

CONHECIMENTO E SIGNIFICAÇÃO PRÁTICA: UMA HIPÓTESE ARISTOTÉLICA

KNOWLEDGE AND PRACTICAL SIGNIFICANCE: AN ARISTOTELIC HYPOTHESIS

LUIS GARCIA*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de examinar a peculiaridade daquilo que Aristóteles denominou sabedoria ou conhecimento prático. O fio condutor da análise é a primeira tese da *Ética a Nicômaco*, em que o filósofo parece cometer uma falácia ao argumentar que, dado que toda ação visa a algum Bem, o Bem é aquilo a que todas as ações visam. Argumenta-se que a inferência não é falaciosa em razão da peculiaridade do domínio prático, que se manifesta na identidade entre Bem e fim. Tal identidade daria origem ao que chamamos, por hipótese, de significação prática.

Palavras-chave: conhecimento, significação, ação, prática.

Abstract: The purpose of this paper is to examine the peculiarity of what was named by Aristotle as practical wisdom or practical knowledge. Pivot to our analysis is the first thesis on *Nicomachean Ethics*, where the philosopher appears to state a fallacy when he argues that, given that all actions aim at some good, good is that which every action aims to. We argue that the inference is non-fallacious because of the peculiarity of the practical domain, which manifests itself in the identity of good and end. This identity is in the origin of what we would call, as an hypothesis, practical significance.

Keywords: knowledge, significance, action, practice.

I – O PROBLEMA

“É possível que exista algo que a filosofia moderna obtusamente não compreendeu, a saber, aquilo que os filósofos antigos e medievais chamavam de conhecimento prático?”¹. Eis o que se perguntava a filósofa inglesa Elizabeth Anscombe, em 1957. Mas o que é exatamente um conhecimento

* Luis Garcia é investigador na Université Catholique de Louvain. E-mail: luisfellipegarcia@gmail.com

1 Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Londres: Basil Blackwell, 1957. p. 57.

prático? Aristóteles, o criador do termo², tem a prerrogativa da palavra para tratá-lo: “Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e escolha tendem a algum Bem³”. Assim começa a mais célebre obra de ética do estagirita, cujo objeto é justamente o saber prático do sábio. Tal tese é comumente resumida nos seguintes termos: “toda ação visa a algum Bem”. Eis uma tese que é, no mínimo, “contra-intuitiva”. Um sujeito que acabou de ser assaltado na rua teria dificuldades para aceitá-la. A ação do assaltante visou a algum bem? Em se tratando de uma vítima extremamente compreensiva, é concebível que ela ainda aceite a tese de Aristóteles. Imagine, agora, um homem que teve seu filho assassinado, ou uma mãe que viu seu filho ser torturado na sua frente, por um sujeito que fez questão de que tudo se desenrolasse diante de seus olhos; não precisamos levar adiante esse nosso exercício de raciocínio macabro para ver que, de fato, a tese de Aristóteles é absolutamente “contra-intuitiva”.

O sábio de Estagira prossegue: “por isso, é dito com razão que o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem (1094a, 2-3)”⁴. Note-se como Aristóteles passa de algum bem, na primeira tese, para o Bem, na segunda. O fato de todas as ações tenderem a algum bem não é fundamento para afirmar que todas tendem para o Bem. Esse movimento argumentativo, aliás, é repetido por Aristóteles algumas linhas depois; com efeito, após anunciar que o Bem é um correlato do fim, o filósofo conclui:

se, então, existe um fim para as coisas que fazemos, o qual desejamos por si (tudo o mais sendo desejado em vista dele) e se não escolhemos tudo em vista de algo outro (pois assim o processo iria ao infinito e o desejo seria vazio e vão [ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὀρεξίν]), então certamente há o Bem e o melhor. (EN, 1094a 18-22).

Tal argumento pode ser analisado do seguinte modo: existe algum fim para o que fazemos, o qual desejamos por si; não escolhemos tudo com vistas a algo outro; portanto, há o Bem e o melhor; cuja formalização é: se (i) e (ii), então há o Bem.

² Aristóteles não usa diretamente o termo “conhecimento prático”, mas avança um claro contraste entre a sabedoria daquele que age Bem e o conhecimento científico em geral. Assim (na tradução de Ross), “*practical wisdom cannot be scientific knowledge nor art; ... it is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for man*” (EN, 1140b1-5). Ademais, o filósofo delinea o contraste mesmo em termos da noção de verdade “*this kind of intellect and of truth is practical*” (EN, 1139a26).

³ *Ética a Nicômaco*, II. 1094a1.

⁴ Grifo nosso.

