

FORMAS DE VIDA E ESCOLHA DELIBERADA NA ÉTICA TELEOLÓGICA DE ARISTÓTELES

Introdução

Ao apresentar a **felicidade** [εὐδαιμονία] no quadro de uma **filosofia propriamente humana** [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]¹, Aristóteles esclarece igualmente até que ponto qualquer tentativa de aceder a uma compreensão finalística do **agir bem** [εἶ πράττειν] em vista um **bem-viver** [εἶ ζῆν] terá de abrir caminho através de um emaranhado compacto de opiniões fluídas e de percepções divergentes quanto à sua natureza e extensão. Por outro lado, tendo em conta o recorte contingencial da acção – não só por ser **indeterminado** [ἀδιόριστος] o possível percurso do seu desfecho, mas também **obscuro** [ἄδηλος] o possível desfecho do seu percurso – dificilmente se poderá escamotear o impacto praxiológico da glosada expressão “deliberamos não acerca dos fins, mas acerca dos meios” [βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη: *EN* III, 3, 1112b 11-12]. No pressuposto de que a filosofia prática aristotélica compagina um duplo encaminhamento teleológico – um mais vinculado à prática da **virtude** [ἀρετή], o outro mais enraizado no exercício da **deliberação** [βούλευσις] –, a noção de **fim** [τέλος] adquire adensada coloração ética nos múltiplos lances que colocam em jogo a questão fundamental que nos faz interrogar pelo **bem pro-**

1. Sobre o alcance filosófico do sentido polivalente da expressão ἀνθρωπίνη φιλοσοφία, cf. o magistral estudo de RODRIGO Pierre, *Aristote et les «choses humaines»*, Bruxelles: OUSIA, 1998

priamente humano [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]. Ora, se em Platão a prática da virtude fundada num Bem é o que, no termo da ascensão dialéctica, nos deve tornar finalmente felizes [*Res pub.*, 508 e], já em Aristóteles, por seu turno, importa que a felicidade decorra da finalização de um **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] dito **supremo** [μέγιστος] não porque esteja “acima” ou para “além” de todos os outros bens, mas porque, ao ser “escolhido-em-razão-de-si-mesmo” [αἰρετός καθ’αὐτό], necessita da **mediação** [μεσότης] quer de “bens-percebidos-como-tais” [φαινόμενα ἀγαθά] em função dos quais se efectiva a apropriação electiva dos diferentes **modos de vida humana** [ἀνθρώπινος βίος], quer de condições prudenciais mediante as quais uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] é exercida com base no criterioso ajustamento de uma universalização formal da norma à contingente particularidade de uma situação-limite.

I. A escolha das formas de vida em vista da Felicidade

Apesar de enredadas numa massa compacta de experiências tão díspares quanto divergentes, o Estagirita faz notar que as opiniões do senso comum sobre o que significa ser feliz constituem percepções significativas de um texto vivido especificamente humano ou relativo às coisas humanas. São três as formas de **vida humana** [ἀνθρώπινος βίος] a partir das quais se polariza o campo perceptivo das opiniões sobre a felicidade: 1. uma **vida aprazível** [βίος ἀπολαυστικός] moldada pela fruição do **prazer** [ἡδονή]; 2. uma **vida política** [βίος πολιτικός], nutrida pelo desejo de **honra** [τιμή]; 3. uma **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός] consubstanciada na dedicação desinteressada ao **saber** [σοφία]². Refere, a propósito Manuel J. Carmo Ferreira: «**A vida é a questão por excelência do pensamento ético de Aristóteles** (...). A comunidade de sentido de tríplice formulação do que virá a estar sempre em jogo reside na reiteração da qualidade de “bem” (εὖ) que cada uma, a seu modo tematiza, e que se identifica com o “fim” (τέλος) que cada coisa persegue. A pergunta que irá reger o percurso discursivo ganha então uma determinação maior,

2. Cf. ARIST., *EE*, I, 4, 1215a 32 – b 6

pois o que passa a estar sobremaneira em causa é então a pergunta pelo **bem propriamente humano** (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*: EN, 1094b 7), pelos fins que lhe são próprios. Mas é como **questão vital no contexto de uma dada existência** que o inquérito pode começar (...) (EN, 1095b 15-16). Daí a inevitabilidade da confrontação de respostas díspares, como diversos são os **modos de vida**, só superável se conseguirmos recuar à interrogação mais primitiva acerca do “**ofício**”, da “**função**”, do “**exercício**” (*ἔργον*) ou da competência **do homem como homem**, transversal e transcendendo o seu estatuto ou profissão, abrindo à discussão da pluralidade inevitável dos modos de procurar justificar o **sentido adoptado para a existência**.»³

O que de importante se oferece nas entrelinhas de uma percepção opinativa das formas de vida comporta, portanto, a fenomenologia pré-reflexiva de uma ética vivida. A tripartição aristotélica dos modos de vida parece obedecer ao intuito de descartar três candidatos à estabilização criteriosa de uma definição de felicidade: o prazer, a honra e a riqueza.

