

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

RYAN PABLO BATISTA DE OLIVERIA

**O PAPEL DA PHRONESIS NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES:
UNIDADE DAS VIRTUDES E VISÃO DO GRANDE FIM**

UBERLÂNDIA

2025

RYAN PABLO BATISTA DE OLIVEIRA

**O PAPEL DA PHRONESIS NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES:
UNIDADE DAS VIRTUDES E VISÃO DO GRANDE FIM**

Monografia apresentada ao curso de
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia como requisito para obtenção do
título de licenciatura em Filosofia.
Orientador: Professor Doutor Fernando
Martins Mendonça

UBERLÂNDIA

2025

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, gostaria de expressar minha profunda gratidão à minha família, cujo apoio foi fundamental não apenas durante esses quatro anos de graduação, mas em todo o meu desenvolvimento como estudante e como pessoa. Em especial, agradeço à minha mãe, Daniela, e ao meu pai, Luciano, sem os quais eu não teria tido a oportunidade de sair de minha cidade natal para estudar aquilo que mais me apaixonou. O apoio emocional e financeiro que me proporcionaram foi essencial para que eu pudesse me dedicar integralmente aos estudos. Também quero agradecer à minha querida irmã, Rayssa, que sempre soube trazer alegria e leveza aos meus dias.

Entre os docentes do curso de Filosofia, gostaria de destacar meu orientador, Fernando Mendonça, cuja generosidade e dedicação foram fundamentais para o meu crescimento acadêmico. Por meio de suas aulas, conversas e grupos de estudo, ele me apresentou a um autor e a uma área que continuam a me fascinar, além de me mostrar que estudar e fazer filosofia pode ser algo profundamente prazeroso. Agradeço também ao professor Leandro Freitas, que me ensinou o quanto o estudo de línguas antigas pode ser, ao mesmo tempo, desafiador e fascinante. Ao professor Rubens Garcia, que, desde o primeiro período, juntamente com o Fernando, me ajudou a perceber que meu caminho acadêmico estava ligado ao pensamento da filosofia antiga. E ao professor Felix Pinheiro, que, em todas as disciplinas que ministrou, me incentivou a acreditar em mim mesmo e a dedicar-me cada vez mais aos estudos.

Quero ainda expressar minha gratidão pelo convívio nos grupos de estudo da UFU, especialmente no GAVAGAI e no NEFAH (Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga e Humanidades). Esses espaços me permitiram conhecer pessoas incríveis, que tive a sorte de encontrar ao longo da graduação. Agradeço a Bruno Sunkey, Mateus Patrício, Pedro Lemgruber, Felipe Fernandes, Ayrton Pacheco, Victor Mathias e Paulo Vitor, cujas conversas — seja pelo bom humor, seja pelos diálogos profundos sobre filosofia ou sobre a vida acadêmica — me orientaram e tornaram minha jornada mais leve, agradável e divertida. Também quero mencionar outras pessoas que, embora não tenha conhecido nos grupos de estudo, cruzaram meu caminho no instituto e me ajudaram de diversas formas com sua amizade. Meus agradecimentos vão, portanto, para Rafha Coelho, Islane Viana, Raissa Galvão e Mikael Souza.

Por fim, reconheço que cada uma dessas pessoas e experiências contribuiu de maneira única para a minha formação, tanto acadêmica quanto pessoal. Sou imensamente grato por tudo o que vivi e aprendi durante essa trajetória.

RESUMO

Este trabalho investiga o papel da *phronesis* na Ética a Nicômaco de Aristóteles, com foco na unidade das virtudes e na visão do grande fim. No primeiro capítulo, analisa-se como a *phronesis* garante a interdependência das virtudes, tornando-as inseparáveis por meio da razão correta e do discernimento prático. Parte-se da exposição aristotélica da *mesotes* (mediania) no Livro II e de sua analogia com as técnicas médicas para demonstrar como a *phronesis* integra a alma racional do agente virtuoso. No segundo capítulo, investiga-se a estrutura da deliberação prática, explorando a tese de que a boa deliberação depende da apreensão correta de um Grande Fim. Argumenta-se que a *phronesis* não se limita ao cálculo dos meios, mas requer uma visão intelectual verdadeira desse fim e a percepção acurada dos particulares da ação. Discute-se, ainda, se esse Grande Fim deve ser entendido como um princípio dominante ou como uma estrutura inclusiva composta por diversos bens. A pesquisa conclui que a *phronesis* não apenas orienta as escolhas virtuosas em cada situação, mas também estrutura a vida ética como um todo coerente, assegurando que os diversos bens se harmonizem na realização da *eudaimonia*. Assim, demonstra-se que a unidade das virtudes não é apenas uma exigência lógica da ética aristotélica, mas um elemento essencial para a excelência prática e o florescimento humano.

Palavras-chave: *phronesis*, Aristóteles, *eudaimonia*, virtude, visão do grande fim.

ABSTRACT

This study investigates the role of *phronesis* in Aristotle's Nicomachean Ethics, focusing on the unity of virtues and the vision of the Great End. The first chapter analyzes how *phronesis* ensures the interdependence of virtues, making them inseparable through correct reason and practical discernment. It begins with Aristotle's exposition of *mesotes* (the doctrine of the mean) in Book II and its analogy with medical techniques to demonstrate how *phronesis* integrates the rational soul of the virtuous agent. The second chapter examines the structure of practical deliberation, exploring the thesis that good deliberation depends on the correct apprehension of a Great End. It is argued that *phronesis* is not limited to calculating means but requires a true intellectual vision of this end and an accurate perception of the particulars of action. Furthermore, the discussion addresses whether this Great End should be understood as a dominant principle or as an inclusive structure composed of multiple goods. The study concludes that *phronesis* not only guides virtuous choices in each situation but also structures ethical life as a coherent whole, ensuring that various goods harmonize in the realization of *eudaimonia*. Thus, it demonstrates that the unity of virtues is not merely a logical requirement of Aristotelian ethics but an essential element for practical excellence and human flourishing.

Keywords: *phronesis*, Aristotle, *eudaimonia*, virtue, Great End View.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I – UNIDADE DAS VIRTUDES.....	9
1.1 Mesotes: uma analogia médica.....	9
1.2 Mesotes: Interpretação de Müller.....	11
1.3. Phronesis: Unidade das virtudes.....	15
1.4 Conclusão	22
CAPÍTULO II – A VISÃO DO GRANDE FIM.....	23
2.1 Deliberação, fins e justificação racional.....	23
2.2 Phronesis: Sua execução e a teoria do grande fim.	27
2.3 O grande fim: um fim dominante ou inclusivo?.....	32
2.4 Conclusão	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	38
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	39

INTRODUÇÃO

Aristóteles defende que é impossível possuir uma virtude sem possuir todas as outras. Sua doutrina da mediania (*mesotes*) e sua relação com a *phronesis* são centrais para compreender por que as virtudes são unidas dessa maneira. No capítulo I, explicarei primeiro como Aristóteles expõe a *mesotes* no Livro II da Ética a Nicômaco a partir de uma analogia com as técnicas médicas. Em seguida, para esclarecer o argumento da unidade das virtudes, examinarei a interpretação de um comentador sobre a *mesotes*. Por fim, com base nessa interpretação, explicarei como a *phronesis* integra a alma racional dos agentes virtuosos, tornando as virtudes interdependentes.

Além disso, uma das características do *phronimos*, segundo Aristóteles, é sua capacidade de deliberar bem (EN 1140a25–26). Assim, investigar as condições sob as quais a deliberação é bem-sucedida equivale a investigar o próprio exercício da *phronesis*. O objetivo do capítulo II é justamente examinar esse exercício a partir de uma interpretação difundida entre os comentadores: a de que a deliberação depende de um “Grande Fim” como ponto de partida. A visão correta desse Grande Fim e a capacidade de alcançá-lo em cada circunstância são determinantes para que alguém se torne *phronimos*. Nesse sentido, a *phronesis* não se reduz à boa deliberação, ela requer outros elementos que a tornam possível e a execução da *phronesis* da boa deliberação depende desses outros elementos. O capítulo II argumentará que esses dois elementos são uma apreensão verdadeira do grande fim e a percepção correta dos particulares envolvidos na ação.

Dessa forma, no capítulo II, primeiro apresentarei a interpretação do Grande Fim à luz da discussão aristotélica sobre deliberação no Livro III. Em seguida, abordarei uma lacuna presente nessa interpretação: como o *phronimos* apreende tal fim. Isso permitirá esclarecer outros aspectos da *phronesis* além da deliberação. Por fim, examinarei se a concepção aristotélica de Grande Fim implica que o agente deve escolher um fim específico que domina os demais ou se ele poderia ser um fim inclusivo, ou seja, composto por diferentes fins.

Considerando que as virtudes são constitutivas da boa vida e que a *phronesis* opera em relação aos bens humanos, espera-se que ela, ao lidar com as circunstâncias particulares, leve em conta as exigências de todas as virtudes. Assim, a deliberação, de algum modo, deve considerar o objetivo de todas elas. A relação da unidade das virtudes com a execução da *phronesis* pode parecer obscura em um primeiro momento. Contudo, enquanto no capítulo I investigo como a relação entre a *mesotes* e a *phronesis* implica na unidade das virtudes, no

capítulo II examino essa mesma unidade por outra via: a apreensão correta do bem humano como ponto de partida para o processo deliberativo. Em ambos os capítulos a investigação é a execução da *phronesis*: o objetivo principal deste trabalho consiste em investigar o papel da *phronesis* na ética aristotélica. A diferença relevante entre os capítulos é que, no primeiro, a *phronesis* é analisada mais propriamente com sua relação com as virtudes particulares e, no segundo, com a *eudaimonia*.

CAPÍTULO I – UNIDADE DAS VIRTUDES

1.1 Mesotes: uma analogia médica

No Livro II da "Ética a Nicômaco", Aristóteles utiliza sua teoria da definição para investigar o que é a virtude moral. Embora a ética vise não a teoria, mas a prática, Aristóteles dedica o Capítulo IV inteiro para responder teoricamente o que é virtude. Uma definição real, na concepção aristotélica, é uma fórmula que demonstra a essência da coisa definida. Assim, a definição real não apenas delimita a qual tipo de coisa pertence o objeto definido, mas também identifica sua característica específica dentro dessa categoria. Em outras palavras, uma definição estabelece o gênero e a espécie da coisa definida. Por exemplo, Aristóteles define o ser humano como "animal racional", determinando tanto seu gênero quanto sua diferença específica. Do mesmo modo, para definir a virtude, é necessário determinar a que classe de elementos da alma racional ela pertence e qual é sua especificidade.