É precisamente essa a passagem citada por Peter Geach, na qual ele acusa Aristóteles de ter cometido um erro lógico denominado por Geach como “falácia do menino e da menina”⁵. Resumidamente, o erro consiste em inferir de “todo menino ama uma menina”, que “há uma menina que é amada por todo menino”; ora, é evidentemente possível verificar a primeira sentença sem se comprometer com a existência de uma felizarda (ou infeliz) amada por todos, o que invalida a inferência. No caso específico de Aristóteles, ele teria passado de “toda série cujos termos são organizados segundo a regra ‘ser escolhido em vista de’ tem um último termo” para “há um fim que é o último termo de toda série assim organizada”. Em outras palavras, de “toda série assim-assim tem um fim”, ele teria concluído “há algo que é o fim de todas as séries assim-assim”.

De nada adianta alegar que o argumento tenha a forma de um condicional, o que de fato é o caso, a falácia não tem relação com a verdade das premissas⁶, mas com a validade da inferência por ele admitida, a saber, a passagem de “um fim em vista do qual agimos” para “aquilo em vista do qual agimos (o Bem)” ($((i) \wedge (ii)) \rightarrow \text{o Bem}$). O filósofo de Estagira, contudo, nos dá uma pista do que, segundo ele, legitima o raciocínio. O ponto é: se escolhermos tudo em vista de algo outro, o processo de escolha é infinito e o desejo é vazio e vão. Tal consequência parece ser tomada por Aristóteles como um absurdo, pois ele imediatamente conclui: então há o Bem e o melhor.

Sugiro que uma exploração do estatuto desse conhecimento, que Aristóteles chama de prático, pode nos mostrar que a correlação entre Bem e fim anunciada pelo filósofo, é mais informativa do que parece ser à primeira vista, e que a partir dela é possível estabelecer que: (a) a primeira tese da *Ética a Nicômaco* é um princípio incontestável, porque é impossível conceber o desejo como vazio; (b) a passagem supostamente ilegítima feita por Aristóteles vale sob o pressuposto de o desejo não ser vão.

A partir dos elementos da filosofia aristotélica recolhidos para resolver cada um dos problemas, creio ser possível entrever por que Aristóteles sequer considera qualquer tipo de opositor cético dentro do contexto do saber prático.

⁵ GEACH, P. *Logic Matters*. Berkeley e Los Angeles: Basil Blackwell, 1972. p. 2.

⁶ Tal é a resposta oferecida por Sarah Broadie, cf. BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford, University Press, 1991. pp. 8-9.

O primeiro problema posto pelo conhecimento prático é a possibilidade de ter conhecimento de qualquer coisa. A *Metafísica* é a obra em que Aristóteles pretende estabelecer o ponto de partida de qualquer conhecimento. É notável que no contexto da prova do primeiro princípio do conhecimento, em $\Gamma 4$, o filósofo use um argumento que recorre à ação. Com efeito, depois de um sinuoso percurso argumentativo, ao longo do qual o Estagirita pretende provar que, tomar parte no discurso significativo é comprometer-se com a validade do princípio⁷, ele lança mão da seguinte estratégia: mostrar que quem diz recusar a validade do primeiro princípio não está de fato nessa posição. Em outras palavras, ainda que um opositor de Aristóteles se recuse a aceitar a validade do princípio enunciado, ele, o opositor, não acredita no que ele mesmo diz. Eis uma estratégia assaz surpreendente. Ao invés de mostrar para o interlocutor que ele está errado, se lhe mostra que ele não está de acordo com o que diz e, em última instância, que ele não sustenta a tese que pensa sustentar; e, mais, isso é mostrado a partir do que o interlocutor faz. Nesse ponto do argumento, o filósofo pretende mostrar que seu interlocutor não pode sustentar a tese de que tudo é absolutamente indeterminado⁸. Aristóteles, então, desafia seu interlocutor do seguinte modo: “por que um homem anda para Mégara e não fica em casa pensando que ele está andando?”⁹. O ponto é aquele para quem tudo é indeterminado não pode distinguir entre:

Estou em Mégara.

Creio que estou em Mégara.

Ora, ele vai a Mégara e não se contenta em pensar que lá está. Portanto, ele evidentemente distingue ser A de creio que A, onde A é “estar em Mégara”. Cabe notar que não vem ao caso se essa distinção entre ser e crer é adequada ao mundo, não é isso o que está em questão; o ponto aqui é simplesmente que o adversário que diz não aceitar essa distinção (pois recusa o primeiro princípio) é desmentido por suas ações, o que é absolutamente surpreendente. O filósofo não diz simplesmente que há uma incompatibilidade entre as

⁷ *Met.* $\Gamma 4$, 1006a28-1007b17-18.