No tocante ao prazer, e o mesmo se aplica à riqueza, dificilmente poderiam ser equiparados à felicidade, visto que aquele pela sua dimensão impulsiva, e esta pelo seu ímpeto inflacionário, representam forças inibidoras e contrárias ao discernimento de razão. Já no que concerne à honra, o exame afigura-se mais favorável do que o do prazer. Ainda assim, e apesar da sua imediata vinculação ao horizonte relacional da vida política, a sua vantagem é muito frágil e incerta, uma vez que nela pode camuflar um interesse individual mais interessado no reconhecimento dos méritos conquistados, do que propriamente comprometido com o diligente e heroico cultivo de uma vida boa em si mesma. Com efeito, não basta possuir a virtude para se ser virtuoso, se essa aquisição

3. FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, trad. e not. Dimas de ALMEIDA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012, 21-22; destacado nosso.

não decorrer de uma apropriação. E a razão é muito simples: o indivíduo em vias de “adquirir” a virtude pelo efeito indutor do hábito repetido e treinado deve “fazê-la sua”, conformando a sua posse aos actos efectivamente elegidos, realizados e vivenciados “por si mesmo”. Enquanto for apenas “adquirível” como possibilidade potencial, mas não **activada** como capacidade efectiva, a simples posse da virtude não torna ninguém eticamente virtuoso. Aristóteles explica porquê:

Talvez alguém possa supor que ela [subent. a virtude] seja o fim da vida política. Todavia, ainda assim afigura-se incompleta, pois aquele que possui virtude pode achar-se a dormir e em estado inactivo ao longo da vida, ou até mais do que isso: a sofrer males e a passar por infortúnios. Ora, ninguém felicitará o que vive desse modo, a não ser para defender a todo o custo essa tese.⁴

Na sequência do excerto, importa notar que a determinação eudemónica da virtude assenta numa subtil e normalmente negligenciada distinção conceptual entre “vida percebida” como ζωή e “vida visada” como βίος, distinção bem atestada, de resto, num furtivo inciso da *Ethica Eudemia*, onde o Estagirita, tomando o pulso às várias concepções de felicidade, introduz uma curiosa e inesperada clivagem conceptual entre **forma de vida mais nobre** [βίος κρατητής] e **forma excelente de vida** [ζωή ἀρίστη].⁵

Não se trata aqui de ambíguo manuseamento semântico. Cientes da forma oscilante como Aristóteles emprega uma e outra em diferentes latitudes do seu corpus textual⁶, estamos em crer que, apesar de tudo,

4. ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη: δοκεῖ γὰρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεῦθεν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα: τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων. ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 30 – 1096a 2

5. Cf. Idem, *EE*, 1215a 4-5

6. Encontra-se bem atestada e consolidada a conjectura linguística que faz depender o termo ζωή de um emprego ático que terá evoluído de um primitivo núcleo semântico associado ao termo βίος: vide, a propósito, os diferentes pontos de vista de LIDDELL Henry – SCOTT Robert, *Greek-English Lexicon*, revis. H.S. JONES, Oxford: Clarendon Press, 1996; BAILLY

essa flutuação de sentido traduz implicitamente uma dupla concepção de “vida”. Escamotear a distinção crucial que se desdobra entre a “experiência vital” de **ter vida** [ζῆν] e a “experiência vivida” de **estar vivo** [βιώναι]⁷, privar-nos-ia de uma compreensão mais dilatada do alcance praxiológico do exercício próprio e apropriado da virtude.⁸

II. A desconstrução praxiológica da ideia platónica de Bem

Ao lançar mão da noção de **bem universal** [τὸ καθόλου ἀγαθόν] para sujeitar a teoria platónica do Bem a um teste de resistência⁹, talvez convenha não ceder em demasia à tentação hermenêutica de vislumbrar nesse recurso um obscuro pretexto do Estagirita para desferir um ataque mortífero à teoria das ideias do seu mestre. Mais do que obstrutiva ou destrutiva, a posição do Estagirita é crítica e desconstrutiva. Não se trata, por conseguinte, de inviabilizar “o” Bem [ἀγαθόν], submetendo-o

Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997; BOISACQ Émile, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg: Carl Winter, 1950; CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80. Essa oscilante flutuação semântica subsiste de forma bem patente na filosofia de Aristóteles: se, por um lado, em certos passos, se mantém estável um emprego quase monológico de ζωή numa triangulação textual que vincula os tratados *Metaphysica* [a propósito da teleologia da vida in *Metaph.*, IX, 6, 1048b 27 e da vida inerente à substância divina in *Ibid.*, XII, 7, 1072b 26-30], *De anima* [a propósito da alma como princípio vital in *De an.*, II, 2, 413a 21ss.] e *Politica* [a propósito da existência da polis a partir da vida e em vista do bem viver in *Pol.*, I, 2, 1252b 29-30], por outro lado, muda de registo terminológico, quando na *Ethica Nicomachea* utiliza βίος para a enunciação dos modos de vida aprazível, política e contemplativa [in *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096a 11]; em três outros passos, contudo, o emprego de ζωή mantém-se na imediação semântica de βίος [cf. *EN*, I, 7, 1097b 9; X, 6, 1176a 35; *EE*, I, 4, 1215a 35], o que, apesar de insólito e desconcertante, não deixa de ser sintomático quanto à necessidade de uma abordagem não unívoca mas diferenciada à noção de “vida” na sua filosofia: cf. KEYT David, «The meaning of bios in Aristotle's Ethics and Politics», in *Ancient Philosophy* 9 (1989) 1, 15-21

7. Neste último caso, mais do que um “ir vivendo”, trata-se de um cōnscio e auto-apropriado “viver a vida”, a que Rémi Brague, na sua obra *Aristote et la question du monde*, concedeu plena relevância ao defender a presença de uma “fenomenologia da vida” na filosofia aristotélica: cf. BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contenu cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris: PUF, 1988, 474-481; 487-492

8. Cf. MANSION Suzanne, «Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 11, 425-450

9. Cf. a propósito SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's Republic», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114

a uma demolidora refutação, mas antes discernir em que medida a ideia de “supremo bem” [ἀγαθὸς μέγιστος] pode ser perfeitamente compatível com a noção ética de “um certo bem” [ἀγαθόν τι] em relação com o que se afigura de “**melhor**” [βέλτιον]. Tal concepção de bem possui uma inteligibilidade interna de recorte nitidamente **hilemórfico**, ou seja encontra-se dotada

1. por um lado, de uma **forma** [μορφή] suficientemente modeladora para assumir uma extensão **universal** [καθόλου], mas não necessariamente abstracta para atingir um estatuto auto-referencial e separado face às circunstâncias a que se liga;
2. por outro lado, de uma **matéria** [ὑλη] suficientemente moldável para assegurar um vínculo **comum** [κοινός], mas não necessariamente casuístico para se encontrar sujeito à deriva fortuita e instável do acaso ou de cada veleidade individual.