Dentro da teoria psicológica de Aristóteles, existem três estados que ocorrem na alma: capacidades, afecções e disposições. As afecções consistem em “desejo (*epithumia*), ira, medo, confiança, inveja, alegria, amor, ódio, anseio, emulação, compaixão e, de modo geral, tudo o

que é acompanhado por prazer ou dor”¹ (EN II.5 1105b21-23). As disposições, por sua vez, “são [aqueles estados] segundo os quais estamos bem ou mal em relação às afecções”² (EN II.5 1105b26-27). Para possuímos uma disposição em relação às afecções, ou mesmo para experimentar uma afecção particular, precisamos nascer com a capacidade de senti-las. Assim, as capacidades são estados potenciais da alma que possibilitam as afecções.

A partir desses elementos, Aristóteles argumenta que a virtude, em termo de gênero, deve ser uma disposição da alma, pois elogiamos aqueles que manifestam uma virtude, mas não aqueles que simplesmente possuem uma capacidade ou experimentam uma afecção. Portanto, a virtude é uma disposição, e toda disposição é uma forma específica da alma de manifestar afecções. Contudo, como toda definição, Aristóteles precisa especificar que tipo de disposição é a virtude, isto é, sua diferença específica. É nesse ponto que ele introduz a analogia médica.

Aristóteles recorre à analogia médica para esclarecer a natureza da virtude moral, comparando-a à saúde do corpo. Assim como a saúde depende de um equilíbrio entre excesso e falta, a virtude é uma disposição adquirida que busca a mediania entre dois extremos. Aristóteles ressalta que tanto os excessos quanto as faltas são vícios que comprometem o caráter moral, assim como comprometem a saúde física. Portanto, a virtude consiste em determinar a medida adequada em nossas ações e sentimentos, um equilíbrio guiado pela razão e pela prudência (*phronesis*), que evita os extremos que levam ao vício. Essa analogia revela que tanto a saúde quanto a excelência moral exigem moderação e cuidado contínuo. (EN, 1104a11–1104a20).

Essa analogia revela que não existe apenas uma maneira padronizada de expressar afecções; diferentes pessoas as manifestam de modos distintos. Alguns se irritam com facilidade, outros possuem um apetite exagerado e outros ainda sentem medo em demasia. Isso sugere a existência de diferentes tipos de disposições. Aristóteles considera pelo menos seis em seu tratado de ética, mas aqui nos concentraremos apenas na disposição viciosa e na virtuosa.

A “tese da mediania (*mesotes*)” estabelece a especificidade da disposição virtuosa. Aristóteles introduz essa tese por meio de um paralelo entre a virtude da alma, objeto da filosofia prática, e a “virtude do corpo”, que pertence ao domínio das técnicas médicas. O estagirita reconhece que tanto o campo da ação quanto o da saúde compartilham a característica

¹ “desire (*epithumia*), anger, fear, condence, envy, joy, love, hatred, longing, emulation, pity, and in general things that are accompanied by (*hepetai*) pleasure or pain’

² “are [those things] according to which we are well or badly off in relation to the emotions”

de não possuírem um conhecimento preciso e estável. Agir é como curar um paciente ou controlar um navio em mar aberto: os agentes devem analisar as circunstâncias presentes e reagir conforme necessário (EN 1104a4-10).

No entanto, apesar dessa falta de estabilidade, observamos que, no caso da força e da saúde, ambas são destruídas tanto pelo excesso quanto pela deficiência. Quem treina em excesso ou de forma insuficiente não apenas deixa de desenvolver força, mas também a prejudica. Da mesma forma, quem come ou bebe em excesso ou insuficientemente compromete sua saúde. Em contrapartida, quem treina e se alimenta na medida adequada preserva e promove sua saúde e força (EN 1104a15-18).

Se o campo da ação é semelhante ao das técnicas médicas em sua precisão, então, assim como acertamos na técnica evitando o excesso e a falta, também acertaremos na ação ao seguir o mesmo princípio. Assim, Aristóteles delimita que toda virtude, seja coragem, temperança ou justiça, consiste em uma mediania no que diz respeito a uma afecção e a um julgamento dentro de uma circunstância particular. Quem teme tudo ou nada possui uma disposição viciosa; quem teme o que deve e na medida adequada, ou seja, conforme a mediania (*mesotes*), tem uma disposição virtuosa. Virtude, portanto, é certo tipo de mediania (*tis mesotes*), pois busca atingir o intermediário (EN 1106b27).

A saúde e a força são alcançadas pela ingestão adequada de alimentos e pela prática regular de exercícios, sendo mantidas por um hábito contínuo de atingir o alvo correto. Do mesmo modo, a virtude surge a partir da prática constante de agir corretamente. Aqueles que se afastam do alvo tornam-se viciosos; os que se aproximam tornam-se virtuosos e, com o tempo, desenvolvem prazer na prática da virtude, desejando-a por si mesma.

Até agora, vimos que a virtude é uma disposição em relação às afecções, caracterizada como certo tipo de mediania, e que capacita o virtuoso a agir bem em qualquer situação. Ela também é semelhante à saúde, pois é um estado produzido e preservado pela evitação do excesso e da falta, atingindo a mediania. O próximo tópico irá além da “Ética a Nicômaco” desenvolvendo melhor o significado de virtude como mediania (*mesotes*) com base em uma interpretação específica que considero a mais adequada.

1.2 Mesotes: Interpretação de Müller

O intermediário característico da virtude não é uma disposição caracterizada apenas pela moderação das afecções. Quem não sente raiva suficiente quando é necessário, por exemplo, se caracteriza como vicioso. Existem circunstâncias em que ter muita raiva ou não ter raiva nenhuma é o mais adequado. Como Aristóteles coloca: “Aquele que se ira pelas razões certas, com as pessoas certas, da maneira correta, no momento certo e pela duração adequada, é elogiado”³ (EN, IV 5, 1125b31). Portanto, não se trata de uma moderação fixa das afecções, mas de uma disposição em relação às afecções adequadas às circunstâncias presentes. Este tópico visa desenvolver a interpretação de Müller (2004) sobre o conceito de *mesotes* em Aristóteles, elucidando os dois aspectos envolvidos na ação virtuosa: o afecional e o circunstancial. Essa interpretação, além disso, fornecerá as ferramentas conceituais necessárias para o desenvolvimento do tópico sobre a unidade das virtudes (1.3).

Müller distingue entre dois aspectos da virtude aristotélica que ajudam a esclarecer esse ponto. De acordo com ele, essa distinção está presente em qualquer ética baseada em virtudes. A ideia é que as virtudes possuem uma dimensão característica e uma dimensão circunstancial ou situacional. A dimensão característica de uma virtude é aquilo que a distingue das outras virtudes, ou seja, sua afecção específica. A coragem, por exemplo, é definida pela dimensão do medo e da confiança, enquanto a paciência é definida pela dimensão da calma e da raiva. A dimensão circunstancial de uma virtude, por outro lado, refere-se à contribuição da razão correta, mediada pela virtude da *phronesis*, a virtude do raciocínio prático moral. Como coloca Aristóteles, *phronesis* é uma disposição que envolve razão acerca do que é bom ou mau para os seres humanos (EN, VI 5, 1140b4–6).

Considerando os dois aspectos da virtude, podemos identificar também dois aspectos da *mesotes*, uma vez que a virtude é um tipo de mediania. Com base nessa análise, Müller distingue duas concepções de *mesotes*, a unidimensional e a multidimensional. Embora Aristóteles não defenda que existam duas concepções de *mesotes*, mas sim uma única doutrina integrada, Müller faz essa distinção para esclarecer como essas duas concepções interagem dentro da ética aristotélica. A distinção é fundamentalmente entre a *mesotes* em relação às afecções e àquelas relativas às circunstâncias.

Sabemos, a partir do tópico anterior (1.1), que cada virtude está associada a uma afecção específica que a define, e essa afecção se expressa em graus variáveis, em maior ou menor grau. Assim, na concepção unidimensional de *mesotes*, a virtude é entendida como um

³ “The one who is angry at the right things and towards the right people, and also in the right way, at the right time, and for the right length of time, is praised”

intermediário dentro dessa dimensão única que caracteriza a afecção da virtude específica. Em outras palavras, ela representa o adequado em relação a uma afecção ou ação específica, como o medo e a confiança no caso da coragem.

O segundo aspecto da *mesotes*, relacionado às circunstâncias que envolvem a virtude, é, segundo Müller, multidimensional. Aristóteles afirma que a virtude envolve diversas dimensões circunstanciais, como “os momentos certos, em relação aos objetos corretos, com as pessoas certas, com o motivo correto e da maneira correta”⁴ (EN, II 1106b18–23). Em outras palavras, a *mesotes* requer uma consideração abrangente dos diversos fatores presentes nas circunstâncias particulares de uma ação, e não se trata mais de uma questão de mais ou menos.

Essas duas concepções de *mesotes* são, de certa forma, as respostas aristotélicas à questão do primeiro tópico (1.1): O que significa evitar o excesso e a deficiência em sentimentos e ações? Nesse sentido, uma concepção complementa a outra. Contudo, como a *mesotes*, por exemplo, relacionada ao medo e à confiança, se relaciona com suas dimensões críticas (tipo de perigo, velocidade de reação, duração etc.)?

Aristóteles parece defender que as dimensões são interdependentes, no sentido de que a determinação correta em cada uma das dimensões críticas é necessária para a determinação adequada na dimensão característica da virtude. A ação virtuosa só ocorre como resultado de um bom raciocínio sobre as circunstâncias e de uma boa resposta afecional a elas. Isso pode ser evidenciado pelo papel da *phronesis*.

A *phronesis*, nesse contexto, atua como o elemento que unifica essas duas dimensões, pois é ela que permite ao agente identificar as exigências das circunstâncias. No caso da coragem, por exemplo, é a *phronesis* que permite ao agente saber o tipo de perigo ou a urgência da ação nas circunstâncias particulares, o que é necessário para uma reação adequada nas afecções. Da mesma forma, no caso da generosidade, a *phronesis* é o que capacita o agente a saber para quem doar, quando doar e com qual propósito, e isso, novamente, é necessário para determinar o grau da afecção na dimensão característica da generosidade. A ação virtuosa emerge da interdependência entre a dimensão unidimensional e a multidimensional, mediada pela *phronesis*: essa é uma característica compartilhada por todas as virtudes.

A virtude deve, portanto, combinar tanto uma disposição afecional quanto o bom desempenho da razão prática. Isso implica que uma ação pode falhar em pelo menos três níveis: em um nível disposicional, em um nível de raciocínio, ou em ambos. O erro pode ocorrer (i)

⁴ “right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way”

na inclinação excessiva na dimensão característica, como uma disposição incorreta quanto à raiva, por exemplo; (ii) na avaliação incorreta das dimensões circunstanciais, como na falta de "razão correta" sobre a duração ou intensidade da raiva; ou (iii) em ambos simultaneamente, quando alguém superestima a gravidade de um problema devido à inclinação para a raiva.