⁸ A partir de 1007b19, “e se todos os contraditórios são verdadeiros do mesmo...”, Aristóteles passa a argumentar contra um adversário que sustenta que todos os contraditórios são verdadeiros, o qual ele pretende reduzir à tese da indeterminação absoluta (1007b20-1008a15).

⁹ *Metafísica*, $\Gamma 4$, 1008b14-15.

ações e as palavras do interlocutor, ele vai adiante e diz que, evidentemente, o interlocutor não crê no que diz. Vejamos. Seja:

(1) Ir a Megara.

(2) Tudo é indistintamente assim e não-assim.

A ação de (1) seria, segundo Aristóteles, a expressão do assentimento à tese “ser o caso não é o mesmo que pensar que é o caso”, o que é incompatível com (2); assim, quando o adversário vai a Mégara, ele endossa $S \neg P$, ainda que ele diga $S \text{ é } P$. Mas isso não pode ser tudo. Com efeito, em um contexto em que um adversário questiona precisamente a validade da não-contradição, de nada adianta reduzi-lo a uma. O ponto de Aristóteles é: você não acredita no que você diz, porque o veículo mais confiável de expressão de suas crenças são as suas ações e não as suas palavras. Ora, de que modo uma ação pode ser a expressão de um assentimento? Por que do fato “S faz X” posso concluir “S crê que P” e “S não crê que $\neg P$ ”? O filósofo esclarece-nos esse ponto na linha seguinte. Diz ele:

e por que ele não se deixa cair em um precipício ou em poço quando um aparece na sua frente, mas cuidadosamente evita que isso aconteça, não considerando a queda como igualmente boa e não-bom? Porque ele evidentemente toma uma coisa por pior e outra por melhor (*Met.*, 1008b15-19).

Pode-se entrever aqui uma relação mais definida entre ações e crenças. Examinemos o ponto de Aristóteles. Se o interlocutor desvia de um precipício quando se depara com um, ele evidentemente não considera a queda como igualmente boa e não-bom. A crença do interlocutor, portanto, é de que há um par de contraditórios que não pode ser predicado da queda e que, nesse sentido, ele já a considera como minimamente determinada, o que pode ser assim formalizado: $S \text{ crê que } \neg(Q \text{ é } B \wedge Q \text{ é } \neg B)$. O que é notável é que o objeto da crença do interlocutor não é designado por absolutamente nenhuma palavra. E mais, fica claro pelo contexto argumentativo que, mesmo que suas palavras designem uma crença contrária (isto é, que $Q \text{ é } B \wedge Q \text{ é } \neg B$), elas não designariam a crença do interlocutor, porque suas ações seriam indícios mais confiáveis das crenças que ele tem. Mas que tipo de crença é essa que é designada mais propriamente por ações do que por palavras? Aristóteles esclarece: ele evidentemente toma uma coisa por melhor e outra por pior.

Ora, pior e melhor são comparativos em relação à propriedade ser bom. Assim, a crença expressa pela recusa do adversário em se deixar cair no precipício é uma crença acerca do Bem. E, além disso, é na exata medida em que tal ação é a manifestação de uma crença, que Aristóteles pode usá-la

contra seu interlocutor para mostrar-lhe que ele, evidentemente, não toma todas as coisas como sendo igualmente assim e não-assim. Essa análise é confirmada pela passagem seguinte na qual o filósofo diz:

Com efeito, ele não toma todas as coisas por iguais, nem se comporta de acordo com esse pressuposto, quando ao considerar desejável beber água ou ver um homem, ele vai em busca dessas coisas; mas aquele deveria ser seu comportamento se homem e não-homem fossem exatamente a mesma coisa. (1008b21-24)

Assim, se o opositor de Aristóteles efetivamente tomasse todas as coisas por iguais, ele deveria agir de certo modo em determinadas circunstâncias. No caso em questão, ele não deveria se deslocar para buscar um copo de água quando deseja beber, pois beber ou não-beber deveria ser-lhe indiferente, como tudo o mais. Ora, mas ele se desloca para beber. Assim, ele age em um sentido contrário da crença que ele diz ter, o que é a expressão mesma de que ele tem uma crença distinta da que diz ter. Aqui, salta aos olhos toda a peculiaridade da manobra de Aristóteles: ações são expressões mais confiáveis de crenças do que palavras. Ademais, as ações do interlocutor são usadas para provar não o que é o caso no mundo, mas o que é o caso na mente do interlocutor, isto é, aquilo que ele efetivamente crê. O que é, aliás, assaz razoável, pois conhecemos as crenças de uma pessoa muito mais pelo que ela faz do que pelo que ela diz. Por fim, o filósofo conclui: “ Não há obviamente ninguém que não evite certas coisas e não outras. Portanto, todos os homens parecem fazer juízos não qualificados, se não sobre todas as coisas, ao menos sobre o melhor e o pior. (1008b25-27).