Ora, é no acto decisionário que a concepção hilemórfica de bem atinge a sua mais eloquente expressão ontológica. Nesse sentido, escolher implica sempre exercer (1) uma **determinação inteligível** em face do que se encontra **formalmente** ao **dispor da razão**, mas também, e por isso mesmo, (2) uma **delimitação empírica** em face do que se encontra **materialmente** ao **nosso alcance**, razão pela qual continua inteiramente válida a intuição de que, em termos de decisão ética, “melhor” é sempre “possível”, mas que, ainda assim, “o melhor possível” será sempre possivelmente **o melhor** [τὸ βέλτιον].

Apenas sob o signo de uma verdade “que-se-pensa” ou “que-se-dá-a-pensar” é que “o Bem” platónico se revela em condições de satisfazer plenamente as exigências eidética e an-hipotética de um desígnio puramente inteligível; todavia, à luz de uma verdade “que-se-faz” ou “que-se-dá-a-fazer” no domínio contingente da facticidade, a ontologia platónica afigura-se totalmente inoperante para acudir às solicitações mais amplas e incontornáveis da praxiologia aristotélica. Ora, o que a fi-

losófia prática do Estagirita procura esclarecer implica não só pensar “a” ou “sobre” ou “acerca” da acção, mas sobretudo experienciá-la na textura do próprio acto decisionário. O primeiro indício desse intento transparece fenomenologicamente não tanto no facto de alguém escolher isto ou aquilo no quadro preferencial de uma opção¹⁰, mas sobretudo no acto de determinar o seu estado disposicional no quadro da eleição de um modo de vida.¹¹

Sucede que, a fim de provar a incapacidade da reflexão platónica para acolher todas as exigências decorrentes de uma ética inscrita no cerne da decisão, Aristóteles teria de começar por afrontar o carácter “monista” e “indeterminado” da noção platónica de **Bem**¹², sem que, com isso, tenhamos de supor Aristóteles defendesse *à outrance* uma “substancialização” da acção. A ética, com efeito, não tem de se sujeitar aos requisitos substancialistas da metafísica, muito embora estejamos dispostos a admitir que o campo metafísico se afigure adequado para infra-estruturar conceptualmente a reflexão praxiológica de Aristóteles em algumas das suas vertentes mais determinantes.¹³ O alcance metafísico do substancialismo afigura-se, com efeito, deveras restritivo, para não dizer inoperante, para dar conta de um domínio peculiar do saber onde a articulação entre a contingência da facticidade e a universalidade dos princípios requer não explicações formais ou conclusões apodíticas, mas formulações de incidência prática, como são os casos quer da viabilidade da decisão, no campo da ética, da política e da economia, quer da eficácia do discurso, no campo da retórica.¹⁴

10. Cf. STACK George, «Aristotle's concept of choice», in *The Modern Schoolman* (Saint Louis) 50 (1972-1973) 367-373

11. Cf. ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096^a; *EE*, I, 4, 1215a 32 – b 6

12. Cf. BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173

13. Vide a propósito IRWIN Terence, «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 35-53; LONG Christopher, *The Ethical Culmination of Aristotle's Metaphysics. Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 8 (2003) 1. 121-140

14. A ideia da retórica não é tornar o discurso maleável ao ouvinte passivo para o persuadir de

Ora, se, como admite o Estagirita, **todo o conhecimento e toda a escolha deliberada aspiram a um certo bem** [πάσα γνώσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται]¹⁵, ao apontar a investigação ao **mais elevado dos bens praticáveis** [τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν]¹⁶, é manifesta a impossibilidade de se atingir um bem cuja supremacia é de tal forma elevada que, no fundo, inviabiliza a busca e a realização dos restantes bens. Em vez disso, Aristóteles valida uma noção de bem cujo carácter supremo possa preencher simultaneamente dois requisitos: 1. que seja índice de **“um certo” bem** [ἀγαθοῦ τινὸς] e 2. que provenha dos bens **“práticos”** [τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν], isto é dos bens susceptíveis de realização.

Ora, de entre os bens realizáveis, a **felicidade** [εὐδαιμονία] afigura-se como aquele que se encontra em condições de assegurar finalisticamente o estatuto **mais elevado** [ἀκρότατον]. Porquê? Em primeiro lugar, porque a felicidade recolhe, quanto ao nome, um *σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται* [acordo geral de uma grande parte dos homens]¹⁷. Ser portador de um **acordo comum** [ὁμολογία] implica, em pauta aristotélica, que um termo exiba não a marca de uma validade absoluta (necessária e

uma realidade pré-determinada na sua rigidez substancial, como à partida se poderia supor – e, de facto, assim o comprova a retórica pré-aristotélica de tipo sofístico –, mas sim tornar o receptor maleável à eficácia operativa do discurso pela mediação retórica da argumentação. Ao moldar as condições de escuta, a retórica modela simultaneamente o ouvinte (tornando-o activo) e o próprio mundo visado pela e na persuasão (tornando-o performativo); a sua virtualidade pragmática não visa apenas fazer surtir um efeito estilístico na expressão, mas torná-la efectiva e efectual, conferindo-lhe um alcance verdadeiramente discursivo (comunicação), cosmético (mundo) e ontopoiético (ser); vide a propósito as relevantes incidências teóricas do problema em CROISSANT Jeanne, «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote», in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953, 269-275; CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37; CHIESA Curzio, “Structure sémantique et forme logique d'après l'analyse aristotélicienne des phrases d'action”, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5 / Cahiers du Groupe des Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles: Ousia / Université de Sciences Sociales de Grenoble, 1986, 181-202 15. Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 14-15

16. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 16-17

17. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 17-18

assertiva), mas antes a textura de um **sentido comum** [λόγος κοινός] que só a **ação mediadora** de um **consenso** pode assegurar como critério orientador e prospectivo. Em segundo lugar, porque, irradiando semanticamente desse consenso terminológico, o sentido de “bem-estar” ou de “estar-bem”¹⁸ adquire um estatuto de preponderância vivencial que torna a felicidade o mais preferível dos bens. Ser feliz, ou melhor “estar feliz”, implica, por conseguinte, um **agir bem** [εὖ πράττειν] que culmina num **bem-viver** [εὖ ζῆν] não no sentido hedonista da “boa vida”, mas no sentido desafiador de uma **vida boa**¹⁹, na qual a ação se faz **morada** [ἡθός].²⁰

Se tivermos de relacionar semanticamente a ideia conatural de felicidade com os significados de uma “vida conseguida” ou uma “vida boa”, as possibilidades em aberto parecem atingir não um foco de convergência comum, mas dissipar-se numa massa pulverizada de acepções: ela residirá para uns na fruição do prazer, para outros na obtenção de riqueza, para outros ainda na mera conquista de honrarias. Prazer, riqueza e prestígio funcionam, aparentemente, como elementos desagregadores e não como critérios polarizadores de uma definição comum de felicidade. Deixada, portanto, ao livre exame de cada um, a noção de felicidade varia não só de indivíduo para indivíduo, como também, no mesmo indivíduo, varia em estágios etários diferentes ou em diferentes circunstâncias da sua vida. Como validar, nestas condições, uma definição comum de felicidade, por forma a não comprometer a viabilidade epistemológica da reflexão ética?

18. É justamente para o plano de um “well-being” que Bernard Williams, em *Ethics and the Limits of Philosophy*, convoca, a título de fundamento praxiológico, a ética de Aristóteles: cf. WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Prees – William Collins, 1993, chapter 3 «Foundations: Well-Being», 30-53; numa linha diferenciada mas conexas prosseguirá o estudo de WHITE Stephen, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford: Stanford University Press, 1992

19. Cf. ARIST., *Pol.*, I, 2, 1252b 30; 4, 1253b 25; III, 9, 1280a 32; b 33, 39; VII, 13, 1331b 39

20. Cf. BOSSI LOPEZ Beatriz, «El concepto aristotélico de eudaimonía», in *Ethos* [Buenos Aires], 12-13 (1985), 247-283

A solução platónica parece sedutora. Pode-se escapar à ilusão subjectiva das diferentes máscaras sensíveis da felicidade, procurando refúgio numa perspectiva segundo a qual a felicidade requer um bem que, ao existir por si e em si, se eleva acima da multiplicidade dos bens particulares. Neste caso, “o” Bem seria responsável pelo lastro unificador e transcendente das diferentes acepções e vivências eudemónicas. O problema, para Aristóteles, é saber até que ponto a solução platónica se compagina com o recorte individual e concreto dos bens apreendidos como tais.

Negligenciar a diferença entre “o” Bem e “um certo” bem determinável numa conexão plurívoca de “bens”²¹ equivale a esquecer o proverbial inciso da *Ethica Eudemia* segundo o qual aquilo que se diz da substância também pode ser praxiologicamente transcrito para a acção, a saber **o bem < diz-se > de muitos modos** [<λέγεται> πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν]²². Nesse sentido, a reflexão aristotélica encarregar-se-á de nos mostrar até que ponto a ciência “sobre o agir” releva de um **discurso em acção**, ou melhor, de uma **acção discursiva**, que, tal como o ser²³, **é dito de muitos modos** [λέγεται πολλαχῶς]. Mais do que um semáforo indicador de múltiplas significações “para” o agir, o bem impõe-se como indutor de máxima diferenciação prática²⁴, permitindo que a acção humana se encontre investida de um desafiador **sentido semântico** [λόγος σημαντικός]. Na reflexão praxiológica de Aristóteles, parece insinuar-se, pois, o que poderíamos designar de uma **semântica da acção**²⁵, mais até do que uma

21. A propósito da multivocidade do bem expressa na manifestação diferenciada dos bens, cf. o esclarecedor e bem-fundado estudo de FORTENBAUGH William, «Nicomachean Ethics I, 1096b 26-29», in *Phronesis* 11 (1966) 185-194

22. ARIST., *EE*, I, 8, 1218b 4

23. Cf. BRENTANO Franz, *Aristote. Les diverses acceptions de l'être [= Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder, 1862 (repr. Hildesheim: Olms 1984)], trad. Pascal DAVID, Paris: Vrin, 2005

24. Cf. LEFEBVRE René, «Un statut ontologique pour la différence chez Aristote», in *Philosophia* (Athens) 25-26 (1995-1996) 213-223

25. Retivemos esta feliz expressão do título da obra de RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977

explicação “para” a acção, como se, neste caso, o agir se encontrasse originariamente desprovido e carenciado de sentido causal.

