próprio de ocorrência, a sociedade.

Entrando propriamente neste ponto, a definição do *bem* humano, teremos que pontuar sua concepção do que seja um *bem*, ou melhor, como se define a existência de um *bem* para determinado assunto. “No primeiro livro da EN, encontramos logo de imediato a seguinte constelação conceitual: ‘fim, bem, o melhor dos bens, *eudaimonia*’ (I 1-5).”⁹⁸ Não podemos nos embrenhar mais neste emaranhado teórico se não delinear-mos seu entendimento do que seja o *bem*. Segundo sua visão o *bem* não pode ser um conceito geral e universalizante:

“Mas talvez seja desejável examinarmos a noção de um *bem universal* e repassar as dificuldades que ela acarreta, embora tal investigação seja penosa devido à amizade que temos pelos autores da teoria das *Ideias*. [...] Mais uma vez a palavra *bom* é usada em tantos sentidos quanto a palavra é, pois podemos predicar *bom* na Categoria da *substância*, por exemplo com referência a Deus ou à inteligência; naquela da *qualidade*: as excelências; naquela da *quantidade*: moderada; naquela da *relação*: útil; naquela do *tempo*: uma oportunidade favorável; naquele do *lugar*: um adequado *habitat*, e assim por diante. Assim, está claro que não é possível que o *bem* seja uma noção geral única e universal, pois se o fosse não seria predicável em todas as Categorias, mas somente em uma.”⁹⁹

Está claro que Aristóteles se refere à doutrina platônica do *Bem Supremo*, segundo sua visão não é admissível que se pense em um *bem* que seja *uno* para todos os assuntos e situações, daí a necessidade de se buscar um *bem* para o homem em sua vida ativa. Ora, para Aristóteles essa vida ativa é o centro do existir humano, nada mais óbvio do que se buscar o fim último desta existência ativa, uma vez que o homem difere de tudo que existe no *Cosmos*. Partindo desta assertiva, Aristóteles tem a intenção de definir qual seja o *bem* mais excelente da vida ativa humana, o seu fim último, o fim para o qual colima as ações humanas.

“Em um grande número de estudos contemporâneos se aborda o problema da definição da ação humana e de sua semelhança a um simples movimento físico.”¹⁰⁰ Como se nota, toda essa construção parte da necessidade teleológica, ou seja, a própria afirmação da busca de um fim anuncia a condição determinante da

⁹⁸ WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 21.

⁹⁹ EN 1096a1 10, 1096a1 25-30.

¹⁰⁰ NATALI, Carlo. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Paris: Éditions Peeters, 2004, p. 131.

execução da ação humana. Aristóteles faz uma análise dos fins objetivados em cada ação envolvida na vida humana produtiva, determinando que em todos os sentidos não existe ações sem uma finalidade, havendo no entanto determinadas ações nas quais o fim não se encontra nelas mesmas.¹⁰¹

Existe nesta argumentação aristotélica uma hierarquia clara: hierarquia dos fins, dos bens e das ciências. Não é necessário fazer um prolongamento na discussão acerca da visão aristotélica sobre a divisão das ciências para saber que ele está fundamentando que o *bem* mais excelente deve ser buscado no âmbito da ciência prática, e que esta por sua vez tem sua expressão máxima na *Política*, na qual encontramos a *Ética*.

Assim o fim a ser julgado como um *bem*, mais ainda, como um *bem excelente*, deve ser de natureza prática, contido na principal ciência para a qual todas as ações se dirigem. Postulamos assim que o *bem* buscado por Aristóteles deve ser entendido como resultado do agir humano, e que sua busca é desejada por sua execução no fim de tal ação, e mais, que ele é a meta da principal ciência prática. Segundo o Estagirita este fim que é o *bem* mais desejável na execução das ações humanas é a *felicidade*, como segue:

“[...] digamos que, posto que toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examinemos o que cumpre declararmos como sendo a meta da política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação. Verbalmente, é-nos possível quase afirmar que a maioria esmagadora da espécie humana está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ele se referem como a felicidade e identificam o viver bem ou o dar-se bem com o ser feliz.”¹⁰²

Seguindo a ideia levantada anteriormente de que existe uma hierarquia na definição aristotélica de fim, de bem e de ciências, podemos agora afirmar que o *bem*, que é o fim mais desejável e que se constitui como o objetivo da principal ciência prática é a felicidade. “A ética aristotélica inicia com o estabelecimento da

¹⁰¹ EN 1094a1 10-15. “Em casos nos quais várias dessas artes estão subordinadas a alguma capacidade única – tal como a confecção de rédeas e as demais artes relativas ao equipamento dos cavalos estão subordinadas à equitação, e esta e todo outro empreendimento bélico à estratégia e, de maneira análoga, outras artes se subordinam ainda a outras artes – em todos esses casos digo que as finalidades das artes que lhes são subordinadas, uma vez que estas últimas finalidades somente são visadas em função das primeiras.”

¹⁰² Ibid 1095a1 15-20.

noção de felicidade; ela é, neste sentido, tipicamente uma ética *eudemonista*.¹⁰³ Tal afirmação no entanto não reduz a amplitude da discussão, o simples fato de definir a ética aristotélica como *eudemonista* não nos garante a compreensão completa de sua composição e sua aplicabilidade.

Aristóteles vai completar sua teorização definindo qual é o verdadeiro conceito de felicidade constituído como cerne de sua tese sobre o problema da ética, ciente do fundo polêmico de sua conclusão ele passa a trabalhar este conceito de forma a direcionar sua argumentação para o que seja o *bem* humano mais excelente. Assim ele vai dirimir o assunto da felicidade:

“Acrescente-se a isso que se constata que todas as várias características buscadas na felicidade concernem ao *bem* como o definimos. Algumas pessoas pensam ser a felicidade a virtude; outras, a prudência; outras, uma forma de sabedoria; outras, ainda, afirmam que é todas essas coisas, ou uma delas em combinação com o prazer, ou acompanhada do prazer na qualidade de um adjunto indispensável; uma outra escola inclui a prosperidade externa como um fator concomitante. Algumas dessas opiniões têm sido sustentadas por muitas pessoas desde a antiguidade, outras por apenas alguns homens ilustres e, é provável, que nenhum desses grupos esteja inteiramente errado. A probabilidade é que aquilo em que creem seja, ao menos, parcialmente, ou mesmo mormente, correto.”¹⁰⁴

O objetivo de Aristóteles é demonstrar que a felicidade como *bem* não pode ser meio para se alcançar outro objetivo, ela é o fim último do agir humano, ou seja, as coisas às quais as pessoas comuns atribuem à condição de promulgadoras da felicidade são na realidade pertencentes à natureza de meios auxiliares e instrumentalmente úteis. Aristóteles descarta a ideia de que a felicidade é fruto da sorte puramente ou de qualquer outra fonte que não os próprios esforços humanos.¹⁰⁵

Desta forma ele vai mais além e busca definir o que é o *bem* mais excelente, ou seja, a felicidade em sua forma mais própria no agir humano. Sendo assim sua atenção se volta para a execução da felicidade como fruto do agir próprio do homem, uma atividade (*energeia*) não apenas fundada em aspectos deterministas

¹⁰³ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 12.

¹⁰⁴ EN 1098b1 20-30.

¹⁰⁵ Ver EN 1099b1 15-20.

ou naturalmente configurados, mas baseada na ideia de que o homem possui uma função própria a si mesmo.

Ou seja, a felicidade é atividade (*energeia*), mas não apenas simples atividade, mas ação segundo a função própria da vida ativa do homem. Neste ponto surge o horizonte teórico que realmente vai fundar a *eudaimonia* aristotélica, diferenciando-a de qualquer outra visão hedonista que prima apenas pela fruição da vida ou pela obtenção de prazer. O homem possui um *bem* almejado em suas atividades, ele busca esse *bem*, a felicidade é esse *bem* existente na realidade da vida ativa, mas sua função enquanto homem é buscar este *bem* de forma excelente.

O próximo passo para avançarmos no entendimento destes pontos é entender o que seja essa atividade (*energeia*) segundo a função do homem, o conceito de *ergon*, e a definição de excelência, a *arete* própria do homem que lhe garante a felicidade. Partindo da concepção de que tudo tem uma função própria assim como cada artesão visa a perfeição em sua função, Aristóteles aponta a busca desta função própria do homem em vista de sua perfeição:

“A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações. Afirmar, todavia, que o *bem mais excelente* é a felicidade parecerá provavelmente um truísmo. Ainda carecemos de uma avaliação mais explícita do que constitui a felicidade. É possível que possamos a ela chegar se determinarmos a função do ser humano, posto que se pensa que a excelência ou eficiência de um flautista, de um escultor, ou de um artesão de qualquer tipo e, em geral, de quem quer que tenha alguma função ou ocupação a desempenhar, reside nessa função; e, por analogia, é possível sustentar-se que o bem humano reside na função humana, no caso de o ser humano ter uma função.”¹⁰⁶

O *ergon* do homem, sua função, deve ser algo distinto da simples função dada a cada ser pela sua compleição natural, ou seja, a função do homem deve ser algo ligado à sua essência, não pode ser algo que os animais em geral possuam ou desempenhem.¹⁰⁷ Não pode ser algo apenas fisiológico relacionado à manutenção da vida e nem uma atividade apenas sensitiva, sendo assim, a função própria do homem que parte de sua essência enquanto tal só pode ser a vida ativa segundo

¹⁰⁶ EN 1097b1 20-25.

¹⁰⁷ Ver EN 1098a1 5.

sua parte racional¹⁰⁸. “A tese rezaria simplesmente que o homem, em distinção dos outros seres vivos, levaria a efeito sua vida no exercício de sua razão, da capacidade de falar e pensar.”¹⁰⁹

O que de forma alguma é o fechamento da fundamentação aristotélica, seu aprofundamento na questão o leva a definir tal atividade humana em vista de uma perfeição própria do homem, uma vez que sua função (*ergon*) é a atividade (*energeia*) segundo sua essência racional, em uso de suas faculdades da alma.¹¹⁰ Nas palavras do próprio Aristóteles:

“Resta, assim, o que pode ser denominado a vida ativa da parte racional do ser humano. [...] Se, então, a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional ou, aconteça o que acontecer, não dissociativamente do princípio racional, e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo pertencente à mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, em geral, relativamente a todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida à função em seu caso (quero dizer que se a função de um harpista é tocar harpa, aquela de um bom harpista é tocar bem a harpa), se assim for e se declaramos que a função do ser humano é uma certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada de acordo com sua própria excelência – a partir dessas premissas se conclui que o bem humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.”

Chega-se agora à instauração da *arete* humana, ou seja, a excelência de sua função (*ergon*) própria, sendo tal função (*ergon*) a atividade (*energeia*) segundo as faculdades da alma em conformidade com a virtude, existindo acaso mais de uma, a mais excelente delas, fica posto que a determinação do *bem* no agir humano é determinado pela execução de uma vida ativamente virtuosa. A felicidade (*eudaimonia*) como fim último do agir humano não é entendida no sentido apenas determinista de fruição ou simples busca do prazer, antes é determinada como

¹⁰⁸ As distinções presentes nesta diferenciação entre o homem e os demais seres vivos serão aprofundadas no capítulo 13 do livro I da *EN*, as quais serão tratadas por nós nos próximos tópicos deste capítulo.

¹⁰⁹ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 38.

¹¹⁰ A definição da psicologia aristotélica e sua teorização acerca das partes da alma serão desenvolvidas no próximo tópico deste capítulo. Por isso introduzimos o termo neste tópico como forma de abertura do assunto para sua complementação em seguida.

atividade (*energeia*) segundo a função (*ergon*) própria do homem em conformidade com sua excelência (*arete*) virtuosa.

Certamente que está satisfatoriamente clara a intenção de Aristóteles em determinar a felicidade como *bem* do homem, como fim último do seu agir segundo sua função própria em conformidade com a atividade de suas faculdades racionais da alma expressa em sua vida virtuosa. O lugar de execução desta função própria do homem em vista de sua felicidade se dá na realidade da vivência em sociedade, uma vez que desde o início de nossa argumentação neste tópico ressaltamos a premência de se alinhar o *bem* humano à principal ciência prática (a política), cuja maior função é tornar o cidadão virtuoso e realizador de ações nobres.¹¹¹

É necessário agora compreender qual a relação entre o agir virtuoso e sua atividade segundo as faculdades da alma, como salienta Vaz:

“Se a *eudaimonia* é o ato (*energeia*) da alma segundo a virtude (I, 13, 1102a 5), e se, por conseguinte, a virtude que aqui se investiga é a virtude humana (I, 1102a 14), que é uma virtude da alma, é claro que há uma correspondência estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades.”¹¹²

Toda a estrutura ética do pensamento de Aristóteles depende de sua teorização acerca da composição psicológica do homem, ou seja, de sua definição da repartição da alma em suas atividades próprias. Seu aprofundamento na discussão sobre as diversas virtudes é um ponto-chave para a compreensão de seu pensamento ético. A definição de virtudes morais e intelectuais pauta o desenvolvimento da articulação entre aquilo que pode ser tomado como fruto do desenvolvimento apenas sensitivo do desejar e aquilo que surge como definição racional dos objetivos a serem alcançados pelas ações deliberadas.

Sendo assim, teremos agora que dirimir este assunto, buscando sintetizar a definição aristotélica acerca da intrincada relação entre as faculdades da alma e a definição das virtudes a partir de suas origens nestas faculdades. O principal objeto de análise deste processo é o livro I em seu capítulo XIII da *EN* onde encontramos a

¹¹¹ Ver *EN* 1099b1 20-30.

¹¹² VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 122. (rever todos).

exposição sobre a composição da alma em suas repartições e faculdades. Será ainda preciso definir o que seja a base das virtudes morais e a base das virtudes intelectuais, para isso também investigaremos como elas se traduzem na determinação do que é adequado ao agir humano em vista do seu objetivo já apontado neste tópico: a busca da felicidade segundo a função própria do homem.

2.3 Virtudes morais e intelectuais e as faculdades da alma: a psicologia aristotélica

Entender a fundamentação teórica das faculdades da alma (*psychê*) segundo a forma como Aristóteles a define é uma tarefa delicada e profundamente importante. Como vimos, o cerne do desenvolvimento de seu pensamento ético depende dessa fundamentação. A composição das virtudes morais e intelectuais está diretamente ligada à configuração das partes da alma e, por sua vez, o exercício do agir segundo as faculdades da alma em conformidade com as virtudes depende do perfeito desenvolvimento destas faculdades.

Para efetuarmos este exercício de compreensão da teorização aristotélica acerca das divisões e faculdades da alma será necessário recorrer em alguns momentos a outra obra, o *De Anima*¹¹³, tratado no qual ele discorre mais profundamente sobre o assunto. Devemos estabelecer o que seja o conceito de alma na filosofia aristotélica e a influência sofrida pelos anos vividos na *Academia*, devemos ainda estabelecer cada repartição desta alma humana e sua função na formação do querer e do agir, e por fim, devemos ainda determinar os meandros envolvidos no surgimento das virtudes a partir do estabelecimento destas repartições e suas faculdades.

“O termo grego *psychê* recobre o conjunto das características que diferenciam, dos seres inanimados, as plantas e os outros viventes”¹¹⁴. De início

¹¹³ Doravante citado por suas iniciais em maiúsculo *DA*.