O Estagirita, por fim, generaliza seu argumento. Não é apenas o interlocutor que não crê que todas as coisas sejam igualmente assim e não-assim, mas todos os homens, na medida em que obviamente evitam certas coisas e não outras, estão convencidos de que nem tudo seja assim e não-assim ou, pelo menos, que nem tudo seja igualmente bom e não-bom. E mais: pelas ações desses homens, podemos conhecer seus juízos sobre o mundo¹⁰. Assim, Aristóteles parece indicar que as ações são expressões de juízos, pois é por meio delas que conhecemos os juízos não qualificados dos homens sobre o melhor e o pior.

¹⁰ O paralelo entre ações e juízos é retomado por Aristóteles de modo explícito na *Ética a Nicômaco*, diz o filósofo “o que afirmação e negação são para o pensamento, buscar e evitar são para o desejo [ἐν ὁρέξει]” (*EN*, 1139a21-22).

Em suma, tem-se que há certa relação entre crenças e ações, de tal modo que as ações, em alguns casos, são expressões mais confiáveis das crenças do que seriam as palavras. Esses casos são aqueles que dizem respeito à busca ou recusa de algo, pois neles está envolvido um tipo peculiar de crença que diz respeito ao bom e ao Bem. Ora, tomar algo por um bem é precisamente a definição do que é desejar. Com efeito, se eu digo “Cristina deseja A”, isso equivale precisamente a “Cristina toma A por um bem”. Mas o que significa exatamente tomar A por um bem? Significa tomar como verdadeira a proposição “A é bom” ou significa simplesmente fazer A? Ou poderia significar ambas as coisas? Por que Aristóteles estaria autorizado a inferir de “S faz X” que “S julga que X é bom”?

III – SIGNIFICAÇÃO PRÁTICA

Como Aristóteles parece nos indicar que ações, de um modo análogo a palavras, podem simbolizar crenças, proponho que façamos um exercício de pensamento. Assim como existe uma significação teórica, em que palavras estão por crenças, poderia paralelamente ser o caso que ações estejam por crenças? Na falta de uma palavra melhor, chamarei essa relação em que ações simbolizam crenças de significação prática. Se houver algum sentido em falar de uma significação prática, seria legítimo ao menos supor que qualquer discurso prático teria por ponto de partida a satisfação das condições mínimas de possibilidade dessa significação, um ponto de partida incontestável e do qual qualquer investigação prática deveria partir. Repito: trata-se de um exercício de pensamento. Convido o leitor a acompanhar-me nele. No domínio teórico, expressamo-nos formulando juízos, isto é, a significação teórica corresponde à formulação de juízos que expressam as crenças que nós temos. Assim, se quero significar alguma coisa, eu simplesmente me valho de algum sistema de sinais representativos e os organizo de modo a simbolizar a crença que tenho. Por exemplo, se penso que o teclado no qual digito este texto é preto, organizo os sinais “teclado” e “preto” de tal modo que a combinação deles, dadas as regras do sistema simbólico que uso, seja a expressão da minha crença na cor do teclado; o resultado disso é a proposição “o teclado é preto”, a qual é significativa precisamente porque cada conjunto de sinais faz referência a um objeto que é extrínseco ao sistema de sinais. Significar, com efeito, é representar. Por isso, é essencial que o sinal seja associado a elementos não meramente lingüísticos, isto é, a elementos que são eles mesmos representados; do contrário, não há significação. É isso

o que Aristóteles nos explica no capítulo 4 do livro Γ da *Metafísica*. Mas, e no domínio prático, o que é significar? O que se representa no domínio prático? Ora, se no domínio teórico, a significação de um sinal discursivo (palavras) depende de sua relação com elementos não-discursivos; no domínio prático, a significação de uma ação (“sinal-extradiscursivo” ou “sinal-fenômico”) depende de sua relação com elementos externos a este pólo da relação, isto é, a elementos que estão mais do lado do discurso do que do mundo, o que equivale a dizer: mais na mente do que nas coisas, ou ainda, mais no intencional do que no extensional. Assim, se o paralelo é bom, as nossas ações dizem respeito ao pólo do mundo na relação discurso-mundo e a significação prática dessas ações é essencialmente dependente da relação que elas têm com a parte que diz respeito ao pólo oposto dessa relação, algo que diz respeito ao sujeito. Com efeito, é isso o que o próprio Aristóteles nos sugere ao afirmar que a ação denota o tomar por um bem, isto é, o desejar. Ora, sob que condições essa relação entre um sinal prático e um desejo pode ocorrer; em outras palavras como a significação prática é possível?

