

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Departamento de Pós-Graduação em Filosofia**

**O prudente e o experiente na ética de Aristóteles**

**Edgard Cabral Cardoso**

**Belo Horizonte - MG**  
**2007**

**Edgard Cabral Cardoso**

## **O prudente e o experiente na ética de Aristóteles**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

**Belo Horizonte - MG  
2007**

## **O prudente e o experiente na ética de Aristóteles**

Dissertação defendida e \_\_\_\_\_ com a nota \_\_\_\_\_ pela

Banca Examinadora constituída pelos Professores:

---

Dr. Fernando Rey Puente (Orientador) – FAFICH/UFMG

---

Dr. Marco Zingano (Examinador) – FFLCH/USP

---

Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto (Examinadora) – FAFICH/UFMG

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 09 de novembro de 2007.

## **DEDICATÓRIA**

Este trabalho é dedicado a toda minha família, em primeiro lugar aos meus avós, José, Eni e Teresinha, que já se foram, e ao meu avô Pedro, grande conhecedor da língua portuguesa e avô amável; aos meus pais, que sempre me ajudaram em tudo, com carinho e dedicação. À Natália, irmãzinha querida. À Marina, esposa amada, que me apoiou com amor e paciência durante todas as etapas desse trabalho, e com quem tenho vivido os dias mais felizes de minha vida. Por fim, mas não por último, ao Mateus, uma das maiores alegrias da minha vida e que me mostrou a riqueza de emoções presentes na paternidade. Amo todos vocês.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Fernando Rey Puente, que vem me acompanhando e orientando meu percurso filosófico desde o primeiro ano de graduação em Filosofia com dedicada atenção e paciência, tendo me mostrado a riqueza do pensamento ético de Aristóteles.

A todos os professores do Departamento de Filosofia. Como não seria possível citar todos, destaco o professor Cláudio Veloso, que demonstrou em sua atividade docente como Aristóteles pode ser extremamente atual. Ressalto também a professora Miriam Campolina, que me mostrou a riqueza do pensamento democriteano e com quem mantive excelentes conversas sobre inúmeros temas da filosofia antiga como um todo.

Não poderia deixar de oferecer um agradecimento especial à professora Lívia Guimarães, tutora sem igual nos anos em que fui bolsista PET, sempre disposta a dialogar acadêmica e pessoalmente. Aproveito para agradecer ao programa PET e a todos os bolsistas com os quais tive contato por lá.

A todo corpo de funcionários da FAFICH, em especial à Andréia, Sônia, Alessandro, Edilma e Sílvio, sempre prontos para resolver os inúmeros problemas que eu lhes causava.

Ao Departamento de Filosofia, do qual fui professor substituto por dois anos, e aos alunos com os quais convivi nesse período.

À Deinha e ao Hermes, que me receberam de braços abertos e tantas vezes ajudaram nos momentos de aperto. Aos meus amigos, que por sorte são muitos. Citarei alguns, tendo a certeza de cometer várias injustiças. Ao pessoal do Maria Teles: Bola, Xila, Zequinha, Xará, Garrafa, Adriana, Madá e Vivi, os amigos mais antigos, que estão sempre ao meu lado. Ao pessoal que conheci no caminho e que me marcaram muito: Ivan, Marquinhos (os dois), Rafa Ludicanti, Rafa Cabelinho, Rodrigo, Daniel, Flavinha, e tantos outros. A todos aqueles que foram companheiros de FAFICH e em especial na filosofia: Flavio Loque, amigo dileto e sincero, Chico e Bernardo, com os quais partilho o espanto metafísico, Túlio, Igor, George, Fernando, Bruno, Jorge, Marcolino, e muitos outros.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Analytica Posteriora</i>	<i>An. Post.</i>
<i>Physica</i>	<i>Ph.</i>
<i>De Anima</i>	<i>De An.</i>
<i>De Memoria et Reminscentia</i>	<i>Mem.</i>
<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>EN</i>
<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>	TLG