Aplicando o que foi dito de maneira mais específica, ao avaliar, por exemplo, se uma ação é corajosa, é preciso, primeiro, avaliar a dimensão afecional do que foi exibido e, em seguida, avaliar a maneira como a ação foi realizada para atingir o fim desejado e o propósito da ação. Müller exemplifica isso com o caso do equilibrista. Se avaliarmos apenas o primeiro aspecto, poderíamos dizer que alguém que caminha em uma corda bamba para impressionar os amigos, demonstrando confiança em uma situação que normalmente causaria medo, está realizando uma ação corajosa. Porém, se analisarmos o segundo aspecto e descobirmos que o agente não possui grande habilidade com a corda bamba e que, se ele cair, poderá se ferir gravemente, veremos que o fim de impressionar os amigos não justifica o risco, o que seria uma falha na ação.

Dessa forma, podemos dizer que a virtude envolve dois níveis de avaliação: a resposta na dimensão característica da virtude e os fatores que transcendem essa dimensão. Assim, não faz sentido afirmar, por exemplo, que um soldado nazista seria “corajoso”, pois a avaliação de uma virtude exige uma análise completa, que considera não apenas o estado afetivo do agente, mas também as circunstâncias e a finalidade de sua ação. Portanto, a virtude não pode ser determinada exclusivamente com base no estado interno do agente (como sentir medo ou confiança), mas deve levar em conta o contexto e se o propósito de sua conduta condiz com a virtude da justiça.

Até agora, vimos que as virtudes são definidas por uma dimensão característica relacionada a uma afecção, mas também podemos identificar uma resposta característica de cada virtude, ou um certo padrão motivacional. Nesse sentido, podemos associar a virtude da coragem à resposta característica de enfrentar perigos com confiança para alcançar fins valiosos, e a paciência à resposta de manter a calma em situações desafiadoras. O sucesso na dimensão circunstancial, ao modificar a dimensão própria de cada virtude, gera a resposta característica. Müller expressa isso da seguinte maneira:

So the aspect of an ethical virtue V that distinguishes it from the others is V's characteristic dimension. Within that dimension we can identify a kind of response that is characteristic of V – what I have also called V's typical motivational pattern. Thus the characteristic response of courage consists in fearless facing of danger, taking risks, and accepting suffering, for the sake of some end; justice is characterized

by respect for rights and deserts, concern for equality, etc.; patience, or good temper (*praóthēs*), by calm (as opposed to angry) reactions (Müller, 2004, p. 25)

Tradução: Assim, o aspecto de uma virtude ética V que a distingue das outras é a dimensão característica de V. Dentro dessa dimensão, podemos identificar um tipo de resposta que é característico de V – o que também chamei de padrão motivacional típico de V. A resposta característica da coragem consiste em enfrentar o perigo sem medo, assumir riscos e aceitar o sofrimento por causa de algum fim; a justiça se caracteriza pelo respeito aos direitos e merecimentos, preocupação com a igualdade etc.; a paciência, ou temperança (*praóthēs*), por reações calmas (em oposição a reações iradas). (Müller, 2004, p. 25)

O ponto de enfatizar que a virtude tem uma certa resposta característica é destacar que, embora cada virtude esteja relacionada a uma dimensão específica quanto à afecção e à ação, nem toda resposta característica é necessariamente virtuosa, ainda que toda virtude expresse uma resposta característica. Por exemplo, manter a calma em situações desafiadoras pode ser um ato de insensibilidade, assim como enfrentar um perigo com confiança pode ser um ato temerário. Ainda que a resposta característica de uma virtude esteja presente, a ação pode ser excessiva no segundo tipo de avaliação.

Para que a ação seja virtuosa, como vimos, a resposta característica quanto à afecção e à ação deve estar alinhada com a “razão correta”, determinada pela *phronesis* em relação às circunstâncias particulares. Manter a calma em situações desafiadoras, nesse sentido, pode, em uma circunstância, expressar muita raiva e, em outra, expressar nenhuma, tudo depende do que diz a razão correta. Talvez pareça vago dizer “de acordo com a razão correta”, mas seu significado é, na verdade, bastante simples de entender: Aristóteles defende que a razão correta é a resposta adequada às diversas circunstâncias da ação que promovem a vida boa ou de florescimento (*eudaimonia*) do agente. Essa noção de *eudaimonia* será melhor tratada adiante, no próximo capítulo, mas toda virtude só é virtude se concorre para a razão de promover a *eudaimonia*.

A interpretação e as distinções feitas por Müller nos ajudam a entender melhor o tipo de *mesotes* que a virtude representa para Aristóteles. No próximo tópico, exploraremos como essa análise pode fundamentar a ideia da unidade das virtudes na perspectiva aristotélica e o papel central da *phronesis* como elemento unificador que garante a integração entre elas.

1.3. *Phronesis*: Unidade das virtudes

Conforme a interpretação de *mesotes* apresentada em (1.2), podemos dizer que a *phronesis*, virtude do raciocínio prático, desempenha um papel significativo no que diz respeito as dimensões circunstanciais da virtude. É nesse sentido que Aristóteles afirma que não há virtude moral sem essa virtude intelectual prática, pois é preciso ter sucesso nessa dimensão circunstancial para ter virtude. A passagem relevante para essa afirmação se encontra no livro VI:

It is clear, then, from what has been said that it is not possible to possess excellence in the primary sense without wisdom, nor to be wise without excellence of character. But this conclusion also offers a means of resolving the argument one can employ, in a dialectical context, to show that the excellences can be possessed independently of one another—i.e. that the same person is not best adapted by nature to all of them, so that at a given moment he will have acquired one, but not another; for this is possible in relation to the ‘natural’ excellences, but in relation to those that make a person excellent without qualification, it is not possible, since if wisdom, which is one, is present, they will all be present along with it.” (EN 1144b31-a2)

Fica claro, então, pelo que foi dito, que não é possível possuir excelência no sentido primário sem prudência, nem ser prudente sem excelência de caráter. Mas essa conclusão também oferece um meio de resolver o argumento que se pode empregar, em um contexto dialético, para mostrar que as excelências podem ser possuídas independentemente umas das outras — isto é, que a mesma pessoa não está naturalmente mais bem adaptada a todas elas, de modo que, em determinado momento, ela terá adquirido uma, mas não outra. Pois isso é possível em relação às excelências ‘naturais’, mas, com relação àquelas que tornam uma pessoa excelente sem qualificação, isso não é possível, já que, se a prudência, que é única, estiver presente, todas elas estarão presentes junto com ela. (EN 1144b31-a2, Tradução Broadier/Rowe com modificação)

A afirmação de que “se a prudência estiver presente, todas elas (as virtudes) estarão presentes”, junto com a tese de que não há virtude moral sem *phronesis*, conduz à tese da unidade das virtudes. Podemos explicitar a posição de Aristóteles, com base nessas passagens, da seguinte maneira: se não há qualquer virtude moral “V” sem *phronesis*, e se com *phronesis* temos todas as virtudes “Vs”, então, ao possuir qualquer virtude moral “v”, possuímos, necessariamente, todas as virtudes “Vs”. Nesse contexto, Aristóteles sugere que aqueles que afirmam que todas as virtudes são um tipo de *phronesis*, especialmente Sócrates, estão corretos em certo sentido. No entanto, sua correção não reside na afirmação de uma identidade entre as virtudes, mas sim na ideia de que a *phronesis* acompanha toda virtude:

É por isso que alguns dizem que todas as virtudes são formas de prudência — e por que Sócrates estava, de certo modo, no caminho certo e, de certo modo, não: pois ele estava errado ao pensar que todas as virtudes são formas de prudência, mas, na medida em que elas estão sempre acompanhadas pela prudência, o que ele disse foi bastante adequado. (...) Sócrates, então, pensava que as virtudes eram prescrições (já que ele pensava que eram todas formas de conhecimento), ao passo que nós pensamos

que elas são acompanhadas por uma prescrição." (EN 1144b18-31, Tradução Broadier/Rowe)

Assim, a posição aristotélica envolve mais a reciprocidade entre as virtudes do que a identidade entre elas. Embora distintas, as virtudes estão interligadas. Não se trata de afirmar que todas as virtudes sejam uma forma específica de conhecimento ou uma disposição afecional determinada, mas sim de reconhecer que elas dependem umas das outras, seja do ponto de vista afetivo ou racional. Há duas formas de interpretar a razão dessa unidade ou interconexão como veremos a seguir. De todo modo, no entanto, Aristóteles revela concordar em parte com a afirmação de Sócrates de que a virtude corresponde à *phronesis*.

Dessa forma, Sócrates estaria errado em um aspecto e correto em outro. Ele acerta ao atribuir grande importância à virtude intelectual da *phronesis*, mas erra ao reduzir a virtude exclusivamente a isso. É por essa razão que Aristóteles afirma que a “razão correta”, descoberta pela *phronimos*, é tanto a clausura que todos atribuem à definição de virtude quanto o princípio pelo qual todas as virtudes se conectam:

De fato, todos, ao definir a virtude, descrevem a disposição e aquilo a que ela se refere, e então acrescentam ‘de acordo com a prescrição correta’; e a correta é aquela que está em conformidade com a prudência. Aparentemente, então, todos parecem de algum modo intuir a verdade sobre que tipo de disposição esta é." (EN 1144b22-26, Tradução Broadier/Rowe)

Podemos supor, nesse sentido, que esse é o caminho para entender de que maneira as virtudes são interconectadas. A interpretação de Müller sobre o aspecto multidimensional da *mesotes*, ou seja, a concepção de que há diversas dimensões em que o agente deve calcular a razão correta para agir, como o lugar, as pessoas e o momento, fornece uma possível forma de explicar a defesa Aristotélica da unidade das virtudes. Ela pode explicar de que forma não há virtude moral sem *phronesis* e de que maneira é preciso todas as virtudes para ter *phronesis*, ou seja, entendendo *mesotes* de maneira multidimensional, podemos fundamentar as duas premissas do argumento Aristotélico da unidade das virtudes apresentado acima.

Segundo Müller, há duas maneiras para explicar de que maneira Aristóteles entende que a *phronesis* unifica as virtudes, ou ela (i) unifica porque todas as virtudes possuem o mesmo *telos* – a *eudaimonia*, ou (ii) unifica porque são necessárias todas as boas disposições para a *phronesis* atualizar uma disposição qualquer, porque é preciso a cooperação delas para o sucesso nas demandas particulares. A primeira sugere que o *telos* (fim) prático de alguma maneira é subordinado a um *telos* maior pela *phronesis* e isso garante a união das virtudes. A segunda sugere que é preciso a cooperação das virtudes para o sucesso de qualquer virtude em

sua dimensão circunstancial. Müller defende que a segunda alternativa é a posição de Aristóteles. Mas antes de analisar essa opção, vejamos por que a primeira alternativa não explica bem o argumento da unidade das virtudes.

A *eudaimonia* se relaciona com o *telos* da natureza humana, isto é, com a melhor realização da função dessa natureza. Uma caracterização geral aristotélica do papel da *eudaimonia* na sua ética pode ser, assim, dada pelo argumento da função (*ergon*) ou argumento da atividade própria. A tese geral desse argumento é de que o melhor estado para os seres humanos é o exercício excelente daquilo que é específico a eles. O que observamos, segundo Aristóteles, é que naquilo que possui função, julgamos ser bom ou mau em termos da execução da sua função.