¹¹⁴ ALLAN, Donald. J. *Aristote: le philosophe*. Tradução de Ch. Lefèvre. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962, p. 71.

notamos que Aristóteles, seguindo a tradição do termo, tem uma teoria muito bem assentada sobre bases metafísicas, para ele os seres vivos se diferenciam dos seres inanimados por possuírem uma essência capaz de prover a vida. Tal essência é entendida como sendo a alma (*psychê*). Reale comenta a respeito desse ponto:

“Mas que é a alma? Para responder a esta pergunta, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade. Todas as coisas em geral são compostas de *matéria* e *forma*, sendo a matéria, potência, e a forma *enteléquia* ou ato. Isso vale, naturalmente, também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida, mas não são vida e, portanto, são como o substrato material e potencial do qual a alma é forma e ato.”¹¹⁵

O homem como ser vivo é dotado certamente de uma alma que lhe confere a vida, sendo sua *forma*, sua *enteléquia*. Mas, diferentemente dos demais seres viventes o homem possui uma alma capaz de algo mais do que apenas conferir a vida, sua essência é destinada à finalidade da razão, uma faculdade só destinada ao ser humano. Aristóteles não possui uma visão antagônica entre corpo e alma, a exemplo de Platão. Para ele o homem é um ser completo, no qual tal completude se dá na perfeita ligação entre corpo e alma.

Certamente que sua visão a respeito desta ligação entre corpo e alma lhe proporcionará uma via teórica mais pautada na dependência entre estas duas faces da realidade da vida ativa do homem. Como vemos no *DA*:

“E embora não seja fácil, é necessário compreender isto. Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável.”¹¹⁶

A partir desta constatação podemos aceitar como definida a tese aristotélica de unidade hilemórfica entre corpo e alma e não de antagonismo como no caso da

¹¹⁵ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p. 78.

¹¹⁶ *DA* 403a 3 . ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

tese platônica. “O que interessa a Aristóteles não é afirmar que a alma é uma realidade substancial, mas de sublinhar que ela é *relação ao corpo*”.¹¹⁷

“Mas a substancial descoberta platônica da transcendência, assim como se salva na metafísica com a doutrina do Motor Imóvel, também não se perde na psicologia, pois Aristóteles não considera a alma como *absolutamente imanente*.”¹¹⁸ Sendo assim, os anos passados na *Academia* não foram totalmente inócuos, Aristóteles, apesar de não se direcionar totalmente pela tese platônica, ainda guarda em sua tese própria uma contribuição platônica. Nas palavras do próprio Estagirita:

“No que se refere à psicologia, algum ensino corrente em discursos externos é satisfatório e pode ser aqui adotado, a saber, que a alma é bipartida, uma parte sendo irracional e a outra capacitada de razão.”¹¹⁹

Aristóteles se refere seguramente à doutrina trabalhada na Academia e iniciada por Platão, segundo a qual a alma possui uma parte irracional e outra racional. No entanto a visão platônica compõe-se de três partes, a alma *concupiscível*, a alma *irascível* e alma *intelectiva*, a divisão aristotélica propõe uma alma *vegetativa*, uma alma *sensitiva* e uma alma *racional*. Segundo Reale (2007, p. 81), esta diferenciação ocorre pelo fato de Platão visar apenas à apreciação do comportamento ético humano, e Aristóteles, no entanto, parte de uma visão geral dos seres vivos, abrangendo uma abordagem biológica e psicológica¹²⁰.

¹¹⁷ BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: Essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, p. 334.

¹¹⁸ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p. 79.

¹¹⁹ EN 1102a1 25-30

¹²⁰ Gauthier (1992, p. 25) argumenta que a origem desta visão, sobre as divisões da alma que abrangem o aspecto biológico e psicológico, está no pensamento de Xenócrates, é um argumento interessante, mas que não será tratado em nosso trabalho, apenas o referimos como segue: “A origem desta divisão bipartida da alma parece estar determinada de forma segura: os estudiosos estão de acordo quanto ao fato de verem aí o pensamento de Xenócrates. Platão tinha dividido a alma em três partes: parte racional, irascível e concupiscível, mas esta divisão tripartida da alma era uma divisão da alma humana. Xenócrates, mostrando-se já sensível à estreiteza deste ponto de vista, que Aristóteles censurará aos Platônicos, preocupou-se em encontrar uma divisão que não deixasse de fora nenhuma espécie de alma, é a partir daí que surge a divisão bipartida. A alma irracional, que engloba a alma das plantas e dos animais, é a parte vegetativa (*to phutikon*) que preside à nutrição e ao crescimento e se encontra nas plantas, a outra, embora sendo nela própria irracional, é, contudo, capaz de participar na razão, obedecendo-lhe: é a parte desejante (*to orektikon*) . Acaba-se por chegar assim a uma divisão tripartida da alma, mas uma divisão diferente daquela que é proposta por Platão. Foi a esta divisão xenocrática da alma que Aristóteles aderiu desde os seus primeiros escritos e à qual ficará fiel até ao dia em que elabora, no tratado *De Anima*, uma psicologia nova: aí rejeitará expressamente a antiga (*De anima* III, 9, 432 a 26).”

Partindo deste ponto podemos agora vislumbrar o motivo pelo qual Aristóteles insiste em afirmar que a alma é essência dos seres vivos, aquilo que lhes garante a vida, e no homem, por especificidade de sua faculdade racional, a alma o capacita ao exercício dos processos envolvidos no agir ético e das demais atividades propriamente humanas. Cabe-nos ainda a tarefa de especificar estas divisões, apontando o que corresponde ao que é comum aos seres vivos em geral e o que é próprio apenas da constituição da alma humana.

Aristóteles na *EN* apresenta a primeira parte da alma, a que é compartilhada por todos os seres vivos, a parte irracional:

“Considera-se, ademais, que na parte irracional da alma há uma divisão que parece ser comum a todas as coisas vivas, possuindo natureza vegetativa. Refiro-me à divisão que produz nutrição e crescimento, pois é forçoso supormos que uma faculdade vital dessa natureza existe em todas as coisas que assimilam alimento, inclusive os embriões, sendo que a mesma faculdade está presente também no organismo totalmente desenvolvido (o que é mais razoável do que supor uma faculdade nutritiva distinta no último). [...] Não há, todavia, necessidade de irmos avante nessa matéria, nos sendo permitido desconsiderar a parte nutritiva da alma, visto não apresentar ela nenhuma virtude especificamente humana”.¹²¹

O Estagirita estabelece o primeiro elemento da parte irracional da alma, a parte vegetativa, que é comum até mesmo nas formas de vida vegetais, suas funções são apenas de crescimento e alimentação, ou seja, são totalmente voltadas para a manutenção física da vida. Nesta parte da alma irracional não existe nenhuma relação com as faculdades que proporcionam o agir virtuoso, por isso Aristóteles a elenca como parte da alma irracional do homem, mas totalmente insignificante na busca da apresentação das virtudes propriamente humanas. Esta primeira parte é primitiva, observada nos seres vivos em geral, existe no homem como provedora da sobrevivência física, mas uma outra parte entendida ainda como componente da parte irracional deve ser levada em conta na busca da compreensão do agir ético.

Tal parte é a *sensitiva ou apetitiva*, sua função é ser a sede dos apetites e dos desejos em geral, bem como da sensibilidade e movimento. “A alma sensitiva não tem somente a função de perceber, mas também, como consequência necessária

¹²¹ *EN* 1102a1 25-30

desta, a de sentir o prazer e a dor [...].¹²² Esta é a fonte dos desejos, sendo que os animais também partilham desta capacidade, uma vez que ela está ligada à capacidade de sensibilidade e movimento. No homem ela participa de seu agir ético por ser a origem de vários desejos, mas, apesar de sua condição primitivamente bestial, ou melhor, ligada basicamente a desejos carnis e irracionais, ela é suscetível à submissão à parte racional da alma. Aristóteles aponta da seguinte maneira esta relação:

“Assim, percebemos que a parte irracional, bem como a alma como um todo, é dupla. Uma divisão dela, ou seja, a vegetativa, não participa, de maneira alguma, do princípio racional; a outra, que é a sede dos apetites e do desejo em geral, participa, de um certo modo, do princípio racional, sendo obediente e submissa a ele [...].¹²³”

A argumentação de Aristóteles é de que esta parte da alma irracional é obediente e submissa à parte racional, ou ao princípio racional, no homem moderado, pois em geral existe uma forte oposição entre a parte *apetitiva* da alma irracional e a alma racional. A partir do que até agora foi apresentado podemos pensar que para Aristóteles a alma irracional, sendo composta de duas partes a *vegetativa* e a *sensitiva*, apresenta uma participação parcial na execução do agir virtuoso, isso se levarmos em conta a condição de submissão da parte *apetitiva* em relação ao princípio racional na formação de certas virtudes.

A parte racional da alma é dotada também de uma duplicidade, sendo que tal duplicidade é entendida em vista da compreensão do saber apreendido por cada uma das partes. Ou seja, as duas partes nas quais se divide a alma racional possuem, cada uma, seu objeto de apreensão, devendo assim serem entendidas distintamente a partir de suas faculdades próprias, cabendo à análise da forma como cada uma delas se relaciona ao agir ético. Aristóteles define da seguinte forma tal duplicidade da parte racional da alma:

“Foi dito antes que a alma possui duas partes, uma racional e outra irracional. Dividamos analogamente a parte racional e façamos a suposição de que há duas faculdades racionais, uma pela qual especulamos as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis e a outra, mediante a qual especulamos aquelas coisas que admitem variação, pois na hipótese de que o conhecimento esteja baseado numa semelhança ou afinidade de

¹²² ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, p. 188.

¹²³ EN 1102b1 28-30.

alguma espécie entre sujeito e objeto, as partes da alma aptas ao conhecimento dos objetos que são de tipos diferentes têm, elas próprias, de diferir enquanto espécies. Essas duas faculdades racionais podem ser designadas como *faculdade científica* e *faculdade calculadora* respectivamente; uma vez que cálculo é o mesmo que deliberação e esta jamais é exercida sobre as coisas invariáveis, (entendemos que) a faculdade calculadora constitui uma parte independente da metade racional da alma.”¹²⁴

Assim estabelecida a duplicidade da alma racional, entendemos que a *faculdade científica* está destinada à compreensão dos princípios primeiros, imutáveis, presentes nas ciências especulativas como a metafísica e a matemática, e a *faculdade calculadora* está destinada à compreensão e deliberação sobre o conhecimento do que é mutável e variável, basicamente ligada à execução do agir virtuoso nas ciências práticas, desta forma tal definição apresenta as características que apontarão a busca pela faculdade racional que se relaciona ao agir ético enquanto ação deliberada, surgida de uma escolha voluntária.

Pelo que se pôs até agora, entendemos que será a relação entre a parte da alma irracional que se submete ao princípio racional de um lado, e a parte da alma racional que delibera sobre as coisas variáveis de outro lado, que darão a distinção entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Como aponta mais uma vez Lima Vaz:

“Sendo própria da parte *racional* da alma, a *virtude* divide-se assim em duas espécies: 1. as virtudes exercidas pela parte racional propriamente dita ou ‘virtudes do entendimento’ (*dianoéticas*, de *dianoia*) e as virtudes exercidas pela razão em acordo com a parte apetitiva ou ‘virtudes do caráter’ (*éticas*, de *ethos* (com *epsilon*)), conhecidas também, na tradição latina, como ‘virtudes intelectuais’ e virtudes morais’.”¹²⁵

Estabelecido o quadro das repartições da alma e suas faculdades em vista da execução do agir ético, podemos nos lançar na tarefa de esmiuçar os processos de fundamentação das virtudes morais e intelectuais, partindo do que já está posto como definido na tese aristotélica e avançando em direção ao entendimento de como se dá o delineamento de tais virtudes. Todo este movimento de compreensão deve ser pautado pela busca da definição das virtudes que proporcionam o *bem*

¹²⁴ EN 1139a1 5-15.

¹²⁵ VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 123.

humano, como posto no início deste capítulo, ou seja, interessa compreender como a fundamentação das virtudes morais e intelectuais estão relacionadas à determinação da felicidade como *fim último* do agir humano, e como *bem* buscado segundo a *excelência* própria das faculdades racionais do homem.

Teremos agora o trabalho de apresentar os traços gerais das virtudes morais e a definição da doutrina da mediania (*mesotes*) como fonte de sua aquisição. E em seguida apresentaremos também os traços gerais constitutivos das virtudes intelectuais e a principal virtude intelectual prática que é a *phronêsis*. Desta forma pretendemos estabelecer o conjunto ético que se constitui o cerne da tese aristotélica sobre o agir virtuoso como fonte da *eudaimonia* própria da *excelência* humana a partir de suas *faculdades racionais*, tendo em vista que a culminância desta *eudaimonia* se dá no agir dentro da vida ativa na *pólis*.

2.3.1 As virtudes morais e a doutrina da mediania

Uma vez estabelecida a relação entre as partes *irracional* e *racional* da alma que compõem o substrato de formação das virtudes morais, é necessário entender o lugar do desejo advindo da parte *apetitiva* da alma em submissão ao *princípio racional*. É necessário ainda compreender como a aquisição destas virtudes morais se dá através do hábito e da busca da mediania em relação à falta e ao excesso. Todo esse processo compõe o movimento de fundamentação das virtudes morais, sendo que sua ligação com as virtudes intelectuais se mostrará em termos acabados no momento em que a deliberação da parte *calculadora* se der, em vista da execução do justo desejo em consonância com a justa razão.

Como apontado anteriormente a parte *apetitiva* da alma é responsável pelos *apetites* e *desejos*, sendo que, segundo a tese aristotélica, ela está em conflito com a parte *racional*, uma vez que sua natureza é *irracional*. De início isso representa para nós um ponto problemático, precisamos deixar às claras o papel do desejo na

teorização de Aristóteles e as implicações dele advindas. Ao que parece, o desejo age como movente a partir de algo que é desejável:

“Assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: o desejo e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o princípio. E a imaginação, quando move, não move sem desejo. Há algo único, de fato, que faz mover: o desejável. Pois, se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum. Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. [...] É evidente, portanto, que é uma potência da alma deste tipo a que move, o que é chamado de desejo.”¹²⁶

O papel do desejo é mover a partir de algo que é desejável, ou seja, a parte *apetitiva* da alma, que é a responsável pelos desejos, se lança diante de algo que a move como fim desejável. Certamente que isso é um movimento próprio dos seres que possuem a parte *sensitiva* ou *apetitiva* da alma, neste caso os animais em geral, sendo que no homem o raciocínio também é movido uma vez que o desejável é o seu princípio. Não seria obtuso afirmar a partir desta colocação que o pensamento por si só não move, há de existir algo que possa ser desejado, o desejo é movimento em direção a algo que o desperta. No entanto, o desejo não é constante, havendo, como dito anteriormente, conflitos entre a parte *apetitiva* e a parte *racional*, surgindo aí a necessidade de cálculo. Como vemos a seguir:

“A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. [...] Por isso, o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela; e, tal como uma bola em relação a outra, por vezes o desejo vence e demove algum outro desejo, com caso em que ocorre incontinência; embora, por natureza, seja sempre o superior que predomina e demove.”¹²⁷

Ou seja, independentemente do tipo de desejo suscitado a partir de qualquer objeto ou fim desejável, ele será sempre passível de ser “aferido” pela parte *racional* da alma. Mas, a partir deste ponto existe uma controvérsia a respeito da definição do desejo e seu papel, dissemos anteriormente que Aristóteles difere de Platão na

¹²⁶ DA 433a 17 – 433a 31.