## NOTA SOBRE AS CITAÇÕES

Para as citações das obras de Aristóteles utilizamos várias referências. Para a *Ética Nicomaquéia* seguimos o texto grego com a edição de J. Bywater e as traduções inglesa de W. Ross, francesas de Tricot e Bodéüs, espanhola de Maria Araújo e Julian Marias, e portuguesa de Mario da Gama Kury. Por ser esta última a edição em português de que dispomos, as citações da *Ética Nicomaquéia* são feitas a partir dela, sempre confrontada às demais traduções e ao texto grego. Para a *Metafísica*, utilizamos a tradução para o português feita por M. Perine a partir da tradução italiana de G. Reale, confrontando-a com a tradução de W. Ross. Utilizamos as traduções brasileiras de Maria Cecília Gomes dos Reis para o *De Anima* e de Cláudio Veloso para o *De memoria*. Por fim utilizamos as traduções de Lucas Angioni para os *Segundos Analíticos* e para a *Física*. As obras de Aristóteles são citadas pela abreviação ou pelas iniciais do título latino, tal como aparece no *A Greek-English Lexicon*, de H. Liddell e R. Scott e serão indicadas entre parênteses no texto (por exemplo *EN* para a *Ethica Nicomachea*), seguida do número do livro em algarismos romanos, do capítulo em algarismos arábicos (quando conveniente) e da indicação de páginas e linhas, de acordo com a edição de Immanuel Bekker. No caso da *Ética Nicomaquéia* seguimos a divisão de capítulos adotada por Bywater.

Quando necessário, modificamos a tradução do texto aristotélico a partir do original em grego e do confronto entre as diversas traduções, indicando em nota essa mudança. Em relação à bibliografia secundária, todas as traduções de textos em outras línguas são de nossa responsabilidade.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. A PRUDÊNCIA E A AÇÃO MORAL .....</b>	<b>15</b>
1.1. <i>A DISTINÇÃO ENTRE VIRTUDES MORAIS E VIRTUDES INTELECTUAIS .....</i>	<i>15</i>
1.2. <i>A VIRTUDE MORAL .....</i>	<i>35</i>
<b>2. A EXPERIÊNCIA E O CONHECIMENTO HUMANO .....</b>	<b>57</b>
2.1. <i>A REFERÊNCIA DO PRUDENTE AO EXPERIENTE .....</i>	<i>57</i>
2.2. <i>DA PERCEPÇÃO À CIÊNCIA .....</i>	<i>59</i>
2.3. <i>DA EXPERIÊNCIA SURGE NOS HOMENS A CIÊNCIA .....</i>	<i>67</i>
<b>3. O PRUDENTE .....</b>	<b>79</b>
3.1. <i>O CAMPO DE ATUAÇÃO DO PRUDENTE .....</i>	<i>79</i>
3.2. <i>O ἔργον DO PRUDENTE .....</i>	<i>97</i>
3.3. <i>CIÊNCIA, PRUDÊNCIA E EXPERIÊNCIA .....</i>	<i>132</i>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>143</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>155</b>

---

## INTRODUÇÃO

A introdução de um texto desempenha um duplo papel. Por um lado, apresenta ao leitor o que está por vir, os temas com os quais irá se deparar em seu percurso de leitura. Mas é também a oportunidade do autor refletir sobre os caminhos que o levaram ao resultado final.

Embora uma dissertação de mestrado seja por definição um texto inacabado, repleto de lacunas e com inúmeros caminhos de investigação futura abertos ao novo pesquisador, ela de alguma maneira representa o *τέλος* de uma das etapas da formação acadêmica de uma pessoa. A fase de meu percurso intelectual que se encerra com a presente dissertação se inicia, a bem da verdade, às margens da filosofia. Ela começa pelas Ciências Sociais, curso que freqüentei por dois anos, interessado no estudo da Antropologia. Rapidamente, contudo, percebi que os estudos empíricos acerca do ser humano não me satisfariam, o que me levou ao curso de Filosofia. Já no primeiro ano de estudo da Filosofia descobri a riqueza presente na leitura aprofundada do texto Aristotélico, momento em que tive contato com os dois primeiros livros da *Física* e com a *Ética Nicomaquéia* por intermédio dos professores Cláudio Veloso e Fernando Puente, respectivamente. A partir daí começaram minhas relações de pesquisa com a ética aristotélica, a princípio, muito em função da minha história nas Ciências Sociais, procurando os elementos aristotélicos presentes na hermenêutica gadameriana, e em seguida assumindo por completo o estudo da *Ética Nicomaquéia*. A pesquisa sobre as relações entre o prudente e o experiente, portanto, se insere numa perspectiva mais ampla sobre a possibilidade aparentemente aberta ao homem