Ora, o que possibilita essa relação e dota a ação de significação prática é o fim. O ponto é: a ação que expressa a significação prática de “eu desejo A” introduz, como parte constitutiva de sua significação, uma cadeia de meios e fins em que o fim é A. Explico-me. Dizer “eu desejo tomar café” não equivale a uma significação prática; com efeito, posso dizer que “desejo tomar café” e não fazer nada para que isso aconteça, caso em que a proposição não expressaria nada de prático; assim, para dotar a proposição de significação prática, é mister agir. Isto é, se me levanto da cadeira em que estou sentado, vou até a cozinha, pego uma chaleira, encho-a de água, levo-a ao fogo e assim por diante, então a proposição “eu desejo tomar café” adquire significação prática. Cada uma das ações que incide sobre os meios de se realizar A evidencia a significação prática da proposição “eu desejo A”. Isso é particularmente notável em contextos jurídicos; com efeito, uma pessoa pode ser inocentada da ação A (por exemplo, matar um homem) se for provado que nenhuma das ações dessa pessoa incidiu sobre os meios para que A ocorresse e, portanto, o acusado em nenhum momento dotou a proposição “eu desejo A” de significação prática; e isso ocorrerá ainda que ele confesse o crime em palavras! Com efeito, o indício mais confiável do desejo do réu – isto é, daquilo que ele tomou por bom no momento do crime – são suas ações e não suas palavras. Destarte, se o réu tropeçou em uma falha do calçamento, esbarrou na vítima que, em virtude do impulso, caiu pela janela do quarto andar, o réu pode ser inocentado porque nenhuma dessas ações

anteriores são sinais práticos do desejo de matar a vítima. Vê-se, assim, que a ação propriamente significativa constitui uma cadeia de meios e fins, isto é, uma série cuja regra de organização é dada pelo fim.

A relação entre os meios e os fins é uma relação justamente entre sinais e elementos simbolizados. Os meios (ações praticadas) são sinais dos fins e só adquirem significação prática efetiva se associados a fins. Portanto, a significação prática de “eu desejo A” depende intrinsecamente da existência de um fim na cadeia de meios e fins introduzida pela ação. Ora, o problema surge justamente quando se avaliam as ações sem que se predetermine um fim. No caso do tribunal, avalia-se a significação prática de “eu desejo A”, e, desde o princípio, há um acordo tácito de que A equivale a um acontecimento determinado (por exemplo, ao assassinato de certo homem). No caso do café, o hábito nos ensina que os sinais expressos por certo homem de pegar uma chaleira, enchê-la de água, etc., são significativos na medida em que dotam a proposição “eu desejo tomar café” de significado prático; tais ações constituem a expressão do significado de “eu desejo A”, onde A equivale a tomar café. Ocorre que, na vida cotidiana, nem sempre há um acordo tácito do que seja o fim em vista do qual se age; quando, por exemplo, um homem se levanta, caminha em direção a um objeto azul-escuro em forma de retângulo, pega o objeto em mãos, folheia-o e passa horas gesticulando e suando na frente daquele monte de papel cheirando a traças, só entendemos o que ele está fazendo se reconhecemos nisso uma ação com vistas a algum A, de sorte que possamos dizer “ah! Ele está fazendo A!”. Suponha agora um homem que, em uma biblioteca, sobe em cima de uma mesa, tira seu sapato do pé esquerdo, tira sua meia esquerda, coloca a meia esquerda na mão direita, coça a orelha com a mão esquerda, depois desce da mesa e se recompõe como se nada tivesse acontecido. É notável como estamos imediatamente dispostos a dizer que as ações desse homem não fazem “sentido” algum; com efeito, a menos que reconheçamos um fim nas práticas desse homem, suas ações não têm significação prática nenhuma, pois elas carecem justamente da identificação de A na proposição prática “ele deseja A”, e A aqui é o fim. Isso evidencia que o que propriamente confere significação prática a uma ação é o fim com que ela é praticada, pois é ele o que torna a ação propriamente inteligível; ora, o fim é precisamente o que é tomado como um bem; por isso, dizer que toda ação visa a um bem é dizer que toda ação tem um fim, e ter fim é exatamente a condição mínima de significação prática. O ponto é: se não houver um ponto final para o desejo expresso em nossas ações cotidianas elas são desprovidas de sentido, pois seriam sinais práticos (meios)

que não representariam desejo (fim) algum. Assim, uma ação sem um fim é tão carente de significado no domínio prático, quanto um sinal lingüístico que nada representa (“ohami”, por exemplo) é carente de significado no domínio teórico; em outras palavras, se uma ação é praticada sem um fim, o desejo envolvido nessa ação é carente de significado, em outras palavras, ele é vazio¹¹. Por isso, toda ação é propriamente uma ação (isto é, tem sua significação prática) na exata medida em que é um meio para um fim que é tomado como bem; em outras palavras, toda ação visa a algum bem. Eis a primeira tese da *Ética a Nicômaco*.