A polissémica discursividade do bem e da acção parece passar por vezes despercebida nas dobras das exegeses mais minuciosas; todavia, a sua compreensão é crucial para entender o alcance de uma **filosofia apropriadamente humana** [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]²⁶ em duas vertentes distintas, mas conexas, a saber

1. por outro lado, numa **vertente fisionómica**, a partir da qual se concebe o **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] – expressão de que auspiciosamente temos notícia no *De anima*²⁷ – não enquanto substância ou essência ao lado das outras ou acima delas, mas como uma **presença inscrita “no ser”** [ἐν τῷ <δντι>] cuja expressão categorial se desloca de um **modelo figurativo** [σχῆμα] de pensatividade lógica para uma manifestação do **aspecto** [εἶδος] da acção;
2. por outro lado, numa **vertente ergonómica**, na base da qual se projecta uma **ontologia da acção**²⁸ cuja formulação se narra não tanto no

26. Cf. DESTRIÉE Pierre, «Comment démontrer le propre de l’homme? Pour une lecture dialectique de EN I, 6», in *L’excellence de la vie. Sur L’«Éthique à Nicomaque» et L’«Éthique à Eudème» d’Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 39-61

27. Cf. ARIST., *De an.*, III, 10, 433a 29

28. Colhemos de boamente e de bom-grado esta designação da colectânea monográfica de AA.VV., «Aristote. Ontologie de l’action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 1-95. As palavras de apresentação do fascículo afiguram-se, a propósito, suficientemente esclarecedoras para merecerem comparecer como justificação hermenéutica da expressão utilizada: «La philosophie moral et politique d’Aristote est avant tout une philosophie de l’action. La vertu, l’intention morale, les normes sociales sont sans valeur si l’activité humaine ne les rend pas effectives. Aristote ne veut pas se satisfaire, pour autant, d’un pur pragmatisme qui nous ferait prendre le possible pour le bien. Nous devons encore savoir par rapport à quel type d’activité ou de mouvement se définit l’action ; si l’action est proprement humaine ou si nous pouvons parler d’actions pour les autres vivants ; si l’action est une singularité et une fin en elle-même ou si elle ne prend sens que par son insertion dans une pluralité d’activités, celles de l’individu et celles de la communauté. Nous devons enfin nous demander si l’action résulte d’un simple calcul, d’une estimation statistique de nos chances de réussite, ou bien si elle suppose un authentique **savoir pratique**. Ces exigences, qui peuvent être aussi les nôtres, nourrissent la conception aristotélicienne de l’action (...) et surtout revenir aux **préoccupations proprement aristotéliciennes : élaborer une ontologie de l’action et fonder le savoir pratique.**» [Cf.

pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na **ontopoiese** de uma **verdade-que-se-faz-obra**²⁹, na linha, aliás, daquele discreto inciso da *Metaphysica*, segundo o qual **a obra é o fim da verdade prática** [τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον]³⁰.

A articulação desta dupla dimensão fisionómica e ergonómica é relevante para se perceber até que ponto o exercício do acto decisionário assenta justamente numa **capacidade hilemórfica** para **modelar** cada experiência decisionária na sua **ubicação material** de acordo com a **determinação formal** de uma universal propensão para **agir racionalmente** não só com um “fim em vista” mas também “até ao fim”. De facto, entre uma acepção de Bem demasiado condescendente com os dispersivos e erráticos sentidos atribuídos pelo **discurso comum** [λόγος κοινός] e uma concepção de Bem demasiado conivente com a teorização eidética de Platão³¹, Aristóteles parece disposto a adoptar uma solução **mediacional** cujo mérito assenta na possibilidade de assegurar ao agir humano uma inteligibilidade universal dos princípios sem, contudo, perder a mão e o pé no mundo contingente da facticidade.

Ibid., contra-capla : o destacado é nosso]. Tivemos a dita de ver confirmada a possibilidade de reportar à filosofia prática de Aristóteles a tese de uma «**ontologia da acção**», nos moldes atrás aludidos, num passo da obra de Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, onde o filósofo brasileiro acena com essa possibilidade teórica: cf. ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 262. Para uma abordagem mais focalizada cf. CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636; SANTIESTEBAN Luis, «El carácter ontológico de la ética de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 18 (2004) 2, 103-131; em sentido inverso, defendendo a tese de uma reconfiguração ética do próprio discurso fundamental e sistematizante da ontologia, vide as surpreendentes conclusões do notável estudo de LONG Christopher, *The ethics of ontology: rethinking an Aristotelian legacy*, Albany: State University of New York Press, 2004

29. Cf. BELLO Angela Ales, «The entelechial principle in the *ontopoiesis* of life. From Aristotle to recent phenomenology», in *Analecta Husserliana* (Dordrecht) 50 (1997) 25-3

30. ARIST., *Metaph.*, II, 1, 993b 21

31. Cf. FINE Gail, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993; FIGUEIREDO Maria José, *O PERI IDEÓN e a Crítica Aristotélica a Platão*, Lisboa: Colibri, 1996

III. A reconstrução aristotélica do bem prático: do uso finalístico dos meios à realização mediacional dos fins

Mais do que potenciado pelo requisito metafísico de uma perfeição essencial, o agir humano encontra-se mobilizado pela tensão ergonómica de um aperfeiçoamento em aberto. Segundo o Estagirita, a **honra** [τιμή], o **prazer** [ἡδονή] e, em certa medida, a **inteligência** [νοῦς] e a própria **virtude** [ἀρετή], não constituem **fins** [τέλη] sobre-determinados por um “Bem em si” [ἀγαθόν], mas antes “bens determinados” [ἀγαθόν τι] **em vista** [τὸ οὗ ἕνεκα] de uma **obra** [ἔργον] cuja razão de ser se determina no impulso para a **felicidade** [εὐδαιμονία]³², tomada esta como **o melhor das coisas realizáveis pelo homem** [τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἀριστον]³³. Se em Platão é a prática fundada num Bem que nos torna finalmente felizes, em Aristóteles, por seu turno, é a **felicidade** que se deve converter finalisticamente num **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] visado como finalidade **imaneente** [ἐνυπαρχόν].