de relacionar sua situação concreta, individual e singular, com exigências que vão além desses limites particulares. Parece ser essa a realidade da ação moral para Aristóteles, conciliar o ‘já visto’ fornecido pela experiência e a abertura ao novo característica à prudência.

A reflexão sobre a moral realizada por Aristóteles tem como uma de suas noções centrais a idéia de prudência. A prudência, esta disposição tipicamente humana, apresenta relações com todas as principais temáticas desenvolvidas ao longo dos textos em que o Estagirita se ocupa da moralidade. Se abordamos a questão da felicidade e nos perguntamos em quem esta se constitui, quem melhor do que o prudente pode nos *mostrar* o que é o bem para o homem? Afinal, o prudente é aquele que delibera bem acerca daquilo que é bom para si mesmo, não sob um aspecto particular, mas de uma maneira geral.<sup>1</sup> Ou ainda, caso nos perguntemos sobre a virtude, seja sobre o que é em geral ou sobre alguma virtude em particular, quem senão o prudente pode ser nosso padrão de medida, visto que ele próprio se encontra inclusive na definição de virtude?<sup>2</sup> Devemos nos lembrar ainda das afirmações de Aristóteles de que, se não é possível ser prudente sem ser virtuoso, tampouco é possível ser verdadeiramente bom sem que se possua a prudência.<sup>3</sup> Vemos então, sumariamente, como a virtude intelectual da prudência desempenha um papel central em toda a problemática moral.

Mas em inúmeras passagens da *Ética Nicomaquéia* nos deparamos com outra figura importante para a reflexão moral. Aristóteles afirma com frequência a necessidade de termos experiência acerca das ações boas e justas que são o assunto da ética (1094b 28-

---

<sup>1</sup> Cf. *EN VI*, 5, 1140a 23-27.

<sup>2</sup> “A virtude, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha que consiste em um meio termo relativo a nós, determinado racionalmente, tal como determinaria o prudente”, *EN II*, 6, 1106b 35-1107a 2.

<sup>3</sup> Cf. *EN VI*, 13, 1144b 17-1145a 6.

1095a 13), ou que as pessoas experientes são muitas vezes mais bem preparadas para a prática do que aquelas que sabem e têm conhecimento, mas nenhuma vivência efetiva da *práxis* humana (cf. 1141b 16-22).

Em suas investigações sobre a ação humana Aristóteles ressalta freqüentemente a importância da experiência no âmbito prático. Uma simples busca no *Thesaurus Linguae Graecae* nos mostra 100 ocorrências do radical ἐμπειρ- em toda obra de Aristóteles, das quais 41 se dão nas obras especificamente interessadas na ação humana: 06 ocorrências na *Magna Moralia*; 05 na *Ética a Eudemo*; 12 na *Política*; e nada menos que 18 na *Ética Nicomaquéia*, às quais se acrescenta ainda uma ocorrência do termo ἄπειρος, designando a falta de experiência dos jovens nos assuntos referentes ao estudo das coisas humanas. Destas 19 ocorrências presentes na *Ética Nicomaquéia*, sete se encontram no sexto livro dessa obra, destinado a investigar o que é a “reta razão” (ὀρθὸς λόγος), responsável por determinar o meio termo relativo a nós, meio termo este que é a virtude moral. Esta “reta razão” será identificada com a prudência, disposição que é a virtude da parte calculadora da alma racional. Vemos, portanto, pelo simples levantamento terminológico, que parece haver alguma conexão entre experiência e moralidade em geral, e mais especificamente entre experiência e prudência.