¹²⁷ DA 434a 5 – 434a 15.

forma de conceber a relação entre corpo e alma. Em Platão temos um antagonismo, segundo o qual a alma é prisioneira do corpo e luta contra suas vontades e desejos. A tese de Aristóteles concebe uma união *necessária* entre corpo e alma, não no sentido antagônico, mas antes em um sentido de *relação*.

Segundo a tradição platônica existem três tipos de desejos, dois originários das faculdades inferiores (*thymos* e *epithymia*) e outro da parte racional da alma (*boulesis*), sendo que nos dois primeiros não haveria nada de racional ou deliberativo, Zingano aponta esta problemática e defende a tese aristotélica como distinta desta visão, como segue:

“Em termos da psicologia antiga, trata-se de criar um hiato entre o *thymos* e a *epithymia* lado, e a *boulesis*, de outro, obviamente em proveito desta última, que unicamente provém da parte racional da alma. Como é bem sabido, isto corresponde à tese platônica, mas não parece de início adequada à tese aristotélica, para a qual justamente se tratava de mostrar a operação racional (deliberativa) que se produzia em todos os três tipos de desejo e não somente em um único em detrimento dos outros dois.”¹²⁸

Tomando os termos expressos por Zingano nesta citação, e em aproximação com a citação do texto aristotélico anteriormente acima, entendemos que para Aristóteles o desejo é uma potência da alma que faz mover em vista de algo desejável, mas não como nos animais a partir de uma simples *imaginação perceptiva*, antes tal mover se ajusta em vista da participação deliberativa do *cálculo*. Neste caso não haveria desejos naturais alheios à razão, haveria, no entanto desejos desobedientes à razão, o mau desejo é aquele que se opõe a determinação do *cálculo* ou deliberação da parte *racional*.¹²⁹

Em vista deste corte o que temos não é exatamente um desejo soberano em determinar o fim da ação. Temos antes um princípio a partir do desejo de algo que ativa o raciocínio deliberativo em vista de aferir tal desejo. Falta-nos ainda, decorrida

¹²⁸ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 177.

¹²⁹Gauthier (1992, p. 26) argumenta sobre a disposição destes maus desejos e a definição de *thymos*, *epithymia* e *boulesis* da seguinte maneira: “A parte que deseja, feita por natureza para obedecer ao espírito (e isto, mesmo no animal, no qual Aristóteles gosta de encontrar um reflexo de espírito), pode fechar-se à voz da razão e recusar-se a ouvi-la: o desejo que nasce então nela é o desejo falho de razoabilidade que é a aivez (*épithymia*). Ela pode ouvir a voz da razão, mas apenas parcialmente e compreendendo de forma errada as suas ordens; o desejo que nasce então nela é o arrebatamento (*thymos*) (E.N., VII, 7, 1149a 26-32). A parte que deseja pode, contudo ouvir até ao fim a voz da razão e modelar o seu movimento sobre a regra que ela dita: o desejo que nasce nela é desta feita um desejo racional e razoável, é o querer (*boulesis*).

a análise sobre o papel do desejo, demonstrar como Aristóteles concebe a formação das virtudes morais e a necessidade da mediania em tal formação.

A partir desta condição de relação entre o desejo e o *cálculo* deliberativo é importante, segundo Aristóteles, que se desenvolva no indivíduo uma *disposição* permanente em relação aos seus desejos, uma vez que no homem as virtudes morais não são dadas por configurações naturais, antes, são adquiridas pelo hábito, como segue:

“E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. [...] As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito.”¹³⁰

O homem não possui uma natureza boa ou má, não nasce com desejos tendenciosamente inatos, ou seja, não existe uma natureza que o determine como mau ou bom, ele possui a capacidade de receber as virtudes e aprimorá-las pelo *hábito*, recebe-as como potência e desenvolve-as como atividade.¹³¹ Aristóteles inicia o livro II da *EN* tratando da formação das virtudes morais, demonstrando já de início que em sua composição tais virtudes são adquiridas pelo *hábito*. No entanto, é preciso entender qual a real ligação desta afirmação com a configuração das faculdades da alma como expresso até agora, haja vista que indicamos que a existente ligação entre a parte *apetitiva* e a *racional* é o substrato de formação das virtudes morais. Para dirimir esta questão será preciso recorrer a alguns conceitos interligados na formação das virtudes morais: *hábito*, *disposição* e *mediania*.

Diante do que já apontamos, segundo Aristóteles o *hábito* não se forma contra a natureza. Daí, como dissemos, ele não atribui ao homem nenhuma natureza boa ou má¹³², o que nos leva a compreender que o homem se forma em vista de suas *disposições* construídas pelo *hábito*. A partir desta concepção a educação e as leis são apontadas por Aristóteles como imprescindíveis para a criação de bons hábitos.¹³³ “A moralidade, com efeito, ou mais exatamente a virtude

¹³⁰ *EN* II 1103a 1 20-25.

¹³¹ Ver *EN* I 1103a 1 25-27.

¹³² Ver *EN* II 1106a 1 8-10.

¹³³ Ver *EN* II 1103b 1 23-26.

ética repousa, segundo ele, sobre o hábito e o exercício; ela é o fruto da educação.”¹³⁴ Em sentido amplo, Aristóteles introduzindo a questão do desejo na problemática ética indica uma condição necessária de “preparação” das emoções vindas destes desejos para adequação frente às deliberações da razão, como argumenta mais uma vez Zingano:

“Repondo-se o texto em seu contexto histórico, vê-se que Aristóteles parece antes querer dar adeus ao intelectualismo socrático excessivo, que eliminava inteiramente o elemento emocional, bem como à versão atenuada platônica, que atribuía ainda, a seus olhos, demasiada proeminência à razão na determinação da ação, propondo, em seu lugar, uma doutrina na qual a razão (prática) só pode aplicar-se às ações se houver previamente um hábito moral concernente às emoções.”¹³⁵

A *disposição* é o gênero da virtude, é o estado de caráter formado pelo *hábito* em relação às paixões¹³⁶. Isso, no entanto, é apenas o começo da intrincada relação entre *disposição* e emoções advindas dos desejos, pois no decorrer da explanação acerca da configuração da *disposição* a partir do *hábito* Aristóteles toca no que ele determina como sendo “os padrões por meio dos quais em todos nós, num maior ou menor grau, regulamos nossas ações.”¹³⁷ Tais padrões são o prazer e a dor, segundo Aristóteles é em vista do prazer e da dor que o homem pratica ações virtuosas ou viciosas. No entanto, esta colocação não deve ser entendida em uma conotação hedonista, a relação entre o prazer, a dor e a ação virtuosa está diretamente ligada à *disposição* desenvolvida pelo *hábito*. O homem que desenvolveu uma *disposição* através do *hábito* de praticar ações virtuosas sente prazer em realizá-las, e o homem que cumpre estas ações virtuosas experimentando a dor, na verdade não possui uma *disposição* correta para agir virtuosamente. Nas palavras do próprio Estagirita:

“Uma indicação de nossas disposições é fornecida pelo prazer ou dor que acompanha nossas ações. Um homem é moderado se abstém-se de prazeres do corpo e considera a própria abstinência prazerosa; é um desregrado se a experimenta como aborrecida; ele é corajoso se encara o perigo com prazer e, aconteça o que acontecer, sem experimentar dor; covarde, se o fizer experimentando sofrimento.”¹³⁸

¹³⁴ MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 228.

¹³⁵ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odisseus, 2008, p. 24.

¹³⁶ Ver *EN* II 1105b 1 26-28.

¹³⁷ *EN* II 1105a1 5-7.

¹³⁸ *EN* II 1104b 1 5-9.

Como relacionar esta ligação entre *disposição* correta e prazer e dor à ligação entre desejo e *cálculo*? Se levarmos em conta a colocação anterior de que o homem não nasce com desejos maus ou bons, nem com uma natureza tendenciosamente determinista, antes, tem sua *disposição* formada através do *hábito*, posto que o prazer e a dor são experiências ligadas à execução dos atos após já estabelecidas as *disposições*, podemos argumentar que tal processo gerador da *disposição* através do *hábito* visa direcionar o desejo em vista de seus objetos. Como dito anteriormente, o desejo move em vista do que é desejável, mas este fim desejável não é naturalmente determinado, podemos então considerar as boas disposições como educação dos desejos. Como aponta Gauthier:

“Se o estado habitual que é a virtude nos torna capazes de realizar de forma infalível as coisas virtuosas, ele tem sobretudo por efeito permitir que entre nós e essas coisas virtuosas se estabeleça uma espécie de parentesco, fazendo assim com que nos encaminhemos em direção a elas: se o vicioso, que deseja coisas completamente diferentes, acaba por vezes por realizar coisas virtuosas é por interesse, medo ou por um outro móbil estranho à virtude. Pelo contrário, a própria virtude do virtuoso faz com que este deseje as coisas virtuosas; quando ele as faz é, pois, intencionalmente e por elas mesmo. (E.N., II, 3, 1105a 31-32; cf. V, 9, 1134a 2; 10, 1134a 20; 1125b 25; VI, 13, 1144a 13-20).”¹³⁹

No entanto, como posto anteriormente na explanação sobre a relação entre a parte *apetitiva* e a *racional* da alma, o desejo não possui capacidade deliberativa. Isso não impede que ele possa ser condicionado pelo *hábito* a desejar coisas corretas, mas, em vista de sua execução ele não é capaz de pôr em prática tal condicionamento. Sendo assim, é necessário o fator que dá à disposição virtuosa a característica de virtude moral. A definição da virtude moral como *disposição* é parcial, segundo Aristóteles tal definição corresponde só a seu gênero, a complementação da definição vem a partir da apresentação de sua espécie. Nas palavras de Aristóteles: “Mas não é suficiente meramente definir a virtude genericamente como uma disposição. É necessário que digamos também que espécie de disposição é ela.”¹⁴⁰

¹³⁹ GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Europa-América, 1992, p. 64.

¹⁴⁰ EN II 1106a 1 13-15.

“Aristóteles passa então e sem transição aparente ao aprofundamento da noção de meio ou de mediania (*meson*).”¹⁴¹ Esta noção passou para a história da filosofia ética como um conceito basilar na compreensão da ética aristotélica, sendo em diversas vezes tomado como simples quantificação dos objetivos da ação moral. “Indícios da doutrina da mediania – na literatura, na medicina, na matemática e na filosofia – parecem presentes muito antes de Aristóteles.”¹⁴² Segundo a concepção do Estagirita a respeito da mediania, ela é a busca da justa medida entre dois vícios, sendo eles o excesso e a falta. Sua gama de comparações é vasta, ele usa exemplos da saúde, do esporte, da alimentação. No entanto estes parâmetros são quantitativos e, ao que parece, Aristóteles não tem essa visão estritamente quantitativa.

Esta última colocação nos trás uma problemática complexa, o que não é viável para tão pouco espaço do qual dispomos. Sendo assim, tentaremos dirimi-la em três passos. O primeiro é a definição entre “*mediania da coisa*” e “*mediania relativa a nós*”, recorramos ao texto aristotélico:

“Por mediania da coisa quero dizer um ponto equidistante dos dois extremos, o que é exatamente o mesmo para todos os seres humanos; pela mediania relativa a nós entendo aquela quantidade que não é nem excessivamente grande, nem excessivamente pequena, o que não é exatamente o mesmo para todos os seres humanos”¹⁴³

Aristóteles usa uma analogia aritmética, um pensamento que pressupõe a existência de um único objeto mensurável. Certamente que até então tudo parece se resumir à quantidade, o que na verdade é. Mas, se pensarmos na intenção da analogia pode-se pensar em um grau de universalidade (a mediania da coisa), Aristóteles aponta de certa forma em uma definição geral, ou seja, algo que seja tomado como parâmetro, o que ocorre na comparação aritmética da relação entre 10-6-2, mas como ele mesmo aponta na sequência: “Mas não podemos chegar, por meio desse método, à mediania relativa a nós.”¹⁴⁴ Ou seja, uma universalização não é possível, pelo menos no que tange a parâmetros relacionados às emoções e

¹⁴¹ GUTHIER-MUZELLEC, Marie-Hélène. *Aristote et la juste mesure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 66.

¹⁴² HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 95.

¹⁴³ *EN* II 1106a 1 29-33.

¹⁴⁴ *EN* II 1106a 1 36-37.

ações, tais parâmetros são subjetivos e só existem na relação do agente com a ação em vista da emoção envolvida nesta ação. O que Aristóteles parece fazer é definir o caráter dinâmico da ação, como coloca Gauthier:

“Esta aparência quantitativa é particularmente sensível na *Ética a Eudemo*. Aristóteles, para justificar a aplicação à virtude moral da noção de justo meio, acredita ser necessário identificar expressamente a ação que dirige a virtude como um movimento, isto é, como uma quantidade contínua (E.E., II, 3, 1220b 26-27). Mas a *Ética a Nicômaco* faz implicitamente a mesma assimilação e supõe, também ela, que para que a noção de justo meio se aplique, o objeto da virtude deve ser uma quantidade contínua e por isso divisível até ao infinito (E. N., II, 5, 1106a 26-27.”¹⁴⁵

Sendo assim argumentamos que Aristóteles define através desta analogia o caráter dinâmico as emoções vindas de uma única fonte, um desejo nascido na parte *apetitiva*, que pode ser tomado como um movimento contínuo, possuindo em si mesmo os dois extremos viciosos e a mediania, ou seja, o excesso e a falta não estão no objeto da ação mesma e nem em um parâmetro estabelecido sobre a quantidade deste, antes estão na forma como é tomado e executado.

O segundo passo é a definição da “*determinação da razão*” no estabelecimento da mediania, em vista do que argumentamos no primeiro passo a mediania surge como indicação do movimento contínuo da emoção a partir do desejo, um dinamismo que indica um único objeto que pode ser tomado e executado da forma correta ou não, a partir deste ponto abre-se a necessidade da parte *calculativa*, ela é a responsável pela observância da mediania. Segundo Aristóteles:

“A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.”¹⁴⁶

É então uma disposição, em relação ao gênero, que consiste na observância da mediania, não em relação à coisa (universal), mas em relação a nós (subjetivo), não como forma pré-estabelecida por parâmetros, mas antes como cálculo deliberativo em vista da ação. Mais uma vez ressaltamos o caráter não determinista da ética aristotélica, sua principal matriz é a busca do uso da razão na execução da

¹⁴⁵ GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Europa-América, 1992, p. 57.

¹⁴⁶ EN II 1107a 1 1-5.

ação moral, mesmo que tal uso esteja restrito a aferir as paixões que fluem dos desejos, desejos estes educados pelo hábito das próprias ações virtuosas.

O terceiro passo é definir o que significa a virtude como observância da mediania, a *busca da excelência*. Sendo assim, o cerne da questão não é o ponto quantitativamente estabelecido entre a falta e o excesso, ele é referencial não-estabelecido, o que realmente indica a ação virtuosa é o estabelecimento qualitativo da mediania através da deliberação diante do julgamento moral em situação, o resultado da *excelência* presente no *cálculo* da parte *racional*, a ação qualitativa de bem deliberar tal ponto. A busca desta excelência parece ser o objetivo expresso no início do capítulo VI do livro II da *EN*, onde se inicia o desenvolvimento da ideia de mediania, na busca de um *ergon* humano, nas palavras de Aristóteles:

“É imperioso então estabelecer como premissa que toda virtude exerce um efeito duplo sobre a coisa à qual pertence: não torna apenas a própria coisa boa, como também faz com que ela desempenhe sua função bem. [...] Se isso, por conseguinte, se revela verdadeiro com respeito a todas as coisas, a virtude (excelência) num ser humano será a disposição que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem.”¹⁴⁷

Sendo assim a virtude moral é uma disposição estabelecida que se pauta pela busca da qualidade *calculativa* da razão, em vista das paixões e emoções, expressa na mediania entre os vícios contidos na existência dinâmica destas paixões e emoções. Tratados estes pontos da virtude moral de forma sucinta, passemos agora a tratar no mesmo diapasão os pontos referentes a uma especial virtude intelectual: *phronêsis*.