Nesse contexto teleológico, a virtude decorre não de uma **imitação** [μίμησις] da lei da **natureza** [φύσις], mas de uma **realização criativa** [ποίησις] da acção. Ontologicamente finalizável como **obra** [ἔργον], a virtude eleva a acção humana à “sobre-excedência” de um aperfeiçoamento.³⁴

32. Cf. PURINTON Jeffrey, «Aristotle's definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 259-297; HAIR Howard, *Pourquoi l'éthique? La voie du bonheur selon Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2003

33. Cf. ARIST., *EE.*, I, 7, 1217a 39-40

34. Não poderia ser mais pertinente e incisivo, a este propósito, o reparo de Paul Ricoeur segundo o qual «(...) la transition entre les visées limitées des pratiques (métiers, genres de vie, etc...) et la visée de la vie bonne est assurée par le **concept médiateur de l'ergon, de la tâche** — qui oriente une **vie humaine considérée** dans son **intégralité**. La tâche d'être homme déborde et enveloppe toutes les tâches partielles qui assignent une visée de bonté à chaque pratique. Quant au dénombrement de ces excellences de l'action que sont les vertus, il ne doit pas barrer l'horizon de la méditation et de la réflexion; chacune de ces excellences découpe sa visée du bien sur le **fond d'une visée ouverte magnifiquement désignée par l'expression de la vie bonne ou mieux du vivre bien**; cet horizon ouvert est peuplé par nos projets de vie, nos anticipations de bonheur, nos utopies, bref par toutes les figures mobiles de ce que nous tiendrions pour les signes d'une vie accomplie. (...)». RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 5 [vide *Ibid.*, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001, 580-584]; destacado nosso.

É claro que a pretensão de perspectivar a ética aristotélica a partir de uma **matriz ergonómica** levanta algumas dificuldades quer de um ponto de vista estritamente etimológico, quer, *ipso facto*, do ponto de vista da respectiva exegese filosófica. De facto, seria, no mínimo, temerário, ignorar ou rejeitar liminarmente esse risco interpretativo, risco a que, aliás, o próprio Aristóteles se expôs, ao admitir a profunda ambivalência que dilacera a significação do termo em causa:

O termo obra pode ser referido num duplo sentido; há aqueles casos em que uma obra existe independentemente do seu uso (por exemplo, a obra da construção de edifícios é uma casa e não propriamente o acto de construir; a da medicina é a saúde e não o acto de tratar ou curar); e há, por outro lado, aqueles casos em que o uso coincide com a obra (por exemplo, a obra do olho é o acto de ver; a da ciência matemática é a contemplação). Assim, nos casos em que o uso se identifica com a obra, o uso é necessariamente melhor do que o estado. Uma vez estabelecidas estas distinções, dizemos que a obra de uma coisa equivale à da virtude, ainda que não da mesma forma; por exemplo, uma sandália é obra onde converge a arte do sapateiro e o respectivo exercício. A existir, portanto, uma certa virtude da arte de fazer sapatos e do bom sapateiro, a sua obra é o bom sapato. E o mesmo se aplica aos restantes casos.³⁵

Partindo do princípio, portanto, de que o termo *ἔργον*, embora habitualmente traduzido por “função”³⁶, pode também agregar o significado

35. τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γὰρ ἐστὶν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ’ οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς ὑγίεια ἀλλ’ οὐχ ὑγίανσις οὐδ’ ἰατρευσις, τῶν δ’ ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ’ ἀνάγκη, ὡν ἔργον ἡ χρῆσις, τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως. τούτων δὲ τοῦτον τὸν τρόπον διωρισμένων, λέγομεν ὅτι τὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀλλ’ οὐχ ὡσαύτως. οἷον σκυτοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδημα: εἰ δὴ τίς ἐστὶν ἀρετὴ σκυτικῆς καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ARIST., EE, II, I, 1219a 13-18

36. Se restituída ao seu subsolo etimológico, a noção de “função” encontra-se demasiado hipotecada à acepção jurídico-administrativa romana de *fungor* [= “desempenhar um cargo”, “cumprir uma incumbência” (muito raramente “alimentar alguém”)] para poder acomodar convenientemente a conotação operante ou operativa que Aristóteles pretende visar na utilização do termo grego *ἔργον*.

“trabalho”, “obra” e “tarefa”, parece-nos legítimo postular uma **concepção operativa** de eticidade, a partir da qual a acção humana já não é encarada como “papel” ou “cargo” a desempenhar a título de incumbência, mas enquanto “tarefa-a-realizar” como resposta ao apelo do λόγος.³⁷ É, aliás, nesse contexto *logóico* que Aristóteles poderá clarificar em que consiste o carácter específico da **obra humana** [ἔργον ἀνθρώπου], recorrendo ao consabido inciso **actividade da alma de acordo com a razão (= reflexão)** [ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον]³⁸.

A determinação do agir virtuoso só é alcançável no contexto de uma transfiguração da virtude natural em excelência ética, a partir do momento em que a actividade do género específico de vida que cada um elegeu é visada no aperfeiçoamento da sua ordem própria. Tal aperfeiçoamento não se obtém tanto pela rigidez mecânica de um conjunto de