É iluminador que Aristóteles recorra precisamente a esse ponto no contexto de prova do primeiro princípio do conhecimento. Seu ponto é: a ação de um homem, ao desviar de um precipício, é inteligível na exata medida em que é um meio que simboliza o fim de não cair, por isso, ela é um endosso imediato da proposição “não cair é bom”, ou ainda, de “eu desejo não cair”. Isto é, trata-se de uma significação prática por excelência! Em suma, a convertibilidade entre as noções de Bem e fim é o que propriamente torna a ação inteligível e o que permite a Aristóteles inferir, das ações de seu interlocutor, as crenças que ele efetivamente tem; É a noção de fim que viabiliza o entrecruzamento dos domínios do Bem e da significação.

IV – BEM SUPREMO E FIM FINAL

O problema da vacuidade do desejo parece uma simples questão pragmática de chegar a um acordo com relação ao ponto final, com base no qual a significação prática será estabelecida. Pode-se chegar a tal acordo por uma simples determinação de gostos e preferências pessoais ou por uma convenção fixada pelo hábito, como tomar café (colocar água em uma chaleira, acender o fogo, etc.) e outras práticas nas quais reconhecemos, pelos hábitos do agente, o fim a que ele visa. Ainda que, mesmo nesses casos, a identificação do fim pareça problemática, conseguimos lidar de modo pragmático com essas situações e elas não parecem gerar grandes problemas. O problema surge quando decidimos realmente refletir sobre nossas ações, isto é, quando decidimos aplicar a pergunta “por quê?” à prática; pois, nesse caso, a cadeia de meios e fins parece recusar os pontos de parada habituais. Tal recusa é um efeito direto da mudança de nível da interrogação que fazemos a nossas

¹¹ Não me refiro aqui a uma finalidade refletida e de longo prazo, mas simplesmente a um fim imediato e em sentido amplo, como beber água, ir ao banheiro, escovar os dentes, etc.

ações. O ponto é: quando a mera significação do desejo é o que está em questão, a pergunta que realmente importa é “o que se está fazendo?”. Mas, quando se resolve efetivamente refletir sobre a prática, transpõe-se a mera identificação da ação com a seguinte pergunta: “por que fazer isso?”. Cabe notar que o “isso” da segunda pergunta incide justamente sobre a resposta da primeira; assim, se a primeira pergunta aceita como resposta “ele está fazendo A”, a segunda pergunta incide precisamente sobre as razões para fazer A, isto é, exige a introdução de um elemento novo na resposta, algo capaz de justificar o fazer A, o qual é assim recusado como último termo da cadeia.

Destarte, se, no primeiro caso, identificações pragmáticas eram aceitáveis, pois o que estava em questão era a “significatividade” prática, agora o que está em questão é a possibilidade de entender as razões para fazer o que se faz e, pois, a possibilidade de justificar a prática. O problema da justificação da prática apresenta duas complicações, a saber: (c1) a intencionalidade (ou relatividade) do Bem; e (c2) a universalidade das razões por oposição à particularidade das ações.

Começemos pelo princípio. O predicado “ser um bem” ou “ser bom” apresenta uma importante peculiaridade frente a outros predicados da linguagem. Não se diz de algo que é bom do mesmo modo que se diz de algo que é branco. Ou melhor: a proposição (p1) “o copo é branco” e a proposição (p2) “o copo é bom” parecem apresentar uma diferença essencial, a saber, p1 é integralmente compreensível, isto é, ela determina um significado inequívoco; o mesmo não parece se dar com p2, seu significado dá margem a equívocos. O que significa “ser bom”? Para que o copo é bom? Para quem? Com que fim? Em suma, a proposição parece incompleta. Com efeito, o predicado ser bom é um predicado relacional e reclama um critério em relação ao qual a sua aproximação ou distância determinam a medida de sua bondade. Tal critério corresponde precisamente à resposta a nossas perguntas intuitivas; assim, se digo: o copo é bom para eu beber água, desse modo, a proposição é inequívoca. Ora, ela foi completada justamente pelo sujeito eu e pelo fim beber água. Assim, o predicado “ser bom” não é um predicado simples, pelo contrário, ser bom é ser bom para e ser bom em vista de; é essa a razão pela qual não pode haver um Bem-em-si tal como postulava Platão¹². Tal análise aponta para a distinção irredutível existente entre proposições teóricas e proposições práticas (aquelas em que figuram

¹² Quanto a esse ponto, ver a refutação aristotélica do Bem-em-si em *EN*16, ver em especial a passagem que em (1096b26) “*the good is not some common element answering to one Idea...*” (conforme a tradução de Ross).

ou que dizem respeito de algum modo ao Bem). Sendo assim, proposições em que o predicado ser bom ocorre têm um componente adicional “ineliminável” em relação às demais proposições:

Predicados teóricos: A é B (tal que B é: livro, azul, retangular, etc.).