2.4 A virtude intelectual prática: a *phronêsis*

Em vista de se delinear a compreensão do termo *phronêsis* e seu emprego na estrutura teórica de Aristóteles, faz-se necessário ressaltar as formas como o mesmo foi entendido e aplicado pelo Estagirita no decorrer do seu pensamento

¹⁴⁷ *EN* II 1106a 1 15-25.

metafísico e ético. Partindo dos próprios textos aristotélicos da *Metafísica* até a estrutura da *EN*, o conceito parece se modificar acentuadamente na perspectiva do que abarca sua capacidade de explicitação.

Aubenque aponta a aproximação de Aristóteles em relação a seu mestre da Academia, quando emprega o termo *phronêsis* em fins de classificar o saber imutável¹⁴⁸ das coisas que não são suscetíveis à mudança ou variação, uma ideia muito presente no livro M da *Metafísica*¹⁴⁹, o que possui implicações epistemológicas muito claras. Uma vez que é dada esta conotação, a ideia de *phronêsis* toma o caráter de uma ciência responsável pelo verdadeiro conhecimento ou saber, bem ao molde dos eleatas promulgadores da existência das naturezas imóveis.

A aproximação de Aristóteles, acima citada em relação à Academia, não o impede de acreditar na possibilidade de alcançar uma exigência de estabilidade científica no seio da física, mas, ao mesmo tempo o impele a guardar na designação de *phronêsis*, em sua obra metafísica, uma nuance de platonismo, o que pode parecer discrepante da conotação que o termo irá assumir na obra ética do Estagirita. Em detrimento à designação que Aristóteles na *Metafísica* dá à ideia de *phronêsis* como abarcadora da *sophia*¹⁵⁰, ou seja, uma ciência primeira que visa apenas a si mesma enquanto fim mesmo, na *EN* o termo irá assumir a definição de uma virtude da parte intelectual do homem, e como tal, algo que é passível de mudanças e deve ser adquirida.

Esta nova inserção da *phronêsis* como virtude se dá na divisão que Aristóteles impõe para se estruturar a alma humana, e que encontra na parte racional e mais precisamente na faculdade *calculativa* da alma seu nascedouro. Neste esquema a *phronêsis* não se relaciona à *sophia*, ou seja, não é assimilada como a mais alta ciência¹⁵¹, pois não trata do que é fim em si mesmo, mas antes se relaciona àquilo que pode ser deliberado pelo homem em vista de um fim determinado para a busca de seu bem. No dizer de Aubenque a questão se põe da seguinte forma:

¹⁴⁸ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 21.

¹⁴⁹ *Metafísica*, M, 4, 1078b 15.

¹⁵⁰ *Ibid.*, A, 2, 982b 4.

¹⁵¹ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 23.

O mais estranho é que a *phronêsis*, que aparecia em outro lugar assimilada a mais alta das ciências, não só não é aqui uma ciência, mas nem mesmo é a virtude do que há de científico na alma racional: a *phronêsis* designa, de fato, a virtude da parte *calculativa* ou *opinativa* da alma. Outra variação não menos chocante: enquanto a *phronêsis* servia para opor, no começo da *Metafísica*, o saber desinteressado e livre, que não tem outro fim que a si mesmo, às artes que, nascidas da necessidade, visam à satisfação de uma carência, a *phronêsis* da *Ética Nicomaqueia* somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” e por fim sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso”.¹⁵²

Em vista desta colocação pode se antever a consequência teórica implicada na classificação daquele que é um *phrónimos* e daquele que é um *sophos*, o que será explanado mais adiante. A *phronêsis* na obra ética de Aristóteles evoca o valor do saber oportuno, mesmo sendo uma virtude intelectual, seu objeto de apreciação é o transitório e variável, o que lhe dá um caráter deliberativo. Ainda que de maneira gradativa, e não pouco controversa, o que se percebe é uma real alteração no uso do termo *phronêsis*, não apenas em Aristóteles, mas de forma observável em outros autores gregos¹⁵³.

O que indica uma oscilação entre a supremacia da contemplação e a real aplicação de uma prática virtuosa, ligada de forma indelével às reformulações de uma civilização grega marcada por interrogações de um mundo contingente. Aristóteles, promulgando uma *phronêsis* prática, marca seu distanciamento da Academia em sentido lato, o que para alguns parece grotesco pensar. A respeito disso, diz Aubenque:

Mas, porque sempre se viu Aristóteles à sombra de Platão, acabou-se por esquecer que ele era antes um grego, talvez mais Grego que seu mestre, mais próximo que este da *Prudência* reverencial, verdadeira mensagem trágica da Grécia, da qual Platão acreditou enterrar os últimos escrúpulos, dissipar as últimas sombras, e que, no entanto, renasce no homem aristotélico que, num mundo dividido, não é mais dirigido pelo espetáculo de um Deus demasiado distante.¹⁵⁴

¹⁵² Ibid., p. 23

¹⁵³ AUBENQUE (2003, p. 32-59) ainda aponta de forma pormenorizada três circunstâncias através das quais se devem observar o problema da conceituação de *phronêsis* no contexto grego na época de Aristóteles, são elas, a história das ideias, o estudo das fontes e a própria interpretação. Ele empreende tal apontamento tendo como base de crítica as teses de W. Jaeger.

¹⁵⁴ Ibid, p. 55.

O que será absorvido pela civilização ocidental em sua apreensão das teorias aristotélicas será exatamente este viés prático dado à sua ética, e sua *phronêsis* será tomada como prudência. O homem da prática, que diante de seus pesares e infortúnios se vê refém de suas escolhas e fraquezas, socorrido pela deliberação correta de uma virtude própria de sua razão.

2.4.1 A *phronêsis* como prudência

A tradição latina nomeou como “prudência” a noção que aristotélica denomina *phronêsis*, mantendo em sua compreensão o caráter deliberativo do termo. O homem prudente então é aquele que delibera de forma correta sobre determinados meios, não o que possui uma sabedoria contemplativa. Aristóteles quando dá exemplos de homens prudentes invoca a imagem dos grandes políticos de sua época, em detrimento aos sábios. Sobre isso nos diz Berti:

Com mais forte razão a *phronesis* difere da sabedoria: a primeira, efetivamente, ocupa-se do homem, isto é, das realidades humanas, enquanto a segunda, como vimos, ocupa-se de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas. Se o modelo da *phronesis* é Péricles, os modelos de sabedoria indicados por Aristóteles são Tales e Anaxágoras, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores de realidades divinas (os princípios supremos).¹⁵⁵

Ademais, a prudência como virtude será delineada em vista de se alcançar o bem do homem, não apenas em sua parcialidade, mas em vista do melhor bem. A partir desse ponto é necessário dar à prudência sua condição de virtude intelectual, que tem como objeto principal os meios para se chegar ao bem supremo. Isso dever ser feito partindo-se da pergunta de qual é o bem supremo do homem e o que vem a ser uma virtude intelectual. Posto isso se compreenderá com mais amplitude as imbricações da prudência como sabedoria prática e deliberação.

¹⁵⁵ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 146.

2.4.2 A prudência enquanto virtude intelectual

Passando assim a vislumbrar a estruturação do papel da prudência na execução da função humana é imperioso entender em qual parte da configuração própria do homem ela se encontra, uma vez que Aristóteles coloca que nem a simples nutrição e nem tampouco só os apetites são no homem a parte promulgadora de sua humanidade.¹⁵⁶

Relembremos a disposição psicológica exposta por Aristóteles no capítulo 13 do primeiro livro da *EN*, ele tece a forma como é disposta a composição da alma do homem, apontando a existência da alma *vegetativa*, responsável pela nutrição e que não contribui para a realização do bem supremo, a alma *sensitiva* que dispõe sobre os desejos e os impulsos desiderativos e que participa de certa forma na ação do homem, e por fim a alma *racional* subdividida em duas partes que promulga a execução do bem supremo do homem, pois é nela que estão as faculdades *científica* e *calculativa* (ou *opinativa*). Como expressa Reale:

A felicidade consiste numa atividade da alma segundo a virtude. É claro que qualquer ulterior aprofundamento no conceito de “virtude” depende de um aprofundamento no conceito de alma. Ora, vimos que a alma se divide, segundo Aristóteles, em três partes, duas irracionais, isto é, a alma vegetativa e a alma sensitiva, e uma racional a alma intelectual, e dado que cada uma dessas partes tem a sua atividade peculiar, cada uma tem uma peculiar virtude ou excelência. Toda, a virtude humana só é aquela na qual entra a atividade da razão.¹⁵⁷

Mas é possível atuar segundo a razão de duas maneiras: ou porque se obedece à razão; ou porque a própria razão atua. Portanto, há duas formas de ser bom, o que significa que há duas classes de virtudes: as que o são na medida em que obedecem à razão (virtudes morais); e as que o são na medida em que a própria razão atua bem (virtudes intelectuais). A prudência por seu expediente está obviamente alocada na alma *racional*, sendo mais precisamente pertencente à faculdade *calculativa* (ou *opinativa*), uma vez que delibera sobre o que é contingente

¹⁵⁶ *EN*, I 1098a1 1-8.

¹⁵⁷ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007 p. 104.

como já salientado anteriormente.¹⁵⁸ Dessa forma é ela uma virtude intelectual ou dianoética, pois visa ser uma ação própria da razão.

Tais virtudes dianoéticas estão acima das virtudes éticas, uma vez que elas provêm da parte mais excelente da alma, ou seja, da alma racional do homem.¹⁵⁹ Tais partes da alma racional possuem sua obra centrada na verdade, cabendo à parte *científica* a verdade pura imutável, enquanto que a parte *calculadora* (ou *opinativa*) se reserva à verdade prática.¹⁶⁰ A prudência (*phronêsis*), estando relacionada à razão prática, consiste em dirigir de forma correta as escolhas do homem racional, deliberando sobre o que lhe causa o bem ou o mal, tendo sempre em vista, obviamente, a felicidade. Como diz Perine:

Para mostrar que a *phronesis* dirige a ação e, portanto, é a virtude da parte calculadora da alma, Aristóteles primeiro desenvolve um raciocínio de tipo silogístico (EN1140a24-1140b6), que parte da qualidade atribuída pela linguagem comum ao sábio (*phronimos*), a saber, a capacidade de deliberar sobre o que é bom e útil para si, não de um ponto de vista parcial, mas da totalidade, em vista da vida feliz.¹⁶¹

Daí percebe-se a explicitação da prudência como virtude daquele que delibera de forma correta, o que leva a salientar o caráter de sabedoria prática denotado a ela dentro da conceitualização das virtudes intelectuais. O que está longe de se aproximar do simples fato de se ter uma sabedoria composta apenas de conceitos imutáveis, o que anteriormente já aludimos o que seria próprio do sábio.

Aubenque aponta a exterioridade das ações de um *phronimos* (prudente), no fato de ser ele percebido como modelo de ação entre os demais, fato que é percebido até mesmo por quem desconhece o conceito de *phronêsis*. Por isso,

¹⁵⁸ Ao tratar do termo *phronêsis*, aponto o caráter prático dado a ele na ética aristotélica (ver o tópico 2.3.1). Como aqui o termo *phronêsis* é tomado como prudência, mantenho esta posição de ser ela (a prudência) uma sabedoria prática concernente ao que é transitório.

¹⁵⁹ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p.109.

¹⁶⁰ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 144-145.

¹⁶¹ PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006, p.25.

ainda segundo ele, para se compreender a virtude da prudência a melhor forma é observar estes homens apontados como prudentes.¹⁶²

Ainda tomando este viés da prudência como sabedoria prática, é pertinente ressaltar a posição de Aristóteles em relação à experiência de vida como fator primordial para sua realização. Segundo Aristóteles:

Uma confirmação adicional do que foi dito é, que embora os jovens possam ser mestres em geometria, matemática e em ramos similares do conhecimento, não há como considerar que um jovem possa ser prudente. Isso porque a prudência implica o conhecimento de fatos particulares, o que somente a experiência pode propiciar, a experiência que é impossível ter um jovem, pois é ela produto dos anos.¹⁶³

Em vista desta explanação acerca do caráter prático da virtude intelectual reforçamos a intrínseca “necessidade” da ação como fruto da excelência da função humana, certamente que neste contexto o julgamento moral em situação recebe destaque na demonstração da correta deliberação. Algo que parece transparecer neste sentido é a constante aferição dos desejos e paixões pela parte racional, uma vez que em sentido amplo a afirmação de que a experiência determina em parte a qualidade do *phronimos* é uma confirmação de que a disposição da virtude moral não gera um estado determinista, mas antes uma condição dos desejos propicia a deliberação da razão.

Postas estas breves e sucintas observações, passaremos à terceira parte de nossa dissertação. Como planejado, buscaremos neste próximo capítulo aproximar de forma crítica as duas teorias apresentadas até agora, a teoria da vontade, no primeiro capítulo, e a moral aristotélica neste segundo capítulo que agora se vê concluído. Relembramos que este movimento será empreendido a partir de questões que nos parecem centrais nas duas teorias, e que em nossa opinião parecem apontar uma relação de distensão entre elas. Sendo assim, passemos sem mais delongas à execução desta tarefa.

¹⁶² AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 62-63.

¹⁶³ EN 6 1142a112-16.

CAPÍTULO III

A COMPREENSÃO DAS QUESTÕES DE DISTENSÃO ENTRE A TEORIA DA VONTADE E A MORAL ARISTOTÉLICA

Introdução

Seguindo nossa proposta de análise das disposições éticas encontradas na teoria da vontade, na forma como foi expressa em nosso primeiro capítulo, e a moral aristotélica, encontramos agora com a tarefa de apresentar as razões que justificam o trabalho até aqui empreendido. O que dá sentido a uma busca teórica é a fundamentação de seus argumentos. Tal fundamentação é ainda mais importante quando esta busca se desenvolver por caminhos pouco iluminados ou, na maioria dos casos, deixados como marginais, em direção ao objetivo central de determinada discussão. Sendo assim, trataremos de expor nossa observação teórica de forma a apresentar as argumentações que a justifiquem. Escolhemos apresentar as argumentações a partir de questões centrais que parecem ser latentes em todo o decurso do desenvolvido desta dissertação.

A primeira destas questões diz respeito à condição de existência de uma instância autônoma na composição da vontade, sendo esta entendida como totalmente independente em relação aos determinismos empíricos e psicológicos do indivíduo, constituindo-se como fonte da liberdade moral. As duas questões seguintes estão situadas no cerne de nossa discussão. Elas formam o núcleo de nossa argumentação, uma vez que estes dois pontos — o do desejo e o da razão — são determinantes na discussão acerca da autonomia do indivíduo em vista de seu agir ético. A quarta questão se direciona pela intrínseca relação entre o agir ético e sua submissão ao contexto da política, e a condição de agente social inerente ao indivíduo que exerce este agir ético. E, por fim, a quinta questão será direcionada à finalidade do agir moral, tendo como mote principal a busca da felicidade.

Seria demasiada pretensão, e extremo reducionismo, estipular uma comparação entre as duas teorias abordadas. Daí a justificação de fazermos uma análise a partir de questões que em nosso entender parecem constituir pontos de distensão. Perpassando estes pontos tentamos apresentar a culminância de nossa argumentação em vista de assentar uma análise reflexiva entre as duas linhas ético-morais apresentadas.