37. Mais do que traduzível imediatamente por “razão”, o termo λόγος pode ser traduzido, neste contexto específico, por “pensamento” ou, melhor ainda, por “reflexão”. Enraizado no nicho etimológico de λέγω / λέγειν [ler-contar-narrar / colher-contar-calcular], o termo associa discursivamente um leque policromático de significações que vão da palavra dita ou comunicada ao cálculo formalizável. Para Aristóteles tal estatuto discursivo constitui um componente-chave da sua antropologia política, começando por ocupar um lugar de destaque precisamente no contexto da “vida prática”: «o homem é por natureza um vivente político (...), e a razão (...) é óbvia: (...) apenas o homem, de entre todos os animais, é detentor de palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, (...) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (...) Ora, é a comunidade destas [subent. experiências] que produz [= faz] a família e a cidade» [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶν, (...) διότι (...) δῆλον (...): λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, (...) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον: (...) ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-18]. A tradução de λόγος por “razão” torna-se, por conseguinte, não só muito controversa e discutível, como até insustentável, se por “razão” se entender aquela conotação de faculdade certa e infalível que, desde a modernidade cartesiana [cf. DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 13-26], ainda hoje lhe está subjacente; seguindo uma pertinente sugestão hermenéutica de Franz Dirlmeier [cf. tradução comentada in ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Berlim, 1999 (10ª ed), 279], melhor será, em nosso entender, colocar λόγος na proximidade quer de λογίζεσθαι quer de λογισμός (richtiger Plan; rationales Element; erwägende Reflexion), cujas acepções semânticas incorporam significados como “reflectir”, “calcular”, “estabelecer regras”, etc.; outros reputados tradutores e comentadores de Aristóteles seguem uma tendência análoga, como sucede com René-Antoine Gauthier (calcul; règle moral) e com Jonathan Barnes (reason; discours; language; calcul).

38. ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 7

atitudes ou comportamentos mimeticamente replicáveis, nem tão-pouco pela entronização mais ou menos abstracta de um discurso sobre a acção, mas instala-se no cerne de uma **temporalidade heurística** cujo horizonte prospectivo constitui **vector mediacional** de uma eticidade plasmada em **acção discursiva**. Em termos teleológicos, o bem para o homem consistirá, desta feita, numa **certa actividade da alma em conformidade com a virtude completa** [ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν]³⁹ cuja realização consiste na completude da sua perfeição natural, ou melhor dito no aperfeiçoamento máximo e integral da natureza prática, posto que a perfeição designa, relativamente a uma dada natureza ou faculdade, uma culminância que se atinge tanto no plano do ser como no da acção.⁴⁰ Existindo várias actividades possíveis e, nesse sentido, várias virtudes a elas inerentes, importa realizar a mais perfeita de entre todas. A definição de felicidade encontra-se, por conseguinte, finalisticamente co-implicada na constante e progressiva maturação de uma **vida plena**, cuja **obra** [ἔργον] caracteriza essencialmente o ser humano não na medida em que este se sente “cheio de vida” ou se encontra com uma “vida cheia”, mas porque visa a **plenitude** de uma **vida-em-cheio**.⁴¹

Evitando as ciladas de uma especulação meramente hipotética e nominalmente pulverizada na inabarcável pluralidade dos fins possíveis, o eudemonismo teleológico de Aristóteles configura uma compreensão da acção cujo fim se torna eticamente exequível no **aperfeiçoamento virtuoso** de uma **vida íntegra** [ζωὴ σπουδαία] realizada como **obra** [ἔργον]:

Assim sendo, uma vez que a virtude da alma e a sua virtude são necessariamente uma e a mesma coisa, a obra da virtude da alma

39. *Ibid.*, I, 13, 1102a 5-6

40. Vide a propósito o magistral estudo de KENNY Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996

41. Cf. FARWELL Paul, «Aristotle and the complete life», in *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995) 3, 247-263

consistirá numa vida íntegra: este é, afinal, o bem aperfeiçoado que corresponde à felicidade.⁴²

À luz do excerto, percebe-se agora perfeitamente a razão pela qual faz todo o sentido sujeitar a definição da felicidade ao confronto quer do *mainstream* opinativo, quer das teses filosóficas que sustentam a sua apropriação discursiva e prática. Enquanto *modus operandi* empregue na maioria dos seus tratados, Aristóteles conhece bem as vantagens de uma desconstrução crítica. No caso da Ética, o Estagirita sujeita a um escrutínio crítico a “moral popular” do seu tempo⁴³ não para marcar uma neutral submissão teórica aos dados coligidos a partir dos diferentes níveis de percepção sociológica do problema, mas para redefinir um metódico programa de síntese unificadora dos diferentes elementos em jogo, através da intersecção conceptual das noções de felicidade e de bem supremo.⁴⁴ Em termos praxiológicos, tal significa que a virtude ética não depende essencialmente de um *know-how* técnico, de um *savoir-faire* funcional, ou de um *modus cognoscendi* científico, mas de uma vontade prudencialmente orientada para agir em “conformidade” com o que se conhece⁴⁵, procurando **ver a verdade em cada situação** [τάληθές ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν]⁴⁶ no interior de um **acto deliberativo** [βούλευσις] capaz de articular uma consideração **acerca de fins** [περὶ τῶν τελῶν] e uma ponderação **acerca de meios** [περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη]:

Não deliberamos sobre os fins mas sobre os meios [liter. sobre o que conduz aos fins]. Com efeito, nem o médico delibera se há-de curar, nem o orador se há-de persuadir, nem o político se há-de produzir

42. ἀνάγκη ἐν καὶ ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς, ἔργον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ τέλειον ἀγαθόν, ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία: ARIST., EE, II, 1, 1219a 26-28

43. Vide a propósito DOVER Kenneth, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 1994

44. Para uma visão abrangente da determinação “teleológica” e “eudemónica” do bem supremo na praxiologia aristotélica, vide posição no denso estudo de MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre I sur le souverain bien», 93-130

45. Cf. ARIST., EN, II, 4, 1105a 26 ss.

46. *Ibid.*, III, 4, 1113a 33

boa legislação, nem em qualquer outro caso sobre o respectivo fim: ao invés, uma vez estabelecido o fim, consideram de que modo e por que meios o atingirão. E caso isso lhes pareça realizável por muitos meios, examinarão os mais fáceis e apropriados.⁴⁷