Para ilustrar o sentido em que a função é a melhor realização da natureza de algo, pensemos na excelência dos seres humanos de maneira qualificada, como uma profissão, e uma parte do corpo, como o olho (EN. I 1097b25-33). Em ambos os casos, algo é bom (em sentido ontológico) enquanto mantém a atividade contínua da sua atividade própria. Assim, o melhor estado do olho, por exemplo, é a excelente execução da função que o caracteriza, isto é, enxergar bem, e o melhor estado de qualquer profissão é da mesma forma: para o carpinteiro construir bem, para o médico, produzir saúde bem, para o político governar bem e assim por diante.

Nos seres humanos, de maneira geral, exercer uma atividade é exercer uma capacidade da alma. Por isso, se aceitarmos que a razão é a única atividade característica do ser humano enquanto ser humano, o melhor estado para eles é a excelente execução da atividade da alma que possui razão (EN. I 1098a4-18). Na teleologia aristotélica, todas as coisas possuem uma função que é dada pela sua natureza e, no caso dos seres de natureza racional, a melhor realização dessa função é no que consiste a ética. Visto que o homem é, dada sua essência, um animal racional, a melhor realização de sua natureza a nível operacional é a vida racional.

A execução excelente da atividade da alma que possui razão é a realização das virtudes. Nesse sentido, embora as virtudes sejam buscadas por si mesmas, elas possuem um *telos* mais amplo: a *eudaimonia*, pois o conjunto delas constitui o que é a *eudaimonia*. Assim como o olho encontra sua melhor realização na boa visão, isto é, em enxergar bem, o ser humano encontra sua plena realização ao viver em conformidade com sua natureza racional. Essa realização pode ser comparada ao florescimento de uma rosa, que atinge sua plenitude ao desabrochar; da mesma forma, a *eudaimonia* não é outra coisa senão o florescimento da natureza humana.

Vimos que, para Aristóteles, o *telos* prático de qualquer virtude contribui para o *telos* da vida humana, a *eudaimonia*. A primeira explicação focaria no fato de que a *phronesis*,

garantindo o sucesso do *telos* prático de qualquer virtude, garantiria o sucesso do *telos* mais amplo da *eudaimonia*. Isso, contudo, não parece ser suficiente para sustentar o argumento aristotélico da unidade das virtudes. Não é claro porque alguém não poderia ter uma virtude e não outra e, conseqüentemente, ter *eudaimonia* parcialmente. Müller inclusive propõe a analogia da refeição como uma forma de objeção.

Suponha, por exemplo, que o *telos* de uma boa refeição seja constituído de (i) redução da fome, (ii) prazer e (iii) interação social. Obviamente, cada um dos tópicos individualmente pode ser atingido sem a presença dos outros. Da mesma forma, porque alguém não poderia, por exemplo, ser corajoso sem ser justo? A analogia sugere que, assim como uma refeição não exige que todos os seus *telos* sejam realizados simultaneamente, talvez a prática de uma virtude não exija a cooperação de todas as outras virtudes.

O problema com a primeira alternativa é, portanto, que a *eudamonia* como *telos* comum não garante a unidade das virtudes. Na realidade, seria preciso uma “*phronesis* completa”, a capacidade do bom desempenho deliberativo com todas as virtudes, para a execução de uma virtude. Uma “*phronesis* parcial”, isto é, uma capacidade de deliberação correta acerca dos meios específicos apenas de uma determinada virtude, pode parecer ser suficiente para a efetivação dessa virtude. Mas essa, com efeito, não é a visão de Aristóteles. Como vimos, ele sustenta, pelo contrário, que é preciso da “*phronesis* completa” para a efetivação de qualquer virtude. As virtudes, para Aristóteles, não são *telos* independentes para um fim maior; elas constituem um fim maior a partir da sua cooperação. A primeira alternativa, portanto, parece não levar ao modo como Aristóteles pensa. A segunda, no entanto, captura bem o que seria essa cooperação necessária entre as virtudes.

Müller expõe a segunda alternativa da seguinte maneira:

Given any virtues V1 and V2, you may find yourself in situations where a response characteristic of V1 would be bad instead of good unless “checked” by V2. A prima facie virtuous feeling or action may, in a particular case, be either bad because excluded by another virtue, or bad unless qualified in a way required by it.

“Dadas quaisquer virtudes V1 e V2, pode haver situações em que uma resposta característica de V1 seria ruim em vez de boa, a menos que fosse ‘verificada’ por V2. Um sentimento ou uma ação prima facie virtuosa pode, em um caso particular, ser ruim porque é excluída por outra virtude ou ruim, a menos que seja qualificada de uma maneira exigida por ela. ” (Müller, 2004, p. 22, tradução minha)

Para explicar isso melhor, utilizarei do que Müller chama “Exemplo controverso”. O exemplo é o de alguém que está em serviço por uma causa injusta e, mesmo assim, parece exprimir a resposta característica da virtude da coragem, ou seja, ela parece enfrentar perigo ou sofrimento de maneira corajosa em vista de um fim, que no caso é injusto. O problema central desse exemplo é que, embora pareça correto dizer que esse caso não constitui um ato genuíno de coragem (tanto porque exclui a virtude da justiça, como também porque a ideia de uma ação ruim e, ao mesmo tempo, virtuosa, seria incoerente), o agente demonstra a resposta característica da virtude da coragem e está correto do ponto de vista afetivo.

Utilizando os conceitos apresentados no tópico (1.2), poderíamos dizer que o erro em questão é que o agente reage com a resposta característica e com o padrão motivacional quando ele não deveria, porque exclui a virtude da justiça. Há um erro, portanto, em relação ao que Müller denomina “segundo aspecto das virtudes”, a saber, suas dimensões circunstanciais e, portanto, na segunda avaliação, ou seja, quanto aos aspectos além da dimensão característica.

A ação virtuosa deve ser tal que abranja todas as particularidades relevantes do “aqui e agora”, ou seja, coisas como o momento, o lugar, as pessoas envolvidas e o propósito. A *mesotes* nessa perspectiva multidimensional exige uma resposta às complexidades das diferentes dimensões, coisa que somente o *phronimos* é capaz de encontrar. Se uma ação deve contar como virtuosa, ela deve ser bem-sucedida tanto na primeira avaliação quanto na segunda, ou seja, tanto na dimensão característica quanto na dimensão circunstancial.

A posição de Aristóteles parece ser a de que, dentro dessa complexidade de circunstâncias, é preciso reconhecer que, para praticar uma virtude, é preciso considerar as demandas de outras virtudes éticas. A “cooperação” entre as virtudes é uma necessidade lógica para determinar a *mesotes* em qualquer virtude. Sem essa cooperação, não há como alguém ter virtude. No caso do exemplo ofensivo, a coragem precisa estar alinhada à justiça (defender uma causa justa); caso contrário, a ação falha nas dimensões circunstanciais. O sucesso na dimensão característica de uma virtude depende não só do cálculo sobre as dimensões circunstanciais daquela virtude, mas da consideração de várias virtudes.

É preciso ser justo para, estando em serviço por uma causa, ser corajoso. De fato, há casos em que alguém pode se encontrar em serviço por próprio interesse ou por uma causa injusta e ainda assim demonstrar uma resposta característica da coragem. No entanto, é apenas quando há justiça e coragem que o propósito é correto nas circunstâncias particulares da coragem. Caso contrário, haverá um erro na segunda avaliação. A cooperação entre as virtudes da justiça e da coragem garante a motivação correta quando as circunstâncias exigirem a coragem. Assim, o sucesso na dimensão circunstancial do “propósito” de um ato corajoso

requer justiça. Mas não é só a dimensão do “propósito” da coragem que exige justiça; Müller dá exemplos de como várias outras virtudes se relacionam com outras dimensões circunstanciais da coragem:

“Purpose, of course, is not the only dimension of a courageous act that requires justice. You must be just also, e.g., in order to defend yourself (reliably and in the right spirit, as the last two paragraphs remind us) by means and ways (ὥς) that do not cause more harm or hurt than necessary. And justice is not the only virtue that is required for the right determination of the various critical dimensions of courage. One of these dimensions is “persons concerned” (πρὸς οὓς). In this regard, you have to be generous to secure (again, reliably and in the right spirit) the safety of others before you secure your own (where this is what you should do, say as a mountaineering guide); you have to be a good friend to risk something (reliably and in the right spirit) in support not just of your own but also of a friend’s claims. And in the dimensions of time (ὅσον χρόνον e ὅτε), you may have to be something like magnanimous in order to value your life and other goods in the right degree so as to stop fighting burglars (reliably and in the right spirit) before you lose more than you are likely to save or gain by the fight.” (Müller, 2004 p. 38)

“O propósito, é claro, não é a única dimensão de um ato corajoso que exige justiça. Você também deve ser justo, por exemplo, para se defender (de maneira confiável e com o espírito adequado, como nos lembram os dois últimos parágrafos) por meios e modos (ὥς) que não causem mais dano ou sofrimento do que o necessário. E a justiça não é a única virtude exigida para a correta determinação das diversas dimensões críticas da coragem. Uma dessas dimensões é a das 'pessoas envolvidas' (πρὸς οὓς). Nesse sentido, é preciso ser generoso para garantir (novamente, de maneira confiável e com o espírito correto) a segurança dos outros antes de garantir a própria (quando isso é o que se deve fazer, como no caso de um guia de montanhismo); é preciso ser um bom amigo para arriscar algo (de maneira confiável e com o espírito correto) em apoio não apenas às próprias reivindicações, mas também às de um amigo. E, na dimensão do tempo (ὅσον χρόνον e ὅτε), pode ser necessário algo como a magnanimidade para valorar corretamente a própria vida e outros bens, de modo a parar de lutar contra ladrões (de maneira confiável e com o espírito correto) antes de perder mais do que provavelmente se salvaria ou ganharia com a luta.” (Müller, 2004, p. 38, tradução minha)

É por isso que a *phronesis* completa é indispensável para a realização de qualquer virtude. Não é possível haver uma *phronesis* “parcial”, pois o sucesso deliberativo em uma virtude específica depende de fatores circunstanciais que exigem outras virtudes. Se a expressão característica falha devido a erros nas dimensões circunstanciais que requerem outras virtudes, e se a virtude completa é necessária para o sucesso nessas dimensões, então todas as virtudes devem estar presentes. Voltando ao exemplo do ofensivo, embora sua falha não decorra da expressão excessiva ou deficiente de uma afecção, ela ocorre na dimensão circunstancial do propósito, da autodefesa e dentre outras.