Não nos esquivamos das dificuldades que são inerentes ao itinerário proposto. Na verdade não lhe garantimos uma conclusão inquestionável. No entanto, buscaremos apresentar seus meandros de forma a não deixar perdido o fio condutor que até agora nos guiou. Sendo assim, esperamos não uma conclusão irretorquível, mas antes, uma sequência teórica coerente e válida que se constitua como um esforço especulativo justificável em si mesmo.

As colocações dispostas no primeiro e no segundo capítulos servirão de parâmetro para a discussão a ser assentada neste terceiro capítulo. Mas, alertamos que poderá ser necessário em alguns momentos trazer à baila conceitos, termos e ideias que não foram expostos anteriormente, mas que agora tangenciam de alguma forma as colocações dos dois primeiros capítulos e que se possam fazer pertinentes neste momento.

Em vista disto, na execução deste último movimento constante em nossa argumentação, teremos o cuidado de não escapar nem à objetividade do trabalho e nem ao mínimo rigor exigido na composição de uma reflexão filosófica. Feito este preâmbulo introdutório, passemos então à execução do exercício proposto a partir das questões apontadas, na ordem em que foram dispostas e na amplitude em que serão tratadas.

3.1 A questão de uma terceira instância e da liberdade no agir moral

A partir do que foi posto logo no início do primeiro capítulo, na exposição das instâncias que constituem uma teoria da vontade, viu-se o lugar de destaque que

ocupa a instância *autônoma* da vontade estabelecida pela razão como promulgadora de uma liberdade ética. As instâncias *cognitiva* e *desiderativa* aparecem como insuficientes para garantirem uma condição de agente ao indivíduo. Desta maneira, parece que realmente a única saída seja instituir uma fonte independente. No entanto esta instância não se apresentou, logo de início, no decurso de sua história, como fonte de uma racionalidade autônoma, tal condição só será postulada na Modernidade.

O que está em jogo é a liberdade do indivíduo enquanto autor de suas próprias escolhas, sendo que, no tocante à sua condição de agente ético seja necessário que se mostre sua autonomia em dar a si mesmo fins diferentes daqueles indicados pelos desejos sensíveis, como se houvesse nele uma *substância* que não pertencesse nem ao nível do desejo, nem à simples razão instrumental. É certo que para Aristóteles a existência de tal instância seria algo desproporcional, sua visão é a de que o homem é constituído por um nível sensível, voltado aos desejos, e um nível racional, voltado à deliberação dos fins postos por estes desejos, mas tais níveis pertencentes à mesma *substância*, a alma. “Não há, então, uma doutrina da vontade em Aristóteles porque não há uma instância (iii) que se determinaria por si mesma [...]”¹⁶⁴.

A necessidade de uma instância que se diferenciasse daquela imposta pelos simples desejos sensíveis parece ser pensada apenas a partir da apropriação da filosofia grega pelo pensamento cristão em confluência com o pensamento estoico. A identificação de uma natureza deturpada e tendenciosa no homem, e os próprios limites impostos pela natureza exterior a ele, fez com que os primeiros moralistas cristãos se voltassem para a necessidade de se instaurar uma espécie de segunda natureza, uma *substância* que não estivesse sujeita aos inconstantes impulsos naturais do homem. Na modernidade a mesma problemática é posta. Porém é tida como nociva a limitação imposta pela determinação heterônoma dos entes externos apreendidos pelos desejos sensíveis inconstantes que enganam e limitam a razão.

Pode parecer um tanto descabida tal afirmação, mas, no decorrer do tópico buscaremos justificá-la. A autonomia da vontade foi buscada de início na instauração de uma instância que se desprendesse da natureza material do homem,

¹⁶⁴ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 175.

desde o pensamento estoico, a materialidade da ação não era mais central do que a intenção da ação, ou seja, o julgamento moral se dá a partir da formalidade do querer e este não pode ser direcionado por fatores externos.

Mais tarde o elemento espiritual é inserido como uma parte da realidade constitutiva do homem moral, sua vontade sensível, mesmo que orientada pela razão, seria sempre contrária à necessidade de supremacia da vontade espiritual, uma nova natureza enxertada na composição do homem. A liberdade autônoma do agir moral então só seria possível a partir de uma cisão entre o homem “caído” e o “novo” homem, o fruto desta cisão é uma instância aberta à perfeita vontade. Zingano faz uma colocação a respeito do entendimento cristão de uma terceira instância autônoma no homem, como segue:

“Com efeito, os pensadores cristãos irão ao mesmo tempo reconhecer esta terceira e nova instância e dar-lhe uma interpretação substancialista. Isto é particularmente (mas não exclusivamente) evidente em Basílio de Cesarea. Em suas homilias sobre a criação do homem, Basílio claramente interpreta esta terceira instância do ponto de vista de uma outra substância, o eu interior, que é o verdadeiro eu. [...]”¹⁶⁵

Agostinho já apresentava esta disposição em vista de demonstrar que no homem existe uma batalha, uma luta entre a vontade vil da natureza carnal e a vontade nova, instaurada pela ação da vontade divina em seu “novo homem interior”¹⁶⁶. A liberdade da ação ética em uma instância autônoma é necessária em vista da concepção pejorativa que se tem dos impulsos sensíveis, o direcionamento do querer não pode ser deixado aos cuidados de impulsos imediatistas e carnis. Dentro deste contexto, uma terceira instância, isenta dos impulsos desiderativos e promulgadora de seus próprios fins se faz indiscutivelmente necessária.

Assim, no contexto cristão esta instância significa a liberdade em relação à servidão do corpo, tendo assim já um entendimento dualista entre corpo e alma, a partir do qual a vontade não pode de forma alguma se ver sendo direcionada por finalismos sensíveis. A instância autônoma da vontade se constitui de uma

¹⁶⁵ Ibid, p. 182.

¹⁶⁶ Ver *Confissões*. VIII 5, 10. AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro = Do mestre*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), p. 134-135. Nota 28 do tópico 1.3.1 do primeiro capítulo.

substância submissa à vontade divina, instaurada em vista de se distanciar da já aludida batalha interior entre a alma e o corpo.

Ainda neste contexto cristão, representado por Agostinho e Scotus em nossa dissertação¹⁶⁷, percebemos que a nova instância da vontade outorga ao homem uma fonte de abertura ao que deve ser o ponto orientador do reto querer. Ainda em Agostinho, a vontade figura-se como uma potência da alma que se regula pela graça divina, harmonizando-se com a vontade de Deus que ilumina a consciência moral do homem. A vontade do homem enquanto livre-arbítrio é boa em si mesma, mas somente bem exercida na medida em que é guiada por esta ação divina. Somente se ela for fruto do amor à lei de Deus, porém, se for surgida apenas no querer do próprio homem, será fraca¹⁶⁸. Figura-se uma desnaturalização do teor da vontade que postula a imanação do agir divino na orientação moral do homem, uma vontade teocêntrica que aparece como instância autônoma em relação à essência deterministicamente humana.

Já em Scotus a instância da vontade assume sua total desnaturalização ao se libertar até mesmo dos auspícios da razão, sendo guiada apenas pelo amor à justiça, que se constitui numa intencionalidade desinteressada. A vontade se constitui como única faculdade aberta aos opostos, capaz de autodeterminar-se, guiando-se pela afeição à justiça, ou seja, a vontade divina. Ela exerce sua total liberdade, sendo prova desta liberdade a adesão desinteressada a esta afeição mesmo que isso não lhe traga benefícios imediatos. Mais uma vez a formalidade do querer é imposta sobre a materialidade da ação em si, esta fórmula é ainda a expressão da liberdade moral em relação ao exterior determinístico do homem.

Na modernidade a busca da autonomia da vontade enquanto instância autodeterminadora de suas diretrizes ganha fôlego novo e profunda reformulação. Em Kant a intencionalidade ainda tem primazia sobre o fim da ação em si, mas, sua preocupação é em não deixar o homem à mercê de suas inclinações sensíveis e

¹⁶⁷ Tópicos 1.3.1 e 1.3.2 do primeiro capítulo.

¹⁶⁸ “Tal é a razão pela qual Agostinho não pára de afirmar que o erro original foi um efeito do livre-arbítrio do homem e, portanto, deve ser imputado primeiramente à sua vontade: *quia vero per liberum arbitrium Deum deservit, justum judicium Dei expertus est*. A partir de então, vemos plenamente o quanto era verdade dizer que Deus fez tudo bom e que o movimento que separou o homem de seu fim veio somente do próprio homem.” GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006, p. 285-286.

pôr-lhe às mãos as armas da razão pura prática. A instância da vontade permanece como distinta do nível sensível. No entanto o elemento divino se torna apenas um postulado e a razão assume a condição de promulgadora suprema da autonomia desta vontade. Deve-se entender que a intenção de Kant não é dar uma substancialidade à instância da vontade, como se dela viessem desejos próprios ou a determinação de algum ente divino, como argumenta mais uma vez Zingano:

“O traço mais relevante desta crítica manifesta-se, a meu ver, na afirmação de uma vontade tida como um “si próprio”, isto é, que se determinaria por si mesma à ação. Isto parece estar sendo entendido no sentido de uma vontade que tem ou que deve ter seus próprios desejos, distintos dos empiricamente afetados. É bem verdade que a linguagem de Kant parece ir por vezes nesta direção, mas seguramente não é tese de Kant encontrar outros desejos além daqueles empiricamente condicionados, mas sim compreender de que modo a obrigação moral pode fundar-se na mera *forma* do querer, que supõe, porém, como contrapartida, uma *matéria* empiricamente condicionada.”¹⁶⁹

Uma tal leitura do escopo kantiano dá a dimensão de sua compreensão do que seja ter vontade. A instância da vontade consiste na autodeterminação da razão pura prática em sua autonomia formal. Ela não aparece como uma instância enxertada no homem em vista de se garantir uma independência em relação à sua natureza empiricamente condicionada. Tal instância é instaurada pela própria razão em sua autonomia em relação a qualquer fator exterior que a possa determinar. A liberdade se constitui como uma condição para vontade. Tal liberdade se inscreve única e exclusivamente no âmbito racional. “Ao termo de sua evolução em Kant, o conceito da vontade denotará algo como uma faculdade *sui generis* do sujeito, tendo seu sentido e seu fim em si mesma.”¹⁷⁰

No entanto, se pensarmos agora no contexto aristotélico, a liberdade existe exatamente na íntima relação, ou melhor, na harmoniosa parceria entre desejo e razão. Na psicologia aristotélica, como vimos, tanto a parte que deseja, quando a que delibera estão formando a mesma substância, a alma, que anima (e esta palavra tem um sentido fortíssimo) os seres vivos e em especial o homem.

¹⁶⁹ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 178.

¹⁷⁰ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 21.

Neste sentido não cabe uma instância que se constitua como distinta tanto da fonte do querer (o desejo de algo) quando da fonte do deliberar em vista deste desejo. Na antropologia aristotélica o homem se move por fins, por desejos, e eles por si só não são castradores da liberdade humana, pelo contrário, a condição de regulá-los pela razão é que promulga a liberdade do homem em comparação aos animais que apenas são movidos pelos desejos. A liberdade em Aristóteles não está na formalidade do querer. Está, antes, na justa execução da ação que se constitui como correta deliberação da razão sobre o desejo.

A distensão está exatamente na concepção de liberdade que orienta as duas teorias, a supremacia da intencionalidade moral sobre a ação leva à busca de um distanciamento em relação ao que é naturalmente determinado e ao que é externo ao querer no entendimento de uma teoria da vontade. Neste sentido a liberdade parece estar na possibilidade de se estipular fins (racionais ou espirituais) que se contraponham aos fins naturalmente determinados. Na moral aristotélica a liberdade está relacionada à capacidade do homem em condicionar o seu querer em vista de sua deliberação a partir de suas faculdades racionais, sua moral se pauta na ação e não na intenção.

Sendo assim, a liberdade é o ponto central da querela acerca da necessidade de uma instância autônoma e independente em relação aos desejos naturalmente determinados. Toda a construção teórica em torno do desejo e da razão vai se basear nesta busca da autonomia do homem enquanto legislador e promulgador de seu querer. Desta forma, nosso próximo passo é tentar apresentar a distensão entre o entendimento aristotélico e o entendimento de uma teoria da vontade acerca do desejo e de suas implicações na formação de um querer autônomo e livre.

3.2 A questão do desejo

Definida nossa intenção de comentar o papel do desejo no desenvolvimento da teoria da vontade e na moral aristotélica, faremos primeiro a abordagem deste

ponto a partir do viés encontrado na primeira teoria, passando em seguida para a segunda. Não temos a pretensão de esmiuçar o assunto mais do que o necessário para demonstrar algumas particularidades de cada uma das teorias, tendo como complicador o fato de ser a teoria da vontade uma construção feita por mais de um pensador em distintos períodos históricos.

Tendo como entendida uma aparente distensão entre a teoria da vontade e a moral aristotélica no que se refere à compreensão da necessidade de uma instância que se faça distinta, ou melhor, independente da simples capacidade desiderativa, parece apropriada esta análise da compreensão das implicações do desejo em uma teoria da vontade dentro de um contexto cristão no qual se deu seu surgimento. Começemos então por esta abordagem, para depois comentarmos o papel do desejo no contexto da moral aristotélica.

3.2.1 O desejo no contexto cristão da vontade

A partir da definição de um contexto cristão no qual se deu a construção do pensamento moral de Agostinho e Scotus, e primando por suas contribuições na discussão de uma teoria da vontade, não podemos deixar de considerar uma certa visão negativa a respeito do desejo em tal contexto. Certamente que este fator não é o único determinante da necessidade de instauração de uma instância autônoma, mas é sem dúvidas o mais forte. A ideia de uma natureza caída contribui para a total negação de um querer determinado por desejos sensíveis. “Deixado a si mesmo, o homem possuiria propriamente apenas o poder de fazer o mal, a mentira e o pecado.”¹⁷¹

A propensão natural do homem a praticar o mal está enraizada em sua fonte desiderativa, ou seja, nenhum desejo humano puramente natural pode ser tomado como diretriz na busca de um agir ético ou em busca de uma felicidade verdadeira.

¹⁷¹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus. 2006, p. 288.

A incontinência dos desejos do homem, sem uma instância reguladora, representa uma pseudoliberalidade nociva e falseada. Esta conotação sobre o desejo é fortemente marcada na tradição cristã na qual surge o conceito de vontade, como comenta Levy:

“A alegoria bíblica do ‘pecado original’ revela, genialmente, esta concepção do desejo como expressão de uma liberdade ou de uma força a-racional que deve ser controlada em favor da salvação humana pela completa adesão às leis objetivas do Senhor. [...]. A autonomia do desejo, justamente por escapar ao controle das leis objetivas do Senhor, é caracterizada pela alegoria bíblica como uma falsa autonomia, pois não seria imanente à criatura, mas implantada por uma pretensa força cósmica a-racional. Assim, o desejo seria fonte de escravização humana a uma força do Mal.”¹⁷²

Tomando este viés que parece ser o cerne do entendimento cristão acerca da ação do desejo no homem, fica evidente a preocupação dos formuladores da vontade na tradição cristã em garantir ao indivíduo uma condição de autonomia que lhe promulgue uma liberdade verdadeira. Certamente que em termos filosóficos toda esta colocação será perpassada por meandros que indicam uma profunda preocupação em determinar teoricamente as bases de instauração de uma liberdade que não seja fruto da natureza desiderativa. Agostinho trabalha a questão do mal moral tendo como mote principal a tentativa de explicar sua existência e sua profunda aparição nos desejos humanos expressos em suas más ações, e a necessidade da graça divina na construção de uma liberdade capaz de enfrentar o mal enraizado no desejo humano.