O tema que nos propomos estudar neste trabalho, portanto, diz respeito à investigação dessas relações do prudente com a experiência. Como veremos, a partir da análise das passagens levantadas, esta conexão não é apenas fortuita, mas de extrema importância para a descrição da moral levada a cabo por Aristóteles. A dissertação, portanto, é uma tentativa de compreensão do prudente à luz do experiente (que no âmbito da moralidade se identifica à figura do σπουδαίος, o homem bom) e procura responder

perguntas tais como: *qual a importância da experiência para a prudência? O que sabe o prudente? Qual o conhecimento presente na prudência?*

O problema das relações entre prudência e experiência não é novo. Dificilmente, contudo, se acha um trabalho dedicado exclusivamente ao tema. Em geral, o tema perpassa as inúmeras exegeses dedicadas ao problema da prudência, aparecendo como parte da análise da virtude intelectual prática. Mas isso não diminui sua importância, pois em inúmeros casos é a posição diante dessa relação que determina a interpretação que se faz da prudência. É assim, por exemplo, no importante estudo de Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*, que se refere frequentemente à experiência, procurando mostrar como a prudência se move no terreno próprio da *empeiria* sem, contudo perder seu caráter intelectual. É o caso também do estudo de Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Até onde tivemos oportunidade de conhecer a literatura, nenhum comentador atualmente nega a importância da experiência para a prudência. Aqueles que defendem a interpretação chamada particularista da ética aristotélica, dentre os quais Broadie, Nussbaum e outros, concedem maior importância à experiência, ainda que esta experiência deva ser conduzida à luz da racionalidade presente na prudência. Outros intérpretes, que enfatizam mais o conhecimento universal da prudência não deixam de apontar o papel fundamental da experiência na construção e na obtenção desse conhecimento universal. A experiência, então, aparece como parte importante da educação moral do indivíduo, possibilitando-lhe a indução dos princípios morais. Dentre esses comentadores, podemos citar Sorabji e Bostock. Por fim, há ainda intérpretes, como Monan e Guariglia, que defendem que a função da ética filosófica é depurar e clarificar, a partir de um procedimento analítico, os conhecimentos sedimentados na experiência moral da sociedade.

Dada a conexão entre o prudente e o experiente, pode-se imaginar algumas possíveis relações entre essas duas figuras. Pode-se pensar que há identidade entre os dois tipos humanos, o que faria do prudente não mais do que o homem de experiência, ficando a ética de Aristóteles reduzida a um empirismo que de maneira alguma pode ser sua determinação final. O prudente aristotélico, contudo, não é apenas um homem de experiência, que desconhece qualquer determinação universal e necessária da moralidade. Por mais que Aristóteles ressalte a importância da experiência (não apenas no âmbito da moral, mas também na esfera cognitiva) ele não pode jamais ser identificado a um empirista moderno. É preciso então compreender a relação da experiência com a prudência de um ponto de vista genético-propedêutico, no sentido em que a experiência é um dos componentes necessários para a prudência, mas não o único nem o decisivo.

Com esse intuito dedicamos o primeiro capítulo à análise da distinção feita por Aristóteles entre virtudes morais (ou virtudes do caráter) e virtudes intelectuais, procurando ressaltar o fundamento psicológico dessa distinção. Em seguida, apontamos as principais características da virtude moral, mostrando como essas características já se referem à sua conexão com a prudência, de forma que os dois tipos de virtude acima aludidos não constituem duas formas virtuosas absolutamente separadas, mas dois aspectos de uma mesma virtude.

No capítulo 2 pretendemos apresentar o lugar da experiência no conhecimento humano segundo o pensamento de Aristóteles. Analisaremos alguns passos do *corpus* nos quais Aristóteles discute a aquisição progressiva do conhecimento, a saber, o capítulo um do primeiro livro da *Metafísica* e o capítulo dezenove do segundo livro dos *Segundos Analíticos*, bem como algumas passagens correlatas extraídas da *Ética Nicomaquéia*. Em seguida, tentaremos fazer a transposição das características da experiência estabelecidas

nessa análise para a esfera da moralidade, aproximando-a dos hábitos adquiridos no processo de formação do indivíduo.