Paula Gottlieb (2009), em sua interpretação sobre a afirmação aristotélica de que as virtudes envolvem razão, defende que a virtude pressupõe a plena integração da alma racional do agente. Isso significa que tanto o aspecto motivacional da alma quanto seu aspecto racional

devem estar harmonizados. Esse é o ponto central da tese da unidade das virtudes: assim como na análise de Müller, a interpretação de Gottlieb leva à conclusão de que, para que uma pessoa possua qualquer virtude, ela precisa de uma disposição intelectual que lhe permita ter as afecções apropriadas, ou seja, para os objetos corretos, no tempo correto, em relação às pessoas corretas, e, assim, agir de maneira adequada.

Não há virtude sem a “razão correta” delimitada pela *phronesis*, e com *phronesis* todas as virtudes caminham juntas, pois sua própria existência depende dessa interconexão. Um erro de raciocínio em uma área pode comprometer todas as outras. Assim, podemos falar de um argumento aristotélico da unidade das virtudes que parte do pressuposto de que não existe uma *phronesis* parcial e que todas as virtudes estão interligadas de modo que elas concorrem juntas para a ação adequada diante de uma determinada situação.

1.4 Conclusão

A exposição de Aristóteles sobre as virtudes culmina na tese de sua interconexão, cuja razão fundamental reside no papel desempenhado pela virtude intelectual da *phronesis*. A *phronesis* é responsável por determinar a razão correta em cada circunstância, permitindo que o agente virtuoso, ao considerar as diversas dimensões circunstanciais, saiba qual ação é adequada com base na razão. No entanto, essa capacidade depende da posse de todas as virtudes, pois a ausência de uma delas pode comprometer a correta avaliação de alguma dimensão circunstancial de outra. Assim, Aristóteles sustenta que a alma racional do agente virtuoso deve estar plenamente integrada e em harmonia, e essa integração é garantida pela *phronesis*.

No próximo capítulo, examinaremos uma interpretação da *phronesis* segundo a qual toda deliberação particular relacionada a uma virtude, em última instância, visa à *eudaimonia*. Isso significa que, ao agir virtuosamente, o agente não apenas busca satisfazer as exigências da coragem ou da generosidade, por exemplo, mas também tem como propósito final a realização da *eudaimonia*. Veremos, então, como Aristóteles fundamenta essa concepção.

CAPÍTULO II – A VISÃO DO GRANDE FIM

2.1 Deliberação, fins e justificação racional.

De maneira geral, Aristóteles denomina “deliberação” o processo pelo qual a alma, ao desejar um fim, investiga os meios disponíveis para alcançá-lo. Em suma, trata-se de um tipo de raciocínio prático voltado para a ação em vista de um objetivo. No âmbito das técnicas, Aristóteles sugere que, uma vez que cada técnica possui um fim intrínseco, o ponto de partida do raciocínio do médico ou do carpinteiro já está dado (EN I 1094a1-2). O que esses profissionais fazem, então, é determinar de que maneira o fim de curar ou construir pode ser atingido em circunstâncias específicas, esse é o seu processo de raciocínio deliberativo técnico.

No domínio moral, a *phronesis* ocupa um papel análogo: sendo a virtude do raciocínio prático, ela não apenas apreende o fim moral apropriado, mas também identifica os meios para realizá-lo em cada contexto. Sarah Broadie (1991) expõe essa perspectiva da seguinte maneira:

Practical wisdom, according to one model proposed is like a craft such as medicine: it seeks to realise, not health, but the human good without restriction; and in this it takes its cue from an explicit, comprehensive, substantial vision of that good, a vision invested with a content different from what would be aimed at by morally inferior natures. This blueprint of the good guides its possessor in all his deliberations, and in terms of it his rational choices can be explained and justified.” (Broadie, 1991, p. 212)

Tradução minha: "A sabedoria prática (*phronesis*), segundo um modelo proposto, é como um ofício, tal como a medicina: ela busca realizar, não a saúde, mas o bem humano sem restrições; e, nisso, ela se orienta por uma visão explícita, abrangente e substancial desse bem, uma visão dotada de um conteúdo diferente daquilo que seria almejado por naturezas moralmente inferiores. Esse projeto do bem guia seu possuidor em todas as suas deliberações, e em termos dele suas escolhas racionais podem ser explicadas e justificadas." (Broadie, 1991, p. 212)

Essa interpretação do raciocínio moral em Aristóteles foi denominada *Grand End View* (Visão do Grande Fim) no livro *Ethics with Aristotle*, de Sarah Broadie, e é essa a nomenclatura que adotarei ao longo do texto. Broadie cita como defensores dessa interpretação Cooper (1975: 96-8), Kenny (1975: 150-1) e MacIntyre (1988: 131-3). Bostock, e, em seu livro *Aristotle's Ethics*, amplia essa lista ao incluir Anscombe (1965: 155), Sorabji (1973-4: 206-7) e Irwin (1975, *passim*). O objetivo deste primeiro tópico é investigar de que forma os

defensores da *Grand End View* compreendem a teoria aristotélica da deliberação. A relação entre a *phronesis* e o grande fim será explorada no próximo tópico.

No que diz respeito à teoria da deliberação, os defensores da *Grand End View* tendem a rejeitar uma interpretação mais restrita dos livros III e VI da *Ética a Nicômaco*. Em uma passagem em que Aristóteles afirma que “não deliberamos sobre fins, apenas sobre os meios para alcançá-los” (EN III.3 1112b11-12), eles propõem uma leitura mais ampla. Essa distinção entre interpretação restrita e ampla pode ser formulada da seguinte maneira: podemos entender Aristóteles como dizendo que nunca deliberamos sobre fins ou que não deliberamos sobre fins, exceto sob certas qualificações. Se adotarmos a leitura restrita e assumirmos que a teoria da deliberação moral tem a mesma estrutura do raciocínio técnico, diversas inconsistências surgem na teoria ética aristotélica. Para evitar tais inconsistências, esses intérpretes qualificam a tese, ampliando o escopo do que Aristóteles considera deliberação.

Um dos principais problemas que surgem ao se combinar a *Grand End View* com a tese restrita da deliberação é a aparente redução do valor das virtudes a um caráter meramente instrumental. Se a deliberação moral funcionasse nos mesmos termos da deliberação técnica, ela trataria apenas dos meios para alcançar um fim e, assim, teria um valor extrínseco. No entanto, Aristóteles enfatiza repetidamente que as ações virtuosas possuem um fim em si mesmas, isto é, possuem um valor intrínseco. Surge, então, uma aparente contradição: como pode a deliberação tratar apenas de meios quando as virtudes, que são objetos da deliberação moral, possuem valor intrínseco?

Uma solução proposta pelos defensores da *Grand End View* é interpretar de forma mais ampla as passagens em que Aristóteles discute a deliberação. A ideia central é que, quando Aristóteles fala das “coisas que levam ao fim” (*ta pros ta telos*), o termo *pros* deve incluir não apenas meios instrumentais, mas também constituintes do fim. Se as virtudes forem entendidas como constituintes da *eudaimonia*, então podemos dizer que, embora sejam meios para a *eudaimonia*, não o são no sentido técnico de produzir a *eudaimonia*, mas sim no sentido de constituí-la. Assim, as virtudes compartilham o mesmo valor intrínseco da *eudaimonia*.

Podemos ilustrar essa ideia com um exemplo do xadrez: mover as peças não é um meio para jogar xadrez; pelo contrário, mover as peças já é, em si, parte constitutiva da atividade de jogar xadrez. Analogamente, as ações virtuosas não são meros instrumentos para uma vida boa; elas são, de fato, o que constitui o próprio viver bem. Dessa forma, se a deliberação abrange não apenas meios instrumentais, mas também constituintes do fim, então as ações virtuosas podem ser vistas tanto como partes da *eudaimonia* quanto como objetos legítimos de deliberação.

Os defensores da *Grand End View* argumentam que o grande fim justifica e explica as escolhas racionais dos agentes, mas que ele próprio não é objeto de deliberação. No entanto, Aristóteles parece afirmar no livro III que os fins nunca são deliberados, pois a deliberação trata apenas dos meios para alcançar fins previamente adotados por outras faculdades da alma, como a parte desiderativa. Uma maneira de reconciliar essa afirmação com a *Grand End View* é interpretar o livro III de forma mais qualificada, sugerindo que podemos deliberar sobre fins na medida em que eles são subordinados a um fim maior.

Para compreender essa possibilidade, podemos recorrer ao que Aristóteles diz sobre as técnicas. Em disciplinas onde há deliberação, como a medicina, a carpintaria ou a arte de governar, existe uma hierarquia entre elas: algumas técnicas são mais arquitetônicas que outras, estabelecendo os fins das artes subordinadas. Além disso, quando uma técnica é subordinada, seu fim é perseguido em vista do fim da técnica superior. Assim, o ferreiro, ao fabricar espadas, não busca apenas a produção de espadas em si, mas também a vitória na guerra. O general, por sua vez, ao buscar a vitória, visa o bem da cidade. Isso implica que, embora os praticantes das artes subordinadas não deliberem diretamente sobre seus fins últimos, esses fins ainda são passíveis de deliberação no contexto da arte superior. O general, por exemplo, delibera sobre o tipo de espadas que o ferreiro deve produzir, enquanto o ferreiro delibera apenas sobre como produzi-las.

Esse modelo hierárquico pode ser aplicado à ética aristotélica. Na busca pela *eudaimonia*, um indivíduo pode perseguir outros fins intrinsecamente valiosos, como honra, prazer, inteligência ou excelência. Aristóteles menciona essa ideia na seguinte passagem:

“Happiness seems most of all to be like this; for this we do always choose because of itself and never because of something else, while as for honour, and pleasure, and intelligence, and every excellence, we do choose them because of themselves (since if nothing resulted from them, we would still choose each of them), but we also choose them for the sake of happiness, supposing that we shall be happy through them.” (EN 1097b1-5, tradução Broadie/Rowe)

Tradução minha: “A felicidade parece ser, sobretudo, assim; pois a escolhemos sempre por si mesma e nunca por outra coisa, ao passo que, quanto à honra, ao prazer, à inteligência e a toda excelência, nós os escolhemos por si mesmos (já que, se nada resultasse deles, ainda assim os escolheríamos), mas também os escolhemos por causa da felicidade, supondo que seremos felizes por meio deles.” (EN 1097b1-5, tradução Broadie/Rowe)

Como explicado na análise do problema do valor extrínseco das virtudes, embora esses fins subordinados, como prazer, inteligência, honra etc., sejam valiosos em si mesmos, eles também são buscados como meios para alcançar a *eudaimonia*, uma vez que constituem a *eudaimonia*, e se esse é o caso, é possível deliberar sobre eles ao considerá-los como fins que contribuem para o fim último. O grande fim, nesse sentido, guiaria a deliberação do agente de modo que, a partir desse fim, ele conseguiria determinar o que é prazer, honra e inteligência na sua concepção de vida boa.