No entanto, o mal que está no desejo humano não é fruto da criação de Deus, é única e simplesmente a falta de harmonia com a vontade divina, é a ausência do bem. Sendo assim, o desejo é a fonte do pecado por atribuir uma liberdade que se afasta da vontade de Deus. Tal condição é possível por ser a vontade fruto do livre-arbítrio, o que para Agostinho não representa por si só a fonte do mal moral, pelo contrário, sua disposição é a de que o livre-arbítrio é bom em si mesmo, tornando-se mal apenas no momento em que negligencia o amor a Deus em prol da adesão aos desejos provenientes da natureza caída do homem.

¹⁷² LEVY, Nelson. Princípio da liberdade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. 6.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 158-159.

Este corte empurra a pretensão de liberdade da vontade para a intencionalidade da adesão a um querer depurado pela graça divina e pelo amor à lei de Deus. O que deve mover o homem é sua intenção de adesão à vontade divina, uma liberdade exercida na pura essência do querer enquanto autônomo em relação aos desejos condicionantes.

A continuação desta perspectiva é claramente percebida na estrutura do pensamento scotiano, a pretensão de libertar o homem do nocivo determinismo dos desejos impele o pensador cristão a uma determinação do que seja a vontade em seu estado puro intencional. Como demonstrado na exposição sobre este pensador no primeiro capítulo, a vontade é uma potência ativa, autodeterminadora de seus próprios atos. Sendo assim, o mover natural da ação segundo os desejos sensíveis é ainda um empecilho a ser vencido em nome da autonomia plena da vontade.

Scotus não deixa de reconhecer que em parte a vontade do indivíduo humano se volta na maioria das vezes para sua própria satisfação material (*affectio commodi*), no entanto, sua intenção é centrar mira na supremacia da inclinação desta vontade para a adesão à justiça divina (*affectio iustitiae*). Um recorte na vontade que justifica a identificação de uma intenção desinteressada, pois, apesar de em alguns momentos a vontade se inclinar para sua satisfação material, sua principal autonomia está na inclinação ao puro querer do que é bom e justo.

“Natureza e vontade são dois princípios opostos; há duas espécies de causalidades em ação no mundo, uma, segundo a natureza, outra segundo a liberdade.”¹⁷³ Neste quadro scotiano os desejos são impulsos naturais que se apresentam à vontade como objeto de uma simples satisfação pessoal e natural do indivíduo, em momento algum podem representar uma escolha em vista da adesão à justiça divina que se caracteriza como a verdadeira liberdade.

Certamente que o problema aqui não é apenas determinar uma visão pessimista dos desejos naturais, é antes a necessidade de se pautar o objetivo impulsionador do querer humano. Em sentido amplo podemos argumentar que a instância da vontade a partir de seu corte intencional é uma fonte de fins para o querer do indivíduo, mesmo que estes fins não sejam traduzidos em uma ação

¹⁷³ VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 52.

concreta. A liberdade que se busca na formação de uma teoria da vontade em um contexto cristão é a liberdade em se estipular fins que partam da vontade do homem, uma imanação de seu livre-arbítrio, mas que não seja de forma alguma maculada pela naturalidade perversa dos desejos sensíveis.

Parece ser este no fim, o ponto de distensão da teoria da vontade surgida em um contexto cristão em relação à visão aristotélica do papel do desejo na ação moral, a qual abordaremos a seguir. A impossibilidade de se ter uma verdadeira liberdade a partir da consideração dos desejos no finalismo da ação moral é tema central desta distensão.

3.2.2 O desejo na moral aristotélica

O desejo em Aristóteles, como apontamos no segundo capítulo, é o que move os animais, o homem em especial é movido pelos desejos a partir dos objetos que se lhe mostram por via da apreensão proposicional¹⁷⁴. A intenção de Aristóteles é estabelecer uma forma de definir a constituição dos seres vivos a partir de suas essências moventes, ou seja, estabelecer o que diferencia os seres vivos dos seres inanimados.

Tendo como parâmetro a tradição grega de definir a alma como essência dos seres vivos, Aristóteles insiste em estabelecer o desejo como fruto de uma das partes desta alma animal, no entanto, não dando a eles uma conotação de perversidade, apenas de animalidade. Sendo assim, a fonte desiderativa para Aristóteles não está corrompida por uma fonte perversa exterior ao homem, na verdade esta fonte desiderativa é uma inevitabilidade da natureza animal do homem.

A partir deste recorte do desejo como fruto da natureza inevitável no homem enquanto ser animado, fica óbvia a impossibilidade de se deixar de lado tal realidade em prol da instauração de uma segunda natureza. Em vista de se concentrar na real influência desta natureza no agir humano, Aristóteles define uma forma de moldá-la

¹⁷⁴ Trataremos mais especificamente deste conceito no tópico a seguir sobre a questão da razão.

segundo uma disposição que possa ser guiada pela capacidade peculiarmente humana, a razão. Apesar de os desejos, ou a parte desiderativa (ou sensitiva) da alma, ter a função de propor fins em vista dos objetos apreendidos, ela não define sozinha a realidade final da ação.

Como observamos na exposição sobre as virtudes morais no segundo capítulo, os desejos são partícipes na formação de tais virtudes por serem eles a potência da alma que move o indivíduo. No entanto, sua função de por os fins da ação humana é fortemente condicionada por uma disposição formada pela ação de um hábito. Neste sentido a condição mediania da virtude tem a função de ajustar o desejo, sendo tanto a falta quanto o excesso falhas na execução de tal função.

Não pretendemos afirmar que não exista em Aristóteles um finalismo em vista dos desejos, no entanto, pretendemos apontar nesta análise a possibilidade de que o sentido de tal finalismo não é um determinismo que ponha em xeque a liberdade da ação humana. Certamente que o desejo é o movente da ação, sendo ele na verdade a única potência da alma que move, porém, sua supremacia não é absoluta, como se o indivíduo não o pudesse moldar ou controlar.

O que é natural então e não pode de forma alguma ser alterado é a condição de movente do desejo, no entanto, o objeto que o irá mover não é fixo, a possível perversidade do desejo em si também não é algo natural e determinístico nem tão pouco sua bondade. Quando se fala em finalidade, o que realmente é determinante na moral aristotélica é a busca do *bem* humano, não a execução do desejo em si.

“O grande, o único motor das ordens das ações morais, como das ações corporais, é o apetite, do qual o bem é o objeto próprio, específico: bem sensível para o animal, bem racional para o homem.”¹⁷⁵ O estabelecimento da ação do desejo no mover humano é uma tentativa de Aristóteles em determinar que o homem faz o mal por falha de suas próprias ações (*akrasia*), não apenas como ignorância, mas como desvirtuação de sua função própria, do agir segundo as faculdades da alma. A liberdade humana, sua função própria, não consiste em se livrar dos desejos, ou estabelecer fins apenas intencionais, sua liberdade consiste antes em estabelecer parâmetros que permitam a criação de uma disposição que

¹⁷⁵ GILLET, Martin Stanislas. *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*: essai critique. Paris: Librairie de l'université, 1905, p. 165.

orienta os desejos em vista da possibilidade de uma perfeita adequação de seus fins por meio da razão.

A partir deste ponto, colocamos que a aparente distensão entre a teoria da vontade, surgida no contexto cristão, e a teoria moral de Aristóteles em relação ao desejo está, como dissemos antes, na impossibilidade de se considerar o desejo como participante da definição dos fins da ação moral. Para os construtores da teoria da vontade o desejo expressa apenas a falibilidade da natureza humana, enquanto em Aristóteles tais desejos representam um aspecto próprio da natureza humana, mas, que não são em momento algum tomados como perversos em si mesmos, e que podem ser condicionados por meio do hábito em vista de uma disposição virtuosa. No fim, o recorte dado ao desejo nas duas vertentes morais, cada uma à sua maneira, determinará de forma profunda a concepção de liberdade e de abrangência da ação da razão em cada uma delas.

3.3 A questão da razão

Continuando na esteira moral aristotélica, apresentaremos a ideia de apreensão proposicional do desejo aludida no início do tópico anterior. Tal ideia é colocada por Zingano. Segundo ele, o desejo que move o homem não é apenas uma determinação puramente natural é antes uma apreensão aberta aos opostos, como segue:

“Para o homem, isso se expressa em uma proposição que, por sua própria natureza, é uma estrutura de contrários: algo é visto como um bem, podendo ser tomado como um mal. Aquilo que se pode dizer sim, a isto se pode dizer não: a bipolaridade é constitutiva do objeto interno do desejo humano. O desejo não é assim algo posto de modo meramente natural, que ficaria completamente alheio e estranho à razão neste próprio ato: o objeto do desejo move o homem na medida em que passa a ser a expressão de uma potência racional, voltada aos contrários. É neste sentido que o homem move a si mesmo: deve existir um objeto externo, mas ele só conta na medida em que e no modo pelo qual é tomado ou visto pelo agente. Este modo é, no homem, proposicional, aberto aos contrários; nos outros animais, sensitivo, de um só dos contrários.”¹⁷⁶

¹⁷⁶ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 181.

Esta ideia vem se juntar à nossa colocação, feita no capítulo anterior sobre as virtudes morais em Aristóteles, de que todos os desejos passam pelo crivo da razão, e não só isso, os objetos que se constituem como alvo de tais desejos são também apreendidos pela ação da razão. Neste sentido a razão não está somente restrita à deliberação dos meios para se alcançar os fins determinados pelo desejo.

No entanto, esta colocação não desfigura a perspectiva da participação central da razão no processo de deliberação, o que se mostra a partir desta perspectiva é a possibilidade da ação da razão também na apreensão do desejo próprio do homem.

Não existem desejos que se instaurem sem uma apreensão da razão, há na verdade desejos desobedientes à razão, mas todos são de alguma forma apreendidos por uma percepção calculadora. Como vimos no capítulo anterior, a ideia de que existam desejos originários das partes inferiores (irracionais) e desejos da parte superior (racional) é fruto da tradição platônica. Como colocamos acima, não pretendemos desfigurar a perspectiva da deliberação como função primordial da razão. Na verdade, como dissemos, a ideia de um desejo proposicional vem ampliar um pouco o entendimento da participação da razão na constituição da moral aristotélica.

A parte racional da alma segundo Aristóteles possui uma constituição também dupla, uma se volta para as coisas imutáveis (faculdade científica), ou para a deliberação das coisas mutáveis (faculdade calculadora). Em nossa explanação sobre as virtudes intelectuais definimos que a parte calculadora é responsável pela deliberação em vista dos fins propostos para a ação. Ora, certamente que tal movimento já foi iniciado na apreensão proposicional do desejo e de acordo com a disposição criada pelo hábito. Neste sentido a razão dá uma última palavra na execução da ação, mas, em sentido amplo parece participar de todo o movimento gerador e promulgador da ação.

Vemos em Aristóteles uma racionalidade prática que se mostra mais abrangente do que a que se confere a ele em comentários tradicionais, tal racionalidade é percebida principalmente na moderna busca de uma ética prática, como comenta Berti:

“A mesma valorização da *phrónesis* que encontramos em Gadamer, unida à mesma tendência de reduzir todo o saber prático a esta virtude, que eram as características de *Verdade e método*, reencontram-se nas obras de Rüdiger Bubner, um dos mais conhecidos entre os discípulos de Gadamer. Também ele, com efeito, pensa que a *phrónesis* da qual falou Aristóteles, enquanto conhecimento dos meios mais do que dos fins, é a única forma de saber intrinsecamente ligada à *práxis*, que concerne sempre aos meios, por isso a única verdadeira forma de racionalidade prática.”¹⁷⁷

Esta percepção de uma racionalidade prática expressa fortemente na doutrina da virtude intelectual de Aristóteles demonstra uma centralidade da ação da razão como faculdade capaz de conferir ao homem uma liberdade em relação ao seu determinismo natural. Liberdade está promulgada apenas na realidade da ação, uma vez que a moral aristotélica, como percebemos, é estritamente prática.

Gostaríamos agora de passar, de forma não muito abrupta a considerações acerca da razão na formação da vontade segundo Scotus, e um pouco mais à frente segundo Kant.

A extrema desnaturalização da vontade em Scotus passa por seu total desvencilhamento da razão. Como apontamos no tópico do primeiro capítulo referente a este autor, ele postula a vontade como a verdadeira potência racional, uma vez que esta é a única aberta aos opostos. Em sua concepção a razão (intelecto) só pode conhecer um determinado objeto por vez, ou seja, só apreende outro objeto em sua ação em um momento posterior, nunca simultaneamente. Sendo assim, a razão, ou intelecto, tem a função de apreender o objeto e a vontade de julgar sobre ele ou se voltar para outro fim, como aponta Gilson a respeito desta característica scotiana:

“Este último ponto é decisivo, pois o que Duns Scot reserva de causalidade própria à vontade, é precisamente a liberdade que faz dela a causa total de seu próprio querer. Se quisermos analisar todas as causas particulares da realização, elas serão numerosas: o objeto conhecido, presente em si ou por sua espécie; a inteligência pela qual o intelecto o conhece; o intelecto mesmo que exerce esta inteligência; a vontade enfim, capaz de querer e de exercer assim seu ato. Eis aqui a causa total do querer [...]”¹⁷⁸

¹⁷⁷ BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 266.

¹⁷⁸ GILSON, Étienne. *Jean Duns Scot: introduction a ses positions fondamentales*. Paris: J. Vrin, 1952, p. 592.

Neste recorte dado por Scotus à função da razão, vê-se o indiscutível entendimento da vontade como uma substancialidade, ou no mínimo, como uma faculdade indelevelmente independente e suprema na realidade volitiva do homem. Sendo assim, o entendimento de uma instância independente assume seu lugar de total blindagem em relação aos objetos externos, aos desejos sensíveis, e até mesmo à própria ação do intelecto.

A partir desta colocação, entendemos que a passagem para uma moderna teoria da vontade deveu restituir o lugar da razão como princípio do querer. Só que neste processo alguns pontos deveriam ser realocados, elementos como uma instância substancializada, a intervenção de um ente divino a partir da adesão à sua justiça, a intencionalidade desinteressada do ato moral, e por fim, a relação entre os fins determinados pela própria razão, deveriam ser repensados.

Todos estes pontos foram revistos, reeditados, repensados, mas, com principal destaque a questão da vontade como fruto da razão. Tais movimentos, como dissemos, foram empreendidos na modernidade, em nosso trabalho tal período é representado pelo pensamento de Kant, e é exatamente sobre sua doutrina da razão que passaremos a tratar brevemente.

O edifício kantiano é construído sobre bases constituídas a partir dos materiais proporcionados pelo Iluminismo, pelo idealismo alemão e pela incipiente maturação das ciências físicas na modernidade. A centralidade da razão como fonte sistemática suprema do conhecimento e da ação humana ganha traçado forte no pensamento deste autor. Como comenta Lacroix:

“A ambição sistemática da razão caminha junto com a afirmação de sua autodeterminação. Entendamos aí que razão se coloca em sua atividade como o fundamento imanente e autônomo de toda prática e de todo empreendimento de conhecimento. Em Kant, essa afirmação se exprime na ideia de uma *razão legisladora*, isto é, de uma estrutura *a priori* que impõe seus quadros universais e necessários à experiência.”¹⁷⁹

¹⁷⁹ LACROIX, Alain. *A razão: análise da noção, estudo de textos; Platão, Aristóteles, Kant, Heidegger*. Tradução de Márcio Alexandre Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 15.