Abordamos no terceiro capítulo a figura do prudente, tentando compreender suas principais características, em especial aquelas que o relacionam ao homem de experiência. Para tanto, tomamos como texto-base o livro VI da *Ética Nicomaquéia*, que, apesar de ser um texto riquíssimo em conteúdo, bem como de alta complexidade, não poderemos analisar em sua totalidade. Centraremos nossa atenção naqueles aspectos fundamentais à caracterização do prudente, ressaltando principalmente aqueles que o aproximam da figura do homem experiente. Assim, analisaremos primeiramente o mundo da *práxis*, o campo de atuação do prudente, que apresenta algumas peculiaridades convergentes com as principais características da experiência, em especial a relação com o contingente e o particular. Em seguida, será feita uma análise do prudente através daquilo que parece ser sua função específica, a deliberação (ou, mais precisamente, a boa deliberação), e da íntima conexão entre a prudência e a virtude moral. Por fim, faremos uma comparação entre a experiência, a prudência e a ciência, com o intuito de compreender corretamente o lugar do prudente e de suas relações com o homem de experiência.

---

## 1. A PRUDÊNCIA E A AÇÃO MORAL

### *1.1. A distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais*

Ao final do primeiro livro da *Ética Nicomaquéia*, no qual se antecipa a discussão presente no início do segundo livro, Aristóteles introduz a distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais (cf. *EN I*, 13, 1103a 3-6). Em que se baseia tal divisão da virtude, relacionando de um lado a liberalidade, a temperança e a coragem, por exemplo, e do outro a sabedoria, a compreensão e a prudência? Qual o fundamento e qual o propósito dessa divisão? Não resta dúvida que tal divisão se fundamenta nas análises e afirmações psicológicas que Aristóteles vinha tecendo há já algumas páginas. É sobre essa base psicológica da divisão que havemos de nos deter, deixando para a próxima seção a discussão sobre os propósitos e as conseqüências dessa divisão para a ética.

Para se compreender a clássica divisão aristotélica das virtudes em morais e intelectuais, é preciso levar em consideração qual o seu papel na economia do primeiro livro da *Ética Nicomaquéia* e, de maneira mais ampla, na economia de toda a reflexão de Aristóteles sobre a moralidade. É preciso ter em mente o problema central com o qual Aristóteles se defronta em *EN I*, a saber, *o que é a felicidade?*, que, pelo menos quanto ao nome, todos concordam ser o bem supremo ao qual aspiram os homens. Todo o livro I terá por objetivo, então, alcançar uma correta compreensão do que corresponde a esse bem, para além da mera concordância nominal. Mas este é o problema central da reflexão ética como um todo, qual seja, determinar *o que é o bem do homem*. Eis, portanto o núcleo da ética

enquanto ciência. Na verdade, todos os demais problemas com os quais Aristóteles se defronta ao longo da *Ética Nicomaquéia* não são senão decorrentes desse problema primordial. Em outros termos, ele procura mostrar quais as condições para que esse bem se realize e qual a estrutura geral que o leva a realizar-se.

Assim, poder-se-ia resumir o primeiro livro da seguinte maneira: Pergunta-se inicialmente o que é o bem para o homem, chegando à conclusão de que é a felicidade. Mas o que é a felicidade? A resposta para esta questão se encontra na função (ἔργον) própria do homem, aquilo que o distingue dos demais entes. Segue-se então uma análise psicológica que mostra que o que é específico ao homem, e que o distingue tanto das plantas quanto dos outros animais, é a atividade racional. Desta forma, chega-se à conclusão de que a felicidade é uma atividade da alma de acordo com a razão. Mas é possível atuar segundo a razão de duas maneiras: ou porque se obedece à razão; ou porque a própria razão atua. Portanto, há duas formas de ser bom, o que significa que há duas classes de virtudes: as que o são na medida em que obedecem à razão (virtudes morais); e as que o são na medida em que a própria razão atua bem (virtudes intelectuais).