Desse modo, podemos deliberar sobre fins na medida em que são meios para um fim maior, e podemos explicar e justificar, por exemplo, por que buscamos tal tipo de prazer, ou tal quantidade de honra ou inteligência por referência a um grande fim. Essa análise é compatível com o que Aristóteles julga ser característico do *phronimos*:

It is thought to be a mark of a wise person (*phronimos*) to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of things conduce to health or to strength, but about what sorts of things conduce to the good life in general (EN 1140a25–8, Tradução Broadier/Rowe)

Tradução minha: Considera-se que é uma característica do *phronimos* (o homem prudente) ser capaz de deliberar bem sobre o que é bom e vantajoso para si mesmo, não em algum aspecto particular, por exemplo, sobre quais tipos de coisas conduzem à saúde ou à força, mas sobre quais tipos de coisas conduzem à boa vida em geral. (EN 1140a25–8, Tradução Broadier/Rowe)

Além disso, ao interpretarmos Aristóteles como sustentando que a deliberação moral possui uma estrutura hierárquica de fins, assim como ocorre nas técnicas, conseguimos resolver o problema dos conflitos entre fins. Um médico, por exemplo, embora enquanto profissional vise a saúde do paciente e delibere sobre como alcançá-la nas circunstâncias concretas, possui um fim último ao qual seus outros fins estão subordinados. Se, após a deliberação, o médico concluir que a cura do paciente, naquela situação específica, o colocaria em risco de morte, ele pode reconsiderar sua decisão à luz do fim último e optar por não realizar o tratamento. Por outro lado, se interpretarmos Aristóteles como defendendo que o médico, naquele momento, não tem outro fim além de curar, enfrentamos dificuldades para explicar como Aristóteles resolveria conflitos de fins.

Retomando as teses acerca da deliberação desenvolvidas até aqui, podemos afirmar que Aristóteles sustentaria que:

- (1) Deliberamos não apenas sobre meios para um fim, mas também sobre o que constitui esse fim, o que não confere um valor meramente extrínseco, pois o fim não é um meio instrumental;

- (2) Deliberamos sobre fins na medida em que eles funcionam como meios para um fim maior;
- (3) Quando há conflito entre fins, a resolução ocorre com base no fim maior, que serve como critério normativo;
- (4) Toda deliberação tem como referência um fim último, que determina e justifica as escolhas do agente.

Com essas teses, podemos sustentar sem grandes dificuldades que Aristóteles defendia a visão do grande fim. Isso porque sua concepção de deliberação é compatível com o valor intrínseco das virtudes, permite especificar diferentes fins e distingue entre a deliberação de alguém enquanto profissional (como um médico ou um carpinteiro) e enquanto ser humano. O bom deliberador em sentido absoluto, isto é, o *phronimos*, possui a compreensão correta do grande fim e, por isso, suas ações e escolhas são as mais racionais do ponto de vista moral, pois ele consegue determinar, em cada circunstância, a melhor maneira de atingi-lo.

No entanto, além da compatibilidade com a teoria da deliberação, ainda resta um ponto fundamental a ser esclarecido para que a tese do grande fim seja plenamente coerente dentro da ética aristotélica. Segundo a teoria da deliberação exposta, Aristóteles sustenta que determinados fins estão sujeitos à deliberação na medida em que funcionam como meios para um fim superior, o que lhes confere justificação e explicação. O grande fim, por outro lado, não tem um fim superior e, por isso, não é passível de deliberação. Isso nos leva a uma questão central: se o ponto de partida de todo pensamento prático é um fim último que não pode ser deliberado, como ocorre sua apreensão pelo agente virtuoso?

2.2 Phronesis: Sua execução e a teoria do grande fim.

Este tópico busca desenvolver como os intérpretes que defendem a teoria do grande fim, sobretudo Cooper, Kenny e Sorabji, resolvem a possível lacuna na exposição aristotélica sobre o papel da *phronesis* na apreensão do grande fim e, com isso, respondem de que maneira a razão participa da captação dos fins morais na filosofia de Aristóteles.

Aristóteles parece separar o papel das virtudes de modo que a virtude moral estabelece os fins, ou seja, os “pontos de partida” da deliberação, enquanto a *phronesis* corrige os meios por meio do processo deliberativo: “pois a excelência torna correto o fim, enquanto a sabedoria torna corretos os meios que conduzem a ele” (EN 1144a4-10). Isso pode levar alguém a pensar

que a *phronesis* é apenas uma virtude relacionada ao cálculo dos meios e subordinada aos fins estabelecidos pela virtude moral. Contudo, embora essa interpretação possa parecer plausível em um primeiro momento, ela não reflete adequadamente a posição de Aristóteles. Ele afirma que a razão não é “escrava” das afecções; pelo contrário, as afecções devem “obedecer” à razão (EN 1102b26–8, 30–1). Deve haver, portanto, algum tipo de atividade racional que influencia na apreensão dos fins.

Em passagens do Livro VI, Aristóteles sugere que parte da execução da *phronesis* na correção dos meios envolve a apreensão verdadeira do fim: “a excelência na deliberação revela-se como a correção no que conduz ao fim, do qual a inteligência prática é a verdadeira apreensão”⁵ (EN 1142b32-33). O agente virtuoso, segundo Aristóteles, conhece verdadeiramente o que é a *eudaimonia*, enquanto o vicioso erra nesse ponto.

Nesse sentido, se o grande fim é passível de verdade, deve ser possível acessá-lo cognitivamente. Por isso, não basta apenas o desenvolvimento disposicional em relação às afecções e aos raciocínios práticos; é necessário também o acesso a uma visão do grande fim por meio de algum processo racional. Vale ressaltar que o grande fim não precisa ser um único objetivo, como uma atividade ou estado específico, mas pode consistir em um conjunto de atividades dotadas de valor intrínseco.

Como explicado no tópico anterior, com base na teoria da deliberação de Aristóteles, podemos justificar e explicar a escolha de fins subordinados a partir do grande fim. O mesmo, entretanto, não acontece com o grande fim em si. Sua escolha não pode ser baseada em razões discursivas, pois essas razões teriam que remeter a um fim superior. Dessa forma, a escolha do grande fim não decorre de um processo argumentativo ou teórico, mas, de alguma maneira, da própria prática dos agentes. Cooper (1986) e Kenny (1979) defendem que o *phronimos* reconhece o fim último por meio de uma forma de intuição ou apreensão intelectual (*nous*). Cooper define essa intuição da seguinte maneira:

By (...) intuition I mean to refer to the exercise of a certain intellectual capacity, a capacity which in the case of the practically intelligent person (*phronimos*) issues in the recognition and firm acceptance of a certain true idea, namely, the idea that some particular end is the correct one to pursue as ultimate. (Cooper 1986, p. 62)

Tradução minha: Por (...) intuição, quero me referir ao exercício de uma certa capacidade intelectual, uma capacidade que, no caso da pessoa praticamente inteligente (*phronimos*), resulta no reconhecimento e na aceitação firme de uma certa ideia verdadeira, a saber, a ideia de que algum fim particular é o correto a ser perseguido como último." (Cooper 1986, p. 62)

⁵ “for excellence makes the goal correct, while wisdom makes what leads to it correct.”

A intuição, portanto, consiste no exercício de uma capacidade intelectual que, em um de seus processos, resulta na apreensão do fim último pela *phronesis* (sabedoria prática). Uma maneira de fundamentar essa interpretação é por meio de uma analogia com o entendimento aristotélico das ciências teóricas. Na ciência aristotélica, demonstrações, como, por exemplo, a de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180 graus, dependem de princípios indemonstráveis, mas que são conhecidos e verdadeiros. Tais princípios precisam ser indemonstráveis porque, caso contrário, a ciência cairia em uma regressão infinita de demonstrações. Quanto à origem desses princípios indemonstráveis, Aristóteles recorre ao conhecimento por intuição (*nous*) (cf. Analíticos Posteriores I 2 71b16-17, I 3 72b18-20, I 19 100b5-15). Essa mesma linha argumentativa pode ser aplicada ao raciocínio prático. Como Cooper destaca:

If one is to justify, and perhaps even if one is to explain adequately, something one is doing, one must be able to show that it follows from something that is itself justified, and the justification ultimately depends upon something that is taken to be justified without being shown to follow from anything else. And since for Aristotle justification consists in showing a thing's relation to some (justified) end, the "undemonstrated" foundation of practical reasoning must be some end (or ends). Having no relation to any further end which might justify them, these ultimate ends would have to be seen to be right immediately and by some kind of intuition. (Cooper 1986, p. 62)

Tradução minha: Se alguém deseja justificar, e talvez até mesmo explicar adequadamente, algo que está fazendo, deve ser capaz de mostrar que isso decorre de algo que é, por si mesmo, justificado. E a justificação, em última instância, depende de algo que é considerado justificado sem precisar ser derivado de mais nada. E, como para Aristóteles a justificação consiste em mostrar a relação de algo com um fim (justificado), o fundamento 'indemonstrável' do raciocínio prático deve ser algum fim (ou fins). Por não terem relação com nenhum fim adicional que pudesse justificá-los, esses fins últimos precisariam ser reconhecidos como corretos imediatamente e por meio de algum tipo de intuição. (Cooper 1986, p. 62)

Para colocar de outra forma, é fato que Aristóteles utiliza um vocabulário silogístico para representar a cadeia de raciocínio que leva à ação, seja moral ou técnica, em diversas partes da Ética. Com base nesse vocabulário, podemos afirmar que a interpretação do “grande fim” (*telos*) sugere que, assim como toda técnica tem como premissa inicial de um silogismo técnico um objetivo particular, como a saúde, no caso da medicina, ou a vitória, no caso da estratégia militar, a premissa inicial do raciocínio ético é determinada por uma concepção do bem humano. O silogismo ético, portanto, começa sua operação com algo como “já que o fim, ou o bem supremo, é tal e tal” (EN 1144a29-b1). Enquanto a premissa inicial das técnicas é aprendida por meio do estudo, seja da teoria da saúde ou da guerra, a premissa inicial do raciocínio virtuoso depende da apreensão intuitiva pela *phronesis* (sabedoria prática).

O *nous* (intuição), contudo, não se limita a capturar o ponto de partida deliberativo. Ele também desempenha um papel crucial na compreensão correta dos elementos particulares da ação, ou seja, na segunda premissa prática, a premissa menor, que conecta o universal ao particular. Aristóteles especifica isso na seguinte passagem:

Nous is concerned with extremes in both directions: it is nous and not reasoning whose objects are primary terms and ultimate particulars. There is one nous of the unchangeable and primary terms in the realm of demonstration, and another of the ultimate and contingent element, and of the other (sc. of the initial) premise in practical reasoning; for these are the principles of the wherefore; for universals come from particulars, and for these you have to have a perception which is nous. (EN 1143a36- b6, Tradução Broadier/Rowe).