Esta observação de Lacroix é muito pertinente à nossa análise, uma vez que ele aponta o caráter autodeterminador e autolegislator da razão na construção filosófica de Kant. A partir deste cenário se desenrolam todas as perspectivas kantianas em torno da função da razão na busca do conhecimento teórico e prático, sendo que a esfera moral se encontra no âmbito da razão prática constante neste contexto.

Em Kant, como apontamos anteriormente, a vontade não recebe o caráter de uma instância substancializada, não aparece como algo externo ao homem, muito menos como algo determinado por qualquer ente, material ou imaterial. A razão é instaurada como fonte de uma vontade que se põe diante dos desejos e anseios determinados de forma externa por entes heterônomos. A razão prática em sua autonomia legisladora deve estabelecer não apenas o princípio subjetivo da ação, mas antes seu princípio objetivo, ou seja, não é interesse apenas da vontade subjetiva do agente, deve ser antes uma condição de validade para a vontade de qualquer agente racional.

Por este prisma kantiano a vontade autonomamente surgida no indivíduo racional, em vista de sua validade objetiva, se postula como vontade universalmente legisladora, autônoma em si mesma. Um imperativo que surge como regra estipulada como um dever, por isso categórico, o homem enquanto moralmente imperfeito precisa agir por adequação a tal dever e não por vista a algum fim em si. No dizer de Galeffi:

“No que concerne à terceira e última espécie de imperativos, eles são justamente *categóricos*, pois, não são condicionados ao conseguimento de nenhum outro fim, mediante uma certa conduta, mas comandam imediatamente esta conduta como boa em si mesma. Estes imperativos não concernem, portanto, à matéria da ação e àquilo que dela deve resultar, mas referem-se à forma e ao princípio dos quais a ação mesma deriva; conseqüentemente, aquilo que a própria ação contém de essencialmente bom está na *intenção* qualquer que possa ser seu resultado.”¹⁸⁰

Como se vê, tal entendimento da instauração de um dever racionalmente estipulado ainda está no âmbito da intenção. Tal dispositivo deve evitar que o indivíduo siga os desejos e fins sensivelmente condicionados. A razão em sua

¹⁸⁰ GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 140.

condição de autolegisladora não se orienta por fins, mas antes por uma lei, um dever, dado a ela por ela mesma.

Bem, não há dúvidas de que existem aqui algumas distensões presentes entre a moral aristotélica e a teoria da vontade, expressa em sua evolução nos pensamentos de Scotus e Kant, em relação à função da razão na realidade do agir moral. No fundo a discussão ainda está no âmbito da liberdade, o que para Aristóteles ocorre na execução do agir segundo uma atuação da razão na apreensão do desejo e em sua deliberação na conclusão do fim por ele estabelecido.

No entanto, na teoria da vontade a liberdade só está no campo da intencionalidade, a razão para Scotus só apreende os objetos que podem ser aceitos ou não pela vontade como fins, não tendo aí nenhum compromisso com a execução da ação em si. Em Kant a intencionalidade ainda é o campo da liberdade a partir da ideia de que a vontade só é boa se estabelecida racionalmente em vista de seu princípio objetivado no dever, um estrito formalismo¹⁸¹.

3.4 A questão do fim último de um agir moral

Este último aspecto a ser tratado neste terceiro capítulo talvez se mostre como uma centralização do ponto de distensão. Pode parecer paradoxal, mas é exatamente esta a situação na qual se encontra a questão do fim último do agir moral a partir da teoria da vontade, em seus diversos momentos de evolução, e a moral aristotélica. As colocações que fizemos até agora acerca das aparentes distensões entre a moral aristotélica e a teoria da vontade parecem convergir neste último ponto. A preocupação em se definir um fim buscado no agir moral que possa

¹⁸¹ Não pretendemos aqui estender demais estas breves considerações, uma vez que temos a intenção de tentar costurar todas as colocações feitas até agora no próximo tópico, que trata da finalidade do agir moral, ou seja, seu objetivo enquanto realidade propriamente humana.

se colocar como digno da essência livre do homem é o mote principal de justificação na instauração de uma discussão ético-moral.

Tentaremos dirimir o problema justificando estas argumentações a partir de dois pontos. O primeiro tem por centro a perspectiva de orientação do fim último do agir moral a partir de um viés pautado pela intencionalidade, ou seja, tendo como pressuposto o fato de que o mais importante no processo de formação de uma orientação moral seja sua intenção. O segundo ponto será direcionado para a problemática da felicidade posta como fim último do agir moral do homem. Certamente que este ponto será o de maior oposição entre a moral aristotélica e os fundadores de uma teoria da vontade.

Passemos então à feitura do primeiro ponto, tendo como pressuposto a compreensão de que as questões tratadas neste capítulo já foram minimamente apresentadas.

3.4.1 Intencionalidade e fim último do agir moral

Desde a instauração estoica de uma cisão entre a intenção do agir e a realidade física externa ao agente, criou-se a perspectiva de uma internalização do julgamento moral do querer. A centralidade da intenção passou a ser o ponto norteador da busca de uma moralidade que não levasse em conta a materialidade da ação em si. Surgem os primeiros frutos de um formalismo moral estabelecido em vista de livrar o homem da inevitabilidade da realidade física. Esta realidade em muitos casos não lhe permitia exercer sua liberdade de ação.

Tal formalismo arrancou o julgamento moral da materialidade da ação e o centrou na busca de uma instância que não se atrelasse aos estímulos externos de um determinado fim para o querer. Esta primeira cisão abriu espaço para o entendimento de uma realidade moral que se projeta dentro do indivíduo e que se produz em vista de sua interiorização, não tendo a pretensão de se concretizar como agir material, ou melhor, em vista de tal concretização. Abre-se, pois, o caminho

para o surgimento de uma embrionária constituição da vontade. “Reduzida, em última instância, à intenção, a vontade vem ao mundo voltando-se para o interior; ela se acha separada da exterioridade efetiva.”¹⁸²

A partir deste ponto a ação final do agir moral não representa em si mesma matéria para o julgamento moral da vontade, e nem tem influência decisiva em seu surgimento, tal concepção, como vimos, serviu de suporte para a ideia cristã de liberdade moral em relação ao determinismo natural do homem. Sem dúvida esta disposição teve seus reflexos nas produções dos pensadores cristãos que se debruçaram sobre o problema da vontade. Certamente que Agostinho e Scotus pautaram-se por esta característica intencional da vontade.

O recorte dado à liberdade moral a partir desta interiorização da intenção terá sua autonomia garantida na adesão a um princípio universalizador da vontade. Nos pensadores cristãos da vontade tal princípio será uma adesão à vontade divina e sua justiça, uma condição de liberdade em relação ao determinismo sensível da realidade mundana do homem e até mesmo de sua racionalidade. Na modernidade e, de modo especial, em Kant, a intenção moral se torna expressão da liberdade da vontade na adesão por dever à lei moral. Esta se mostra como um imperativo categórico estabelecido pela razão em sua autonomia legisladora, ou seja, “a bondade ou a maldade de uma qualquer vontade não consiste na capacidade, ou não que ela tem de alcançar um determinado fim, e sim, somente na intenção que a determina e a informa.”¹⁸³ Uma plena formalidade do querer distinta de seu conteúdo.

Esta concepção de intencionalidade da moral não parece ser encontrada em Aristóteles. Sua visão é a de que o agir moral deva se mostrar em sua materialidade em vista de um fim. A questão está naquilo que se estabelece como o *bem* próprio do agir humano, do querer do homem. Para a teoria da intencionalidade este *bem* consiste no estabelecimento da vontade de acordo com um princípio, ou uma lei, não em um fim em si mesmo. Já na teoria aristotélica está exatamente no agir, na ação deliberada que se constitui como *energeia*.

¹⁸² VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 13.

¹⁸³ GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 137.

“Mas, mesmo a virtude, se submetida a exame, se revela demasiadamente incompleta para ser esse *bem*, uma vez que parece possível possuí-la durante o sono, ou durante a vida inteira, sem pô-la em prática [...]”¹⁸⁴ Como vimos na explanação sobre a moral aristotélica no segundo capítulo desta dissertação, seu entendimento é o de que a ética se constitui como uma ciência prática atrelada indelevelmente à maior das ciências práticas, a política. Sendo assim, sua visão de moralidade não concebe um querer moral virtuoso que se pautar apenas pela formalidade da intenção.

Aristóteles é um grego que enxerga o mundo a partir da *polis*, ou seja, a realidade do homem está inalteravelmente constituída por sua existência em sociedade. Seu conceito de razão prática estabelece que o homem virtuoso é aquele que delibera bem, um indivíduo entendido como *phronimos* é aquele que demonstra prudência em seu agir. Ora, como ficou claro em nossa análise sobre a virtude intelectual prática, Aristóteles não usa o exemplo de um sábio (no sentido de *sophos*), mas sim um político, como Péricles. A ética (moral) não é uma ciência teorética. “Segundo o filósofo o que distingue a ciência especulativa da ciência prática, é que a primeira tem por fim o *conhecimento* da verdade, enquanto que o objetivo da segunda é a *ação*, *ergon*.”¹⁸⁵

Estas observações nos levam certamente a analisar o ponto mais controverso entre a teoria da vontade em seu corte intencional e a moral aristotélica pautada no agir moral como busca de uma ação. Segundo nossa opinião, este ponto é a questão da felicidade como fim último do agir humano. Passemos a esta questão.

3.4.2 Felicidade e fim último do agir moral

Chegamos então ao ponto que se constitui como o pivô das principais críticas à moral aristotélica, principalmente as feitas a partir de uma abordagem tendo como

¹⁸⁴ EN 1 1095b1 30-36.

¹⁸⁵ GILLET, Martin Stanislas. *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote: essai critique*. Paris: Librairie de l'université, 1905, p. 74.

base a teoria da vontade. A moral aristotélica é indiscutivelmente tomada como *eudaimônica*, e nisso não se pode argumentar nada contra tal distinção. Realmente o fim último do agir moral na vida do indivíduo eticamente ativo em sociedade, segundo Aristóteles, é a felicidade.

No entanto, a distinção do que seja a felicidade talvez dê o direcionamento correto para entender tal paradigma aristotélico. Em nosso capítulo sobre o pensamento do Estagirita, demonstramos que sua concepção de felicidade tem muito pouco a ver com a ideia hedonista de felicidade que parece ser descrita por pensadores em um contexto cristão.

Aristóteles durante sua exposição, no livro I da *EN*, em relação ao objeto a ser buscado no estudo da ética ele aborda as diversas formas pelas quais as pessoas definem o que seja a felicidade dentro do senso comum. Ele chega mesmo a passar pela visão rasteira dos homens comuns de que a felicidade seja o gozo de tudo aquilo que o corpo físico possa oferecer, mas, segundo ele tal visão é própria para se definir o fim dos animais.¹⁸⁶ Sendo assim, não se pode atribuir a Aristóteles um entendimento de felicidade que se aproxime do entendimento difundido na escola epicurista, uma espécie de simples fruição.

A ideia aristotélica de felicidade se pauta pela ação (*energeia*). Essa significa “o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.”¹⁸⁷ Vendo por este prisma a percepção que se tem é a de que Aristóteles não identifica a felicidade como sendo algo transitório, sua intenção é definir a felicidade humana, o *bem* humano, que não está atrelado a simples afecções ou ações momentâneas.

Posto isso, parece então ser possível pensar em tal problemática em relação a uma distensão entre esta visão de felicidade em Aristóteles e aquela que parece haver no seio cristão do desenvolvimento da vontade. O entendimento de felicidade, que se encontra em oposição aos trabalhos de Agostinho e Scotus no pensamento cristão, é exatamente aquele que parece ser o fim do ensinamento epicurista, o qual a teoria da vontade pretende extinguir da definição de um querer autônomo. Tal

¹⁸⁶ Ver *EN* I 1195 b1 20-23.

¹⁸⁷ *EN* I 1098a1 15-19.

entendimento parece ligar a felicidade apenas à fruição da vida física, como já aludimos anteriormente. Segundo Caille:

“A Idade Média portanto viu se desenvolver sucessivamente duas concepções de felicidade: uma, teológica, identificando-se a beatitude espiritual, a outra, filosófica, se situando no mundo da prática, individual ou coletiva, das virtudes intelectuais e morais. A segunda, se ela reata com o eudaimonismo ético e político da antiguidade, não entra no entanto em concorrência com a primeira. Ela não nega a existência de um fim propriamente religioso. É sempre na perspectiva da salvação e do pleno gozo de Deus que se inscreve a análise das condições temporais da vida boa.”¹⁸⁸

Sendo a felicidade o fim último do homem, não pode ser tomada como alcançável no mundo sensível. Tal felicidade como fim humano só pode ser entendida em seu aspecto espiritual. Por isso, o entendimento de que a felicidade como fim, ou melhor, *bem* último do agir moral do homem é transposto para o campo da transcendência espiritual. É certo que esta disposição será de extrema influência para toda a construção de liberdade no contexto de uma teoria da vontade, sendo mantida sempre neste recorte de dualismo entre uma realidade física (incompleta) e uma realidade espiritual (completa).

Em Kant a situação se altera, mais não se extingue, a percepção de um conceito de felicidade que tem sua completude limitada pelos entraves sensíveis é ainda presente. Certamente que sua construção será norteadada por sua forte adesão à razão, mas, a ideia de se pautar a moral por um fim que se estabeleça pela busca da felicidade lhe parece absurdamente impossível.

Kant não aceita a definição de felicidade como princípio de uma verdadeira razão prática, sua concepção é a de que tal princípio se constitui como subjetivo, sendo assim não pode oferecer uma objetividade em vista de uma liberdade moral. “O pseudo princípio prático que é a felicidade não pode portanto nada determinar de maneira precisa e ele não pode ser mais que uma máxima subjetiva, e não uma verdadeira lei prática.”¹⁸⁹

¹⁸⁸ CAILLÉ, Alain et al. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*. Paris: Éditions La Découverte, 2001, p.128.

¹⁸⁹ Ibid, p. 407.

Certamente que os meandros que estipulam a concepção kantiana de felicidade, que foi abordada no primeiro capítulo, extrapolam nossa condição de explanação nesta breve análise do tema em vista de se estabelecer uma distensão em relação à moral aristotélica. No entanto, o que nos serve como pedra de toque para estabelecer tal distensão é exatamente esta categórica afirmação de que o princípio definidor da liberdade moral do indivíduo não pode ser a felicidade, pois esta se limita a um âmbito subjetivo enquanto definição. Esta perspectiva nos parece advinda da visão presente no contexto cristão de formação da noção de vontade, no qual a felicidade sensível, buscada na realidade da vida social, é incompatível com um finalismo humano que se volta para o infinito.

Nossa intenção em abordar brevemente a questão da felicidade como fim último do agir moral, teve exatamente em vista assentar uma última análise das distensões entre a teoria da vontade, em sua longa construção, e a moral aristotélica, em seu recorte particular.

Conclusão

O percurso traçado até aqui teve como intenção inicial exprimir a condição de singularidade da moral aristotélica em sua aproximação à teoria da vontade, abordando em seu movimento final questões delicadas de distensão entre estas duas vertentes. Na ciência ética o homem como um ser moral, racional e ao mesmo tempo de desejos, tem sempre a inevitável necessidade de se defrontar com a realidade das ações que sintetizam todas estas suas características inerentes. Estas ações se concretizam na realidade do mundo sensível, que se coloca como palco de suas pretensões.