É esse o caminho argumentativo, apresentado de maneira esquemática, que conduz Aristóteles à postulação de duas classes de virtudes. Elas decorrem, portanto, da pergunta primeira da *Ética*: *o que é o bem humano* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)?, e fornecem duas respostas complementares a essa pergunta. Trataremos mais adiante da complementaridade dessas respostas. No presente momento, importa ter uma noção clara dos pormenores desse caminho argumentativo que esboçamos resumidamente há pouco.

Dissemos que a postulação feita por Aristóteles da duplicidade da virtude é como que um corolário do desenvolvimento da pergunta pelo bem do homem. Essa pergunta está

presente ao longo de todo o primeiro livro, ainda que apenas de modo implícito. Antes mesmo de sua enunciação, encontramos um primeiro desenvolvimento da mesma nas considerações que abrem o tratado, presentes em 1094a 1-18: a identificação do bem (*ἀγαθός*) ao fim (*τέλος*) é uma primeira tentativa de resposta à questão. Assim, ao se perguntar pelo bem do homem, deve-se estar ciente que a resposta se encontra na finalidade da vida humana, ou seja, na atividade que realiza plenamente o ser do homem. Quando Aristóteles diz em 1094a 2-3 que “por isto se disse com razão que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” ele não está fazendo tal afirmação *tão-somente* no seio de uma argumentação dialética, como propõe a interpretação de Gauthier, citando Burnet. Preferimos já ver aqui uma afirmação do próprio Aristóteles, que corrobora a identificação do bem com a finalidade, ou, na terminologia aristotélica, o bem é a causa final.<sup>1</sup> Voltaremos a discutir este ponto mais adiante.

Ao se identificar bem e fim, portanto, especifica-se de alguma maneira a pergunta pelo bem do homem, que agora passa a significar qual o fim último da vida humana, aquilo em função do qual todo o resto é desejado e buscado. Este é a felicidade. Mas falta ainda uma resposta clara e convincente à pergunta *o que é a felicidade?* Todavia, esta não é senão uma reformulação da pergunta pelo bem do homem, de forma que dizer que ‘o bem do homem é a felicidade’ não passa de um enunciado analítico, tal como ‘todo corpo possui extensão’. Resta dizer o que *é* a felicidade, qual sua essência. Da maneira como entendemos o problema, uma resposta a ele começará a ser delineada apenas no capítulo 5

---

<sup>1</sup> É esta a posição de Tricot, expressa em uma nota à sua tradução: “Cada coisa tem seu bem próprio, em direção ao qual ela tende. Causa final e bem são idênticos”, Tricot p. 32, n. 2. O caráter dialético dessas considerações iniciais nos parece evidente, embora nos pareça igualmente evidente que Aristóteles já introduz elaborações próprias com as quais trabalhará ao longo de toda a *Ética*. Para a interpretação de Gauthier ver [1970] v.2 pt.1, p. 3-4.

(quando Aristóteles se pergunta qual tipo de vida é mais adequado ao homem)<sup>2</sup>, recebendo sua formulação definitiva somente a partir do momento em que se pergunta pela função (ἔργον) própria do homem (capítulo 7, mais especificamente em 1097b 22-1098a 20). Ao afirmar isso não procuramos diminuir a importância das passagens anteriores, fundamentais para as questões de método e mesmo para a elaboração de uma resposta consistente à pergunta que apontamos como central. Essas passagens serão analisadas posteriormente, mas com o interesse de descobrir qual o tipo de conhecimento presente na *Ética*. Também não entendemos como supérflua a descrição da felicidade como o bem mais perfeito (τελειότερον) e suficiente (αὐτάρκης) em 1097a 14-b 22. Dizer que apenas em 1097b 22 começa a se delinear uma resposta à pergunta pelo bem do homem significa dizer *tão-somente* que é na função própria que Aristóteles pode encontrar a essência do bem que ele procura, ao passo que na descrição da felicidade estaria presente algo como a enumeração das características necessárias ao sumo bem, características estas que a felicidade de fato possui.<sup>3</sup>

Antes, porém de adentrarmos na análise da busca aristotélica pela função do homem, é preciso compreender, falando anacronicamente, qual a regra de aplicação do predicado ‘bem’. Em outras palavras, é preciso compreender em que sentido Aristóteles entende o termo ‘bem’: ele se escreveria com letra maiúscula ou minúscula? É a esta pergunta, evidentemente caricaturada aqui, que Aristóteles procura responder no capítulo no qual efetua uma crítica da concepção platônica de uma Idéia do Bem, transcendente,

---

<sup>2</sup> EN I, 5, 1095b 14-1096a 10.