Tradução minha: O *nous* diz respeito aos extremos em ambas as direções: é o *nous*, e não o raciocínio, que tem como objetos os termos primeiros e os particulares últimos. Há um *nous* dos termos primeiros e imutáveis no domínio da demonstração, e outro do elemento último e contingente, bem como da outra premissa (ou seja, da premissa inicial) no raciocínio prático; pois estes são os princípios do 'porquê'; afinal, os universais derivam dos particulares, e, para estes, é necessário ter uma percepção que é o *nous*." (EN 1143a36-b6, , Tradução Broadier/Rowe)

Retomando a analogia com as ciências, Kenny (1979) interpreta essa passagem da seguinte maneira. Nas ciências, o *nous* desempenha um papel em dois momentos: primeiro, no entendimento dos princípios indemonstráveis ou axiomas e, em segundo lugar, no reconhecimento de que determinado caso particular é uma instância de uma generalização, como no reconhecimento de que um triângulo desenhado corresponde ao conceito universal de triângulo. Nos assuntos práticos, podemos dizer que o *nous* da premissa universal do raciocínio prático corresponde ao *nous* dos axiomas. A principal evidência para essa afirmação parece estar na comparação feita por Aristóteles entre o papel do “ponto de partida” na matemática e o papel da virtude:

For excellence and badness respectively keep healthy, and corrupt, the fundamental starting point, and in action this is that for the sake of which, just as in mathematical arguments the initial posits are starting points. (EN 1151a15-18, , Tradução Broadier/Rowe)

Tradução minha: Pois a excelência e a maldade, respectivamente, preservam ou corrompem o ponto de partida fundamental, e na ação esse ponto de partida é aquilo pelo qual se age, assim como nos argumentos matemáticos as proposições iniciais são os pontos de partida. (EN 1151a15-18, , Tradução Broadier/Rowe)

O *nous* que lida com os últimos e contingentes elementos da percepção, por outro lado, corresponderia ao *nous* que apreende os fatores relevantes da situação particular. Assim, o *nous* opera em dois extremos: o universal e o particular. A execução da *phronesis*, portanto,

deitaria de três elementos fundamentais: dois intuitivos e um deliberativo: (i) intuição do grande fim, (ii) *eubolia* (deliberação eficaz) e (iii) intuição dos particulares.

Diante disso, a *phronesis* envolve tanto a percepção acurada dos particulares quanto o cálculo adequado do que fazer à luz de um conhecimento mais universal. Nesse ponto, podemos conectar a interpretação do grande fim ao tema discutido no capítulo I, a saber, o conceito de *mesotes* (justa medida) e a unidade das virtudes. Para ilustrar com um exemplo, segundo essa interpretação, uma compreensão abrangente do bem humano permitiria a alguém discernir corretamente o que a generosidade exige em casos concretos, isto é, em que medida doar, quando doar, para quem doar e todas as demais circunstâncias analisadas no capítulo I.

Dessa forma, a virtude completa não depende apenas do êxito afetivo e calculativo, mas também da apreensão correta do bem humano, que serviria como métrica para a deliberação prática. Sorabji sintetiza essa ideia, com base em evidências da ética, da seguinte maneira

:

When you want to hit the mean, there is a mark at which you must look as you relax or tighten the string (1138b22-23). The mark at which the man of practical wisdom looks is, presumably, his conception of the best (*to ariston*), at which he is said to aim (1141b12-14) and from which his reasoning is said to start (1144a31-33). And this is further confirmed by 1094a23-24, which is talking of knowledge of the highest good when it says that such knowledge will have a great influence on life, since, like archers who have a mark, we shall better hit what is right.” (Sorabji 1980 p. 207)

Tradução minha: Quando você deseja atingir a mediania, há um alvo para o qual deve olhar ao relaxar ou apertar a corda (1138b22-23). O alvo para o qual o homem de sabedoria prática olha é, presumivelmente, sua concepção do melhor (*to ariston*), ao qual ele se diz mirar (1141b12-14) e a partir do qual seu raciocínio se inicia (1144a31-33). E isso é ainda confirmado por 1094a23-24, que fala do conhecimento do bem supremo ao afirmar que tal conhecimento terá uma grande influência sobre a vida, pois, como arqueiros que têm um alvo, acertaremos melhor o que é correto. (Sorabji 1980 p. 207)

As virtudes estão interconectadas, como argumentado no capítulo I, pois o êxito na aplicação circunstancial de qualquer virtude depende da posse de todas as outras. A razão correta (*orthos logos*) só pode ser plenamente atingida em uma situação particular se todas as virtudes estiverem presentes. O que a interpretação do grande fim acrescenta a essa análise é que o *orthos logos* também depende de uma concepção do fim último. Não é possível

determinar o que a coragem exige de nós, por exemplo, sem antes compreender o que a boa vida como um todo requer. Alguém que concebe o grande fim como o mero acúmulo de riqueza, por exemplo, falhará em todos os cálculos particulares das virtudes. Se tomarmos a generosidade e a temperança como exemplo, esse indivíduo doará para quem não deveria, quando não deveria, e terá prazer com o que não deveria, no momento em que não deveria, comprometendo assim a unidade e a medida correta das virtudes.

Se essa interpretação sobre a função da *phronesis* estiver correta, então ela desempenha um papel crucial na orientação e integração dos fins morais. A visão correta do grande fim, essencial para a vida virtuosa, guia e organiza os objetivos específicos de virtudes como a coragem, a generosidade e outras. Como essa visão correta faz parte da própria execução da *phronesis*, segue-se, assim como foi argumentado no capítulo I, que sem ela nenhuma virtude moral pode ser plenamente possuída. Além disso, essa perspectiva evidencia que, para Aristóteles, a razão prática não está subordinada às afecções, mas sim as ordena, garantindo que elas se alinhem a uma concepção coerente do bem.

Essa abordagem sobre o raciocínio prático, no entanto, não resolve a questão de como a escolha de um grande fim pode ser justificada como correta em oposição a outra. Se não há critérios racionais para essa escolha, parece não haver como comparar diferentes concepções do grande fim. O *phronimos* (o homem prudente) pareceria, então, escolher arbitrariamente um fim último, o que seria inaceitável. John Cooper busca responder a esse problema propondo que há dois tipos distintos de razões: razões práticas, que justificam ações em função de um fim último, e razões não práticas, que avaliam se os fins últimos são corretos ou não. Um problema semelhante ocorre nas ciências: normalmente, ele é resolvido pela interpretação de que a dialética, na filosofia aristotélica, funciona como uma ferramenta capaz de examinar os fundamentos de qualquer disciplina científica, isto é, seus primeiros princípios. Cooper sugere que, no domínio do pensamento prático, a dialética desempenha o mesmo papel, permitindo que os primeiros princípios sejam analisados e estabelecidos por meio de argumentos dialéticos. Dessa forma, ele interpreta a investigação aristotélica acerca do que constitui o grande fim como uma investigação essencialmente dialética.

2.3 O grande fim: um fim dominante ou inclusivo?

Até agora vimos que a teoria do grande fim é compatível com a discussão da deliberação Aristotélica (2.1) e de que forma seria a execução da *phronesis* de maneira completa dentro

dessa interpretação (2.2). Agora, falta discutimos que tipo de grande fim é esse que é tanto o ponto de partida do processo deliberativo quanto o que explica e justifica todas as ações do agente virtuoso. Aristóteles sugere, na *Ética a Eudemia*, que:

Everyone who is able to live according to his own choosing sets up some goal (*tina skopon*) for the good life—honor, or reputation, or riches, or intellectual cultivation—by looking to which he will perform all his actions (since not to organize one's life with a view to some end is a sign of great stupidity). (EE I.2 1214b6-14).

Tradução minha: Todo aquele que é capaz de viver de acordo com sua própria escolha estabelece algum objetivo (*tina skopon*) para a boa vida — honra, reputação, riqueza ou cultivo intelectual —, olhando para o qual realizará todas as suas ações (pois não organizar a vida visando a algum fim é sinal de grande estupidez)." (EE I.2 1214b6-14, Tradução Broadier/Rowe)

Aristóteles sugere explicitamente que aqueles capazes de organizar racionalmente a própria vida devem planejá-la tendo em vista um grande objetivo; caso contrário, isso seria um sinal de insensatez: “ὥς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστίν.” - “Pois, certamente, não organizar a vida visando a algum fim é sinal de grande insensatez.” No entanto, essa passagem não deixa claro por qual motivo a ausência de um fim unificador caracterizaria uma vida insensata. Podemos inferir que isso decorre da concepção aristotélica de raciocínio prático, conforme desenvolvida nos dois últimos tópicos deste trabalho.

Embora a vida humana seja complexa e envolva múltiplos fins, como sociabilidade, nutrição, cultivo da mente e objetivos profissionais, uma vida racional não apenas os reconhece, mas também estabelece prioridades, resolve conflitos entre eles e determina suas especificidades. Dentro da perspectiva aristotélica de racionalidade prática, isso implica subordinar esses fins parciais a um fim último e abrangente. Como explicado no tópico (2.1), sempre que diferentes fins entram em conflito, a única maneira racional de resolvê-los é tratá-los como meios subordinados a um objetivo superior. Assim, um sistema coerente de desejos e ações deve ser estruturado em torno de um grande fim que governe todas as escolhas e deliberações.

Dessa forma, Aristóteles sustentaria que, para um agente racional e, portanto, phronimos, deve existir um fim de ordem superior, um fim de primeira ordem, que organize e hierarquize os diversos objetivos de ordem inferior (prazer, intelecto, riqueza, sociabilidade etc.). A literatura aristotélica debate se esse fim último deve ser entendido como dominante ou inclusivo. Na passagem citada da *Ética a Eudemo*, Aristóteles parece sugerir que o fim último

é dominante, ou seja, que todos os outros fins da vida devem ser meros meios para a realização desse objetivo supremo. Essa interpretação, no entanto, tem implicações bastante drásticas, pois implica que nenhum outro fim teria valor por si mesmo, mas apenas instrumentalmente em relação ao objetivo dominante. Para ilustrar a estranheza dessa posição, Cooper propõe um exemplo que evidencia suas possíveis consequências.