Predicados práticos: A é bom para S e em vista de F.

Assim, a possibilidade de justificar uma prática qualquer deve incidir não só sobre o objeto supostamente bom, mas sobre sua relação a um sujeito S e a um fim F. Ora, o problema é que toda justificação deve responder à pergunta “por quê?”, a qual parece exigir um tipo peculiar de resposta; isso nos leva diretamente à nossa segunda complicação.

O que pode ser uma resposta legítima à pergunta “por quê?”? Aristóteles dirá: ela deve ser uma resposta que contenha um universal, isto é, uma resposta em que esteja presente uma regra; o que isso significa? Por exemplo, se alguém (é fácil fazer o teste com uma criança) me pergunta por que o mar tem ondas? Respondo: por causa da lua. A resposta parece absurda; o sujeito pergunta por uma propriedade do mar e eu falo da lua, ou seja, introduzo um terceiro elemento que não parecia ter nenhuma relação com a questão; então, o sujeito insiste: mas, por que a lua faz com que o mar tenha ondas? Respondo: porque a lua é um corpo grande. Note que a resposta é obviamente insatisfatória; o fato de a lua ser grande não parece contribuir em nada na resposta à questão inicial do sujeito, o qual apenas queria saber por que o mar tem ondas e não se a lua é grande ou pequena. Enfim, ele insiste: e por que a grande lua faz com que o mar tenha ondas? Respondo: porque todo corpo exerce uma força de atração sobre outro, essa força é maior quanto maior é o corpo e menor quanto maior a distância. Agora, sim! Eis uma resposta. Note que a resposta é satisfatória não em virtude de ser prolixa, mas em virtude de ter introduzido o que é fundamental em qualquer pergunta pelas razões, a saber, uma regra geral. Cabe ressaltar que também os ventos e a acomodação de placas tectônicas podem causar o fenômeno das ondas no mar, mas estes fatos, analogamente à atração gravitacional, só configuram uma explicação para a pergunta por introduzirem uma regra. Assim, vê-se como a regra introduz justamente o elemento da universalidade, faltante nas respostas anteriores; nenhuma delas, de fato, oferecia uma explicação para os fatos, apenas aduzia novos e novos fatos (a lua, a grandeza da lua; enfim, particulares) a uma pergunta que demandava por razões, isto é, por uma regra geral, um universal. O problema surge quando se passa ao domínio das ações; todos nós sabemos que são inúmeras as circunstâncias particulares que estão envolvidas em cada ação praticada e, portanto, que

o domínio em que elas ocorrem é absolutamente particular. A dificuldade central de qualquer discurso acerca da prática é saber se é possível que nossas ações sejam conhecidas, isto é, se ao fazermos a pergunta “por que você fez isso?”, é possível responder com o que realmente se pede, ou seja, com uma razão, com um universal, com uma regra.

Assim, tem-se que “A é bom” deve ser analisado como “A é bom para S em vista de F” e que uma justificativa da bondade de A deve ter a forma “todo X é Y”. Como articular esses dois resultados em uma proposição que legitimamente justifique a bondade de A? Vejamos. Dado que ser bom é ser bom para, já se sabe que S não se aplica a todo e qualquer conjunto de objetos; a bondade de um leão é certamente distinta da bondade de um chuvaireiro. Ora, ao tratar o Bem como o objeto do desejo, Aristóteles impõe uma restrição a esse predicado, pois, como já visto, o objeto do desejo está relacionado a ações que constituem cadeias de meios e fins; assim, o Bem em questão é o Bem para sujeitos capazes de agir dessa forma (S1, o qual inclui homens e outros animais). Mais do que isso, salta aos olhos que Aristóteles esteja interessado em um subconjunto de S1, a saber, aquele que inclui sujeitos capazes de se engajar em artes, investigações, ações e escolhas, tal como é dito na primeira tese (chamarei esse subconjunto de S1 de S1a). Restrição feita, a pergunta permanece: haverá um bem tal que é bom para todo S1a?