Ora, a menos que nenhum obstáculo exterior ou coacção externa se intrometa nesse circuito operativo, subvertendo o desfecho final da sua realização, o agente torna-se **artífice** [δημιουργός] da conexão entre meios e fins, partindo do princípio de que, do ponto de vista da causa eficiente, já é **senhor** [κύριος] e **progenitor** [τεκνοποιητής] da acção em curso.⁴⁸ Aquilo que comparece em último lugar na ordem da análise lógica de uma acção, a saber a consideração sobre os meios, constitui precisamente aquilo a partir do qual, na ordem da geração, deve iniciar o processo de operacionalização em vista de fins cuja rectitude já foi racionalmente estabelecida e a apropriação autonomamente assimilada pelo agente. Tal ideia surge reforçada, aliás, num dos passos mais complexos e aporéticos da praxiologia aristotélica:

Umaz vezes investigamos os meios, outras a sua utilização, e do mesmo modo [subent. procedemos] nos restantes casos: umas vezes [subent. investigamos] o meio pelo qual, outras o modo como ou através de quem (...). Se, porém, deliberarmos sempre e sempre, avançaremos para o ilimitado. Ora, aquilo sobre o qual se delibera e que se elege é o mesmo, excepto se aquilo que se elegeu já está determinado, dado que, nesse caso, **elege-se o que já foi decidido por deliberação**. Com efeito, cada um deixa de procurar o modo como agirá sempre que reconduzir o princípio [subent. motriz da acção] a si mesmo, e daí à parte orientadora [= directriz = i. e. racional], dado que é esta que escolhe.⁴⁹

47. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι: *Ibid.*, III, 3, 1112b 11-17

48. Cf. *Ibid.*, III, 5, 1113b 18

49. ζητεῖται δ' ὅτε μὲν τὰ ὄργανα ὅτε δ' ἡ χρεῖα αὐτῶν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι' οὗ ὅτε

À luz deste espinhoso excerto, parece claro que o desenlace decisório da **escolha orientada** [προαιρούμενον] resulta da conformidade de uma **avaliação prévia** [προβεβουλευμένον] dos meios ao dispor do agente à tutela de um **elemento condutor** [τὸ ἡγούμενον] cuja capacidade directiva – que sabemos já contida na parte da alma dotada de razão – permite perceber a “**a-par<ec>ência**” [φαινόμενον] da **escolha** [αἵρεσις] como digna de eleição ou de preferência, impedindo que a acção se paralise e dissolva numa regressiva e interminável série de deliberações *ad infinitum* [εἰς ἄπειρον].

Nesse sentido, um agente não escolhe algo porque lhe “parece ser” bom ou porque “aparenta sê-lo” de acordo com as suas voláteis impressões ou gostos subjectivos; bem pelo contrário, aquilo que **a-parece como bom** ao agente **no termo** de uma **deliberação racional ponderada** é que deve preencher como **conteúdo teleológico** o imperativo (quase que diríamos “deontológico”) de **escolher bem** aquilo que pode ser elegível. Quer dizer, ao **escolher bem** aquilo que **pode utilizar** seguindo a **orientação da razão** [ὀρθὸς λόγος], o agente **realizará bem** aquilo que **deve visar** em termos finalísticos.

Conclusão

A aquisição da virtude depende, portanto, da resposta à questão central das condições de acesso à felicidade, cujo sentido só se alcança não neste ou naquele momento pontual da existência, mas no horizonte manifestativo de uma vida inteira.

De acordo com essa matriz fenomenológica, torna-se absolutamente imperativo destacar dois aspectos correlacionados com o acto deliberativo, cujas implicações possuem, em nosso entender, assinalável impacto na filosofia prática de Aristóteles:

δὲ πῶς ἢ διὰ τίνας (...). εἰ δὲ αἰ βουλευσεται, εἰς ἄπειρον ἤξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετὸν ἐστίν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον. *Ibid.*, III, 3, 1112b 28-29; 1113a 2-7

1. o primeiro aspecto prende-se com a convicção de que a **modelação poética** de uma deliberação humana racionalmente empenhada na realização do **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] não tem de ceder lugar a qualquer tipo de intrusão relativista ou veleidade subjectiva;
2. o segundo aspecto atende à necessidade de distinguir entre a platonica concepção “an-hipotética” de **Bem** [τἀγαθόν] e a concepção fenoménica de **um determinado bem** [ἀγαθόν τι] **visável** [οὗ ἕνεκα] como **supremo** [ἀκρότατον], cuja tensão finalística o Estagirita integra arquitectonicamente no horizonte cívico e político de uma **vida boa** [εὖ ζῆν] realizada em vista de um **bem propriamente humano** [τἀνθρώπινον ἀγαθόν].

Bibliografia de apoio

- BALME David, *Aristotle's Use of Teleological Explanation. Inaugural Lecture at Queen Mary College, University of London, on 1st June 1965*, London: University of London, 1965
- BROADIE Sarah, «Nature and craft in Aristotelian teleology», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 389-405
- CAPECCI Angelo, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila: Japadre, 1978
- MARTINS António Manuel, «A Doutrina de Eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética», in *HVMANITAS XLVI* (1994) 177-197
- PAVLOPOULOS Marc, «Aristotle's natural teleology and metaphysics of life», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 133-181
- RICOEUR Paul, «Les structures teleologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers d'Études Pastorales* [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) 15-27
- SEDLEY David, «Is Aristotle's teleology anthropocentric?», in *Phronesis* 36 (1991) 2, 179-196

- VEATCH Henry, «Telos and teleology in Aristotelian Ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 279-296
- ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276
- ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ ἀθάρατον», in *Analytica* VIII (2004) 2, 165-184 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 301-325]
- ZINGANO Marco, «Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles», in *Analytica* I (1994) 2, 11-40 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 73-110]