:

Some one might, for example, have a conception of flourishing which makes the accumulation of money a dominant end. He might have other ends and interests in life, but he would have to see them as contributing to the pursuit of money, and could only pursue them so far as they are not in conflict with it. Thus he might enjoy family life, and genuinely like playing with his children, and might even make the maintenance of a good family life an important end in his life. But he can do this only if (he thinks) it is at the same time among the most effective ways of achieving his goal of accumulating money—for example, if his parents-in-law are rich, and are attached to his wife and children. As soon as keeping up his family ties ceases to be an effective means of making money, he must simply abandon them: the interest which he takes in his family has no independent weight, however small, that could be balanced against his dominant aim.” (Cooper, 1986, p. 98)

Tradução minha: Alguém poderia, por exemplo, ter uma concepção de florescimento que torna o acúmulo de dinheiro um fim dominante. Ele poderia ter outros fins e interesses na vida, mas teria que vê-los como contribuindo para a busca do dinheiro e só poderia persegui-los na medida em que não entram em conflito com ele. Assim, ele poderia desfrutar da vida familiar e genuinamente gostar de brincar com seus filhos, e até mesmo fazer da manutenção de uma boa vida familiar um fim importante em sua vida. Mas ele só pode fazer isso se (ele acreditar que) isso for, ao mesmo tempo, uma das maneiras mais eficazes de alcançar seu objetivo de acumular dinheiro — por exemplo, se seus sogros forem ricos e apegados à sua esposa e filhos. Assim que manter seus laços familiares deixar de ser um meio eficaz de ganhar dinheiro, ele deve simplesmente abandoná-los: o interesse que ele tem em sua família não tem peso independente, por menor que seja, que possa ser equilibrado com seu objetivo dominante.” (Cooper, 1986, p. 98)

Alguém poderia argumentar que a *eudaimonia*, para Aristóteles, seria um fim dominante, mas não qualquer fim, apenas o exercício da virtude da sabedoria – essa é chamada interpretação intelectualista da *eudaimonia*. Essa parece ser a posição de Aristóteles no livro X da ética a nicômaco, como podemos ver na seguinte passagem:

But if happiness is activity in accordance with excellence, it is reasonable that it should be activity in accordance with the highest kind; and this will be the excellence of what is best. Whether, then, this is intelligence or something else, this element that is thought naturally to rule and guide, and to possess awareness of fine things and divine ones—whether being, itself too, something divine, or the divinest of the things in us, it is the activity of this, in accordance with its own proper excellence, that will be complete happiness. That it is reflective activity has been said; and this would seem to be in agreement both with what was said before and with the truth. For this is the highest kind of activity, since intelligence too is highest of the things in us, and the objects of intelligence are the highest knowables;” (EN 1177a13-22, Tradução Broadie/Rowe)

Tradução minha: Mas se a felicidade é uma atividade em conformidade com a excelência, é razoável que seja uma atividade em conformidade com a mais alta excelência; e esta será a excelência do que é melhor. Seja, então, esta a inteligência ou algo mais, este elemento que se pensa naturalmente governar e guiar, e possuir consciência das coisas nobres e divinas — seja ele mesmo algo divino ou o mais divino dos elementos em nós —, é a atividade deste, em conformidade com sua própria excelência, que será a felicidade completa. Que essa atividade é reflexiva já foi dito; e isso parece estar de acordo tanto com o que foi dito anteriormente quanto com a verdade. Pois esta é a mais alta forma de atividade, já que a inteligência também é a mais elevada das coisas em nós, e os objetos da inteligência são os mais elevados conhecimentos." (EN 1177a13-22, Broadie/ Rowe)

Essa interpretação, contudo, apresenta diversas dificuldades quando confrontada com outras partes da Ética. Assim como no exemplo do fim dominante da busca por dinheiro, considerar o cultivo intelectual como fim último implicaria na instrumentalização de todos os outros fins. As virtudes morais, nesse contexto, teriam valor apenas na medida em que serviriam à realização da sabedoria, sendo subordinadas a ela. A resposta apresentada no tópico (2.1), que distingue entre meios instrumentais e meios constituintes, não resolve essa questão, pois as virtudes não poderiam ser consideradas constituintes da *eudaimonia* caso não fizessem parte do fim de primeira ordem.

Além disso, dado que o *phronimos* é aquele que apreende corretamente o fim supremo e organiza sua vida em função dele, e considerando que a *phronesis* é a virtude que possibilita e guia as virtudes morais, se a interpretação intelectualista for correta, segue-se que o exercício da *phronesis* estaria voltado exclusivamente para viabilizar o cultivo intelectual, assim como, no exemplo anterior, poderia estar voltado para a acumulação de riquezas. Nesse cenário, todas as virtudes seriam reduzidas a meros instrumentos para a realização desse fim último.

Dessa forma, podemos concluir que a tese do fim dominante apresenta três problemas principais:

- (1) **Contradição com o papel da *phronesis*:** Aristóteles, em nenhum momento, sugere que a *phronesis* tem a função de promover um fim específico.
- (2) **Incompatibilidade com o valor intrínseco das virtudes:** Se as virtudes morais fossem meros meios para um fim dominante, elas não teriam valor em si mesmas, o que contraria a visão aristotélica.
- (3) **Redução do raciocínio moral a uma mera organização de fins:** Essa perspectiva transforma o pensamento ético em um cálculo instrumental, no qual valores fundamentais, como o cultivo da família, seriam subordinados a um objetivo arbitrário, como a acumulação de riquezas.

Por essas razões, parece improvável que Aristóteles defendesse a busca por um fim de primeira ordem dominante. Assim, a passagem da *Ética a Eudemo*, ao sugerir que uma pessoa racional deve articular um grande fim, não precisa ser interpretada como a defesa de um fim estritamente dominante; em vez disso, pode ser lida como a proposta de um fim inclusivo.

Um grande fim inclusivo seria aquele que abrangeria uma diversidade de fins com valor intrínseco, como desenvolvimento intelectual, excelência moral, prazeres sensoriais, valores sociais e familiares, entre outros. Nesse sentido, Cooper sugere que as referências ao fim último na *Ética a Eudemo* (honra, prazer etc.) servem mais como uma estratégia didática para ilustrar a noção de fim último. É mais fácil explicar um fim de primeira ordem em termos dominantes do que inclusivos. No entanto, em outras passagens, especialmente na *Ética a Nicômaco* (EN 1097b15-23), Aristóteles parece defender um modelo inclusivo, no qual há múltiplos fins com valor intrínseco.

Se a *eudaimonia* for um fim de primeira ordem inclusivo e Aristóteles a define como a atividade da alma de acordo com a excelência completa, como apresentado no argumento do *ergo*, então o ponto de partida de toda deliberação seria, em certo sentido, a própria excelência completa, já que as virtudes seriam constituintes da *eudaimonia*. Isso se alinha perfeitamente com a tese desenvolvida no capítulo I sobre a interdependência das virtudes: o exercício de uma virtude não se limita à realização de sua própria demanda específica, mas contribui para a realização de todas as virtudes. Toda virtude possui uma dimensão circunstancial, isto é, um fator necessário para sua concretização, e sua prática deve sempre visar a excelência completa, em conformidade com o primeiro papel da *phronesis*, que é a apreensão correta do bem para o ser humano.

2.4 Conclusão

A partir do que foi discutido neste capítulo, podemos dizer que O *phronimos* apreende corretamente o Grande Fim (*telos*) por meio de uma intuição (*nous*), uma visão que não se limita à seleção eficiente de meios, mas que revela a natureza constitutiva da virtude na *eudaimonia*. Segundo a interpretação da deliberação apresentada, o Grande Fim não é um instrumento para alcançar o florescimento humano, mas um princípio constitutivo dele. Além disso, ele possibilita que o agente resolva conflito entre fins com base nesse fim maior.

A *phronesis*, nesse contexto, não se reduz a um cálculo instrumental, mas atua como uma sabedoria prática que orienta o agente a agir de acordo com o bem intrínseco das virtudes. As ações virtuosas não são meros meios para a *eudaimonia*; elas são as próprias expressões dessa vida plenamente realizada. Dessa forma, o *phronimos* não apenas delibera sobre como alcançar fins específicos, mas compreende que cada virtude constitui a *eudaimonia* em sua totalidade, configurando uma vida rica e coerente

Ao visar a virtude completa em toda ação, ele consegue resolver qualquer tipo de conflito. Por isso, a visão do Grande Fim permite ao *phronimos* harmonizar todos os aspectos da vida, como a amizade (*philia*), o prazer, a generosidade e a justiça, sem comprometer a integridade de sua *eudaimonia*. Cada ato virtuoso, realizado segundo a medida correta (*mesotes*) e no momento oportuno, não é um passo em direção à *eudaimonia*, mas a própria manifestação dela.

Em última análise, a excelência do *phronimos* está em sua capacidade de viver de forma que cada virtude contribua diretamente para a realização do bem humano. Aristóteles, conforme essa interpretação, nos mostra que a verdadeira sabedoria prática não está apenas em escolher os meios certos para fins particulares, mas em conceber a vida como um todo integrado, onde a virtude é simultaneamente o caminho e a realização da *eudaimonia*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação conduzida ao longo deste trabalho revelou o papel central da *phronesis* (sabedoria prática) na ética aristotélica, especialmente em sua função de garantir a unidade das virtudes e estruturar a vida ética como realização da *eudaimonia*. No primeiro capítulo, analisamos como Aristóteles estabelece a interdependência das virtudes, argumentando que a ausência de uma compromete a plena realização das demais. Essa interconexão se fundamenta na *phronesis*, a virtude intelectual que permite ao agente virtuoso discernir a ação correta em cada circunstância, integrando as diversas dimensões da vida moral. Assim, a posse da *phronesis* não apenas orienta o agir virtuoso, mas também assegura a harmonia interna da alma racional, garantindo a coerência do caráter moral. A *phronesis* emerge, portanto, como a capacidade que unifica as virtudes, transformando-as em uma expressão orgânica e integrada da excelência humana.

No segundo capítulo, aprofundamos a análise da *phronesis* ao examiná-la sob a perspectiva da deliberação e do Grande Fim (*telos*). A partir da interpretação dos comentadores, compreendemos que a *phronesis* não se limita a um cálculo instrumental dos meios, mas implica uma apreensão intuitiva (*nous*) do fim último da vida humana. Assim, a *phronesis* é o elemento que sempre acompanha toda virtude e, nesse sentido, toda vida que pode ser caracterizado como possuindo *eudaimonia* depende dela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSOMBE, G. E. M. Thought and Action in Aristotle. *Journal of Philosophy*, 1965.

ANGIONI, L. Aristóteles Ética a Nicômaco livro VI. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 34, 2011a.

ANGIONI, L. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 34, p. 303, 1 jan. 2011b.

BROADIE, S. Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BROADIE, S.; ROWE, C. *Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

COOPE, U. Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom? *Phronesis*, v. 57, n. 2, p. 142–163, 2012.

COOPER, J. M. Reason and Human Good in Aristotle. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

COOPER, J. M. Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 27, n. S1, 26 mar. 1989.

GOTTLIEB, P. *The Virtue in Aristotle's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HARDIE, W. F. R. Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Oxford University Press, 1968.

IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. *The Journal of Philosophy*, v. 72, n. 17, 2 out. 1975.

IRWIN, T. H. Aristotle's First Principles. Oxford: Oxford University Press, v. 110, 1988.

KENNY, A. Aristotle's Theory of the Will. London: Duckworth, 1979.

MACINTYRE, A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MÜLLER, A. W. Aristotle's conception of ethical and natural virtue: how the unity thesis sheds light on the doctrine of the mean. In: SZAIF, J.; LUTZ-BACHMANN, M. (eds.). *Was ist das für den Menschen Gute? / What is Good for a Human Being?* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. p. 18–53.

PRICE, A. W. *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

REEVE, C. D. C. Practices of Reason: Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

SORABJI, R. Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 74, n. 1, p. 107–129, 1 jun. 1974.