E é exatamente na problemática da pretensão que se instaura o cerne da questão: pretender é querer, é aspirar. A existência do homem no mundo mostra-se tão-somente pretender e querer. Diante disso, a importância do querer atrelado ao bem é fundamental, não pelo simples fato de o homem ser um ser inserido no mundo, mas pelo fato de ele ser o único capaz de direcionar o seu querer, tendo a realidade do mundo interiorizada em si próprio. Este fato arranca o homem da corrente determinista da natureza e o lança em um turbilhão ainda maior: a complexa estruturação de seu querer independente.

Como vimos de início a discussão sobre uma teoria da vontade é cercada pela incansável determinação em garantir ao homem sua independência diante do determinismo irracional de sua natureza animal. No início de nosso primeiro capítulo indicamos os primeiros movimentos neste sentido, partindo da necessidade de se procurar nas diversas possibilidades de ação aquela que lhe representa um bem. Mas, a simples determinação do bem imediato não é ainda uma liberdade, haja vista que no homem entrelaçam-se desejos profundos, como raízes entranhadas no querer.

Começamos por definir o que seria uma teoria da vontade em suas reivindicações básicas, apontando as instâncias que fazem parte de uma vontade autonomamente racional e independente, ressaltando que em um contexto geral o

que define tal condição é a possibilidade de total promulgação de um querer livre de qualquer determinismo. No entanto, o entendimento de uma vontade assim definida não foi de imediato surgido no seio da discussão ética, principalmente em seu período inicial. Os avanços e sofisticacões surgiram a duras penas e em espaçados momentos da histórica intelectual da problemática moral no Ocidente.

O início da definição da autonomia da vontade se deu a partir da separação, ou melhor, distinção entre a ação material e a intenção formal. Em outras palavras, a ideia de intenção, livre do determinismo inevitável dos processos naturais, deu ao homem a possibilidade de querer além daquilo que estava fisicamente determinado pela ordenação natural do mundo à sua volta. No estoicismo vimos surgir a noção de intenção, que torna o homem livre em sua determinação do querer, essa condição lhe permite escapar à condição de ente sujeito à determinação do destino. Na cristandade esta noção foi ampliada e recebeu o caráter de vontade expressa como condição de superação da própria natureza finita do homem. A ideia de uma vontade alinhada à vontade de Deus trazia ao homem a condição de escapar à finitude expressa na limitação de seus desejos carnis, dependentes da realização determinista de suas necessidades.

Era necessário não apenas ter uma intenção isenta do determinismo natural. Era preciso ser uma intenção desinteressada, existente por si só em vista de sua pureza. A autonomia do homem só é completa quando estabelecida por ele mesmo, sendo assim é necessário pensar uma vontade que seja dada por si mesma, não apenas livre do determinismo natural, não apenas expressa na realidade da intenção, mesmo que desinteressada. É imperioso que seja uma vontade autolegisadora, no interior da qual seu querer seja fruto de uma conformidade universal com uma lei dada a si a partir de si mesma.

No decorrer deste processo a razão assume seu lugar de direito, no mais alto ponto da autonomia do querer do homem, expressa em seus próprios termos e devedora apenas de si mesma. O que vemos é a promulgação de uma vontade autônoma, livre, autolegisadora, capaz de assegurar a realização da mais pura ação humana. Enfim, a teoria da vontade recebe em sua versão acabada a condição de expressão máxima da capacidade de abstracão da razão humana. Esta, lançada sobre si mesma, pode se colocar diante do mundo como senhora de sua própria lei.

O que nos permite dizer que todo o percurso linear de sua história traçou a incansável busca de uma separação, uma diferenciação que garantisse ao homem sua posição de destaque, livre em sua própria condição de racional.

Todo este longo e intrincado processo foi permeado por incansáveis buscas de uma sistematização sólida e muito bem assentada em bases filosóficas. Porém, não se podem excluir deste processo todos os fatores correlatos que o influenciaram, tais como a cultura, a religião e até mesmo os sistemas políticos pelos quais ele passou. Em vista disto é imperioso entender que a teoria da vontade não é, e nem será uma produção acaba e totalmente imune a releituras, reavaliações ou mesmo críticas. Nossa intenção em trazê-la para esta análise aproximada com a moral aristotélica foi exatamente por entender que nem ela, a teoria da vontade, nem a moral aristotélica são sistemas fechados, engessados, inertes em uma verdade absoluta. Pelo contrário, são sistemas dinâmicos e que dão a pensar. No nosso caso tal análise se deu através de suas distensões.

Passando ao segundo capítulo de nossa dissertação, demonstramos que a moral aristotélica se estabelece como uma ciência prática que prima pelo fim da ação e por sua justa deliberação. Certamente que a ideia de uma função propriamente humana, um *bem* que exprima a natureza racional do homem aponte para um fim último da ação a partir desta função. É certo também que tal fim, ou melhor, o fim último de tal função humana, só possa ser alcançado no lugar próprio de sua ação. Sendo este lugar a sociedade na qual convergem as duas principais ciências práticas, a saber, a ética e a política.

Tanto o desejo, como potência movente do homem, quanto a razão, como faculdade calculativa, desempenham seus papéis em vista de uma ação conjunta. A partir da exposição feita acerca da psicologia aristotélica pudemos perceber que em relação ao corpo a alma tem uma dependência no que se refere à materialização da ação, nada se dá fora do corpo, isso pensando sobre a realidade do agir ético.

Em Aristóteles podemos perceber que a condição primeira para a busca do agir moralmente virtuoso é a aceitação da parte desiderativa, sendo esta entendida como pertencente a todos os animais, inclusive ao homem. Chamamos a atenção para este ponto exatamente por ser ele um dos mais controversos em relação à produção ética do Estagirita. A ideia de dar ao desejo o privilégio de determinar o fim

da ação soa como falta de liberdade aos ouvidos da ciência ética moderna. Mas, como foi apontado, o desejo não está de todo desligado da razão ou alheio a ela. De certa forma, o desejo é apreensão de determinado ou determinados objetos.

O desejo não está totalmente surdo à voz da razão. Esse fato determina qual seja o tipo e quais sejam também a intensidade e condição de adequação do desejo em relação à deliberação da parte racional da alma, a partir de uma disposição virtuosa. A razão também não está presente apenas no momento da deliberação dos meios, sendo sem dúvida sua principal função, não parece ser esta sua única participação na produção da ação. Obviamente, não queremos apontar uma mudança drástica na elaboração da psicologia aristotélica, mas, poderemos, de forma moderada, tentar observar o assunto por outro viés.

No fundo a questão que mais se tenta demonstrar como ausente na ética aristotélica é a da liberdade. Tomando a relação da psicologia aristotélica no molde que se tornou tradicionalmente clássico, ou seja, que os desejos põem ditatorialmente os fins e a razão digna-se apenas a deliberar os meios necessários para a execução dos mesmos, parece mesmo que a liberdade seja artigo em falta na moral do Estagirita. Entenda-se que liberdade neste sentido parece ser a condição de o homem poder dar a si mesmo fins não estipulados apenas por sua sensibilidade, sejam eles racionais ou espirituais. No entanto, uma certa concepção liberdade aristotélica se encontra na franca aceitação do papel do desejo na vida do homem e a capacidade deste em direcioná-lo, através de uma disposição virtuosa, para uma deliberação racional de seus fins. Nisso consiste a função própria do homem e a fonte de seu *bem* último.

Todas as disposições acerca da promulgação de uma moral em vista de um fim, de um *bem* último do homem, sua felicidade, são válidas se pensadas em um contexto social, como diversas vezes apontamos, sendo este o ponto chave para se entender a ética aristotélica. A ética é uma ciência relacionada à ciência política. Este também é um fator que parece ser deixado de lado nas críticas sobre a moral aristotélica, sua visão de felicidade não se encaixa na visão hedonista dos epicuristas, nem está atrelada à fruição dos prazeres do corpo, como na concepção cristã sobre a felicidade mundana. “Assegurar o bem de um indivíduo é apenas

melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina.”¹⁹⁰

A questão da felicidade se mostra também como um ponto abordado por críticos da moral aristotélica. Esta ideia de que a felicidade, entendida como fim último do agir humano, parece ser extremamente subjetiva para os defensores de uma ética que postula a universalidade do agir. Há aí também considerações a serem feitas, principalmente quando se tem como objetivo empreender uma leitura cautelosa sobre a construção teórica da moral aristotélica.

Postas estas colocações sobre a moral aristotélica no segundo capítulo, e as colocações acerca da teoria da vontade no primeiro capítulo, pudemos no terceiro capítulo empreender uma aproximação em torno de questões a respeito da relação entre a moral aristotélica e teoria da vontade. A pertinência de tais questões se justifica pela clara presença, implícita ou explícita, que cada uma delas parece ter no cerne das duas teorias. Questões tão delicadas como o papel do desejo na definição do fim da ação humana, a autonomia da razão em sua liberdade legisladora, o contexto social no qual se dá o agir moral, e todos os demais aspectos da discussão sobre a ciência ética são extremamente passíveis de diversas abordagens.

Em vista disso, é muito difícil apresentar uma argumentação totalmente livre de lacunas ou pontos cegos. Tendo este cuidado, não tentamos, de forma alguma, apresentar uma leitura que afirmasse algo em tom de certeza absoluta. Na verdade, não tentamos nem mesmo fazer afirmações, buscamos antes, como já indicado várias vezes, fazer um exercício de análise aproximativa entre as vertentes teóricas relacionadas nesta dissertação, apontando seus principais pontos de distensão. No entanto, é possível apenas, como vimos, fazer um esforço que vise perceber as particularidades que sempre acompanham os grandes sistemas filosóficos.

Concluída esta última tarefa de pôr em aproximação, através das questões propostas, a moral aristotélica e a teoria da vontade, esperamos ter apresentado a intenção que nos motivou a empreender tal esforço teórico. Certamente nossa pretensão não era a de fazer uma defesa da moral aristotélica, apesar de tê-la como mote central desta dissertação. Buscamos apresentar as aparentes distensões que cercam o diálogo entre uma teoria da vontade e a moral aristotélica. Os contextos

¹⁹⁰ EN. I 1094b1 10-13.

são diametralmente opostos. Não se pode negligenciar a imensa distância histórico-teórica que separa as duas vertentes éticas, no entanto, propusemos as questões trabalhadas exatamente por acreditar que nelas encontraríamos um terreno no qual se pudesse empreender uma aproximação entre ambas.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro* = Do mestre. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os pensadores).

ALLAN, Donald. J. *The philosophy of Aristotle*. London: Oxford University Press, 1978.

_____, *Aristote: le philosophe*. Tradução de Ch. Lefèvre. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário G. Kury. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier Frères, [19-]

_____. *De Anima*. Tradução de Maria C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 volumes.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____, Pierre. *Problèmes aristotéliens I: philosophie théorique*. Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2011.

_____, Pierre. *Problèmes aristotéliens II: philosophie pratique*. Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2011.

BASTONS, Miquel. *Conocimiento y libertad: la teoria kantiana de la acción*. Pamplona: Eunsa, 1989.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. A questão da liberdade infinita na antropologia de João Escoto. In: COSTA, Marcos N.; DE BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. Tradução de Wilson Veloso. São Paulo: Livraria Martins, 1961.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Novos estudos aristotélicos I: epistemologia, lógica, dialética*. Tradução de Élcio G. V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote: recueil d'études*. Paris: Éditions Peeters, 2004.

BOSCH, Philippe van den. *La philosophie et le bonheur*. Paris: Flammarion, 1997.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

CAILLÉ, Alain et al. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*. Paris: Éditions La Découverte, 2001.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Aristotelismo e antiaristotelismo*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000.

CEZAR, Cesar Ribas. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Tradução e introdução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010

CHATEAU, Jean-Yves. (Org.). *La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque livre VI*. Paris: J. Vrin, 1997.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dialética das “duas cidades em A cidade de Deus de santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico-maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão? In: COSTA, Marcos N.; DE BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Introdução ao pensamento ético-político de santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

DERBEY, Gilbert R.; AUBRY, Gwenaëlle. *L'excellence de la vie: sur l'éthique à Nicomaque et l'éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 2002.

GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Portugal: Europa-América, 1992.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF,. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Comentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959. Tome I.

GAUTHIER-MUZELLEC, Marie-Hélène. *Aristote et la juste mesure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

GILLET, Martin Stanislas. *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote: essai critique*. Paris: Librairie de l'université, 1905.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006.

_____. *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*. Paris: J. Vrin, 1952.

HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit et la religion*. 2.ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1993

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010

HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

JAEGER, Werner. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. *Textos selecionados/ Immanuel Kant*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

KENT, Bonnie. A vida moral. In: MCGRADY, A. S.(Org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias &Letras, 2008.

KONTOS, Pavlos. *L'action morale chez Aristote: une lecture phénoménologique et ses adversaries actuels*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KRÜGER, Gerhard. *Critique et morale chez Kant*. Tradução de M. Regnier. Paris: Beauchesne et ses fils, 1961.

LACROIX, Alain. *A razão: análise da noção, estudo de textos; Platão, Aristóteles, Kant, Heidegger*. Tradução de Márcio Alexandre Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LEVY, Nelson. Princípio da liberdade. In: NOVAES, Adauto (org.). *O desejo*. 6.ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução de Geraldo D. Barretto. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

MARRONE, Steven P. *A filosofia medieval em seu contexto*. In: MCGRADY, A. S.(org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias &Letras, 2008.

MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

NATALI, Carlo. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'aristote.* Paris: Éditions Peeters, 2004.

OLLÉ-LAPRUNE, Léon. *Essai sur la morale d'Aristote.* Paris: Eugène Belin et Fils, Libraries-Éditeurs, 1881.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant.* Tradução de Raimundo Vier. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles.* São Paulo: Unesp, 2001.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.* São Paulo: Loyola, 2006.

PICH, Roberto Hofmeister. Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo. In: COSTA, Marcos N.; De BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Organização de Barbara Herman. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REALE, Giovanni. *Aristóteles.* Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média/ Giovanni Reale, Dario Antiseri; São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)*

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: A vida boa segundo Platão e Aristóteles.* Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROBIN, Léon. *La morale antique.* 2.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

ROGOZINSKI, Jacob. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética.* Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Paulus, 2008.

ROSS, W. D. *Aristóteles.* Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.

_____. *Aristotle.* 6.ed. London/New York: Routledge, 1995.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca.* Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.

SCHOFIELD, Malcolm. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco.* Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009

SCOTUS, João Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência.* Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/ Univ. São Francisco, 2008.

SÊNECA. Obras: *Da tranqüilidade da alma*. Tradução de G. D. Leoni. São Paulo: Atena, [19-].

SÉNÈQUE. *Des bienfaits*. Tradução de François Préchac. 3.ed. Paris: Les Belles Letres, 1972. Tomo I.

SONDAG, Gérard. *Duns Scot: La métaphysique de la singularité*. Paris: J. Vrin, 2005.

SPANNEUT, Michel. *Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux*. Gembloux: Éditions J. Duculot, 1973.

SPINELLI, Priscila Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

VAYSSE, Jean-Marie. *Le vocabulaire de Kant*. Paris: Ellipses, 1998.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de filosofia VIII: Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011.

VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Tradução de Vicente Paul Quintero. Argentina: Editorial Nova, 1948.

WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

YARZA, Ignacio. *La racionalidad de la ética de Aristóteles: Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. Navarra: Eunsa, 2001.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. São Paulo: L&PM, 1998.