A resposta de Aristóteles a essa pergunta é: isso só é possível se e somente se todo S1a tem o mesmo fim. Explico: o ponto em que chegamos dessa investigação diz-nos precisamente que os fins visados pelas ações são diversos e envolvem muitas vezes preferências intrinsecamente pessoais; assim, a proposição “A é bom para todo S1a em vista de F” garante apenas a ordenação adequada do desejo por A na cadeia de meios e fins, mas não a sua justificação, pois o domínio de S1a ainda não é equivalente ao domínio de todo ser capaz daquelas atividades, mas apenas ao grupo de seres que estão na situação de desejar F. Com efeito, a bondade só poderia ser justificada se a proposição pudesse ser universalizada. Ora, tal universalização só é possível se o fim de todo S1a for o mesmo, o que legitimaria a proposição “A é bom para todo S1a em vista F1”, em que F1 é o fim de todo S1a, e, portanto, “A é bom para todo S1a”. Explico-me melhor: se um grupo de seres tem um mesmo fim F1, tudo que é bom com vistas a F1 é bom para todo ser cujo fim é F1; nesse sentido, a unidade do fim é condição de possibilidade da universalização no domínio do sujeito da bondade; em uma palavra, só posso dizer que A é bom para todo S se todo S tem o mesmo fim. Como a universalização é o que propriamente viabiliza uma resposta adequada à

pergunta “por quê?”, a unificação dos fins em um ponto de convergência é condição de possibilidade da justificação do desejo. Se não houvesse esse fim, a reflexão sobre a prática, isto é, a aplicação da pergunta “por quê?” às coisas que fazemos, teria por conclusão necessária que não há razão alguma para fazer uma coisa ao invés de outra qualquer e, em geral, que não há razão alguma para fazer o que quer que seja, uma vez que é indiferente tomar x ou y como o fim de nossas práticas. Nesse cenário, aquele que se põe a refletir sobre suas próprias ações terminaria ou bem por não mais agir, ou bem por não mais refletir sobre o que faz.

Por isso, a passagem de “um fim em vista do qual” para “o fim em vista do qual” não é exatamente uma falácia, mas algo que aponta para a condição de possibilidade da ação com base em razões, isto é, da ação propriamente humana. A existência de um fim final é o que propriamente viabiliza o dar razões para agir e, nessa medida, torna possível que o desejo de uma coisa ao invés de outra qualquer não seja meramente casual e vão. Não se trata de uma tese oriunda de análise lógica, mas de um ponto de partida filosófico baseado na aposta bastante razoável de que a reflexão sobre a prática não pode ter por consequência a inação. Nesse sentido, pode-se dizer que o Bem supremo seja uma condição da reflexão sobre a prática, na medida em que se não houvesse fim final, um raciocínio bem feito sobre a prática resultaria inevitavelmente na abolição da prática. Ora, esse fim, na medida em que é fundamento da bondade do Bem, indica-nos o sentido mais fundamental do ser bom, a saber, o Bem (e o melhor, como diz Aristóteles) é o fim; em outras palavras, o Bem, em seu sentido mais fundamental é o fim final, eis o Bem supremo.

Toda essa reflexão aristotélica pode ser avaliada a partir de um duplo ponto de vista. Da perspectiva do fim, pode-se dizer que o fim é o que torna inteligível as cadeias de meios e fins dos homens, pois constitui a condição sem a qual as ações humanas são incompreensíveis; e, que se há uma verdadeira justificativa para engajar-se em uma atividade qualquer, então é necessário que essas cadeias de meios e fins estejam relacionadas de modo a convergir em um fim final; do contrário, nenhuma atividade tem razão de ser. Da perspectiva do Bem, vê-se que o conteúdo do desejo, aquilo em vista do que se age, é dado precisamente pelo fim, se não há um fim em vista do que se age, o desejo é destituído de sentido, vazio; e que, se o nosso desejo não é absolutamente casual e, nessa medida, vão, então ele deve ter uma razão de ser, isto é, deve haver um Bem maior em vista do qual fazemos tudo que fazemos, o Bem supremo.

Nessa dupla perspectiva, manifesta-se o pensamento de Aristóteles em todo seu vigor, a saber, nossas atividades têm um quê (dado pelo fim) e um porquê (dado pelo fim final); nosso desejo tem conteúdo (dado pelo Bem, o objeto do desejo) e não são vãos (pois visam a um Bem maior). De maneira conversiva, os desejos têm um quê e as atividades conteúdo (dado pela identidade entre Bem e fim) e, analogamente, as atividades não são em vão e o desejo tem um porquê (dado pela identidade entre fim final e Bem supremo). Em uma palavra, a identidade entre Bem e fim é uma manifestação da racionalidade dos nossos desejos e da utilidade de nossas atividades; é nessa identidade que o conhecimento prático se mostra possível.

Recebido em maio 2013

Aceito em agosto 2013

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, Elizabeth. *Intention*. Londres: Basil Blackwell, 1957.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GEACH, Peter. *Logic Matters*. Berkeley e Los Angeles: Basil Blackwell, 1972.
- ROSS, W. David. (trad.). *Metaphysics*. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. (trad.). *Nicomachean Ethics*. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Princeton, Princeton University Press, 1984.