<sup>3</sup> Esta parece ser a posição de Gauthier, para quem Aristóteles, na primeira parte do capítulo 7, se ocupa em nos dizer qual o *nome* do bem supremo (felicidade) e em seguida, na investigação sobre a função (ἔργον) do homem, determina qual a *essência* ou a *definição* do bem supremo. Cf. Gauthier [1970] v.2 pt.1, p. 54. Ver também Bostock [2000: 11-15].

com referência à qual todos os outros ‘bens’ podem receber tal predicado (cf. *EN*, I, 6, 1096a 11-1097a 14). E é com tais críticas que devemos nos defrontar agora.

Aristóteles, ao introduzir a questão a ser abordada, já encaminha sua crítica principal à Idéia do Bem: “*Talvez seja melhor examinar o bem universal e discutir exhaustivamente o seu significado*” (*EN* I, 6, 1096a 11-12; grifos nossos). Gauthier ressalta ser significativa a escolha da palavra universal para caracterizar a Idéia do Bem, pois será justamente essa qualificação que Aristóteles se negará atribuir ao bem, e será essa, tal como entendemos a questão, a crítica central de Aristóteles à Idéia de Bem.<sup>4</sup> Em outras palavras, Aristóteles nega peremptoriamente a univocidade do bem.

Podemos listar seis argumentos levantados pelo Estagirita contra a postulação da Idéia de Bem, universal e transcendente. Misturam-se nesta lista argumentos de ordem lógica, ontológica, metafísica e prática.<sup>5</sup> Todavia, esses argumentos, sobretudo os três primeiros, se inserem na crítica mais ampla à univocidade do bem a que nos referimos.

Os três primeiros argumentos estão centrados, se não na doutrina aristotélica das categorias, pelo menos em considerações categoriais, por meio das quais o Estagirita critica a teoria das Idéias, não apenas quanto à Idéia de Bem, mas em relação a toda a ontologia dela decorrente. A estratégia de Aristóteles consiste em mostrar a plurivocidade do termo ‘bem’, assim como do termo ‘ser’, refutando a afirmação de serem esses termos universais.

Segundo o primeiro argumento, os defensores das Idéias não postulavam idéias comuns de coisas que se dizem anteriores e posteriores, ou seja, das coisas nas quais só é

---

<sup>4</sup> Cf. Gauthier [1970] v.2 pt.1: 36-48 e Bostock [2000: 29-30].

<sup>5</sup> Podemos agrupar estes argumentos da seguinte maneira: A) argumentos centrados em considerações categoriais que visam mostrar que o bem não é universal: 1º argumento: 1096a 17-23; 2º argumento: 1096a 17-29; 3º argumento: 1096a 29-34. B) argumentos de ordem lógico-ontológica que apontam a inutilidade da separação de uma *possível* Idéia do Bem: 4º argumento: 1096a 34-b 5; 5º argumento: 1096b 8-25. C) argumento de ordem prática que aponta a inutilidade da separação de uma *possível* Idéia do Bem: 6º argumento: 1096b 31-1097a 14.

possível falar de um dos termos (o posterior) porque há o outro (o anterior). A unidade, por exemplo, é, por definição, anterior ao duplo, de forma que aquela pode existir sem este, ao passo que este contém sempre a unidade, pois o dobro é sempre dobro de uma unidade. Neste sentido, o posterior é sempre *relativo* (πρός τι) ao que é anterior, enquanto este é *por si* (καθ' αὐτά). Se existisse uma Idéia comum aos dois, o anterior não seria mais por si, mas relativo a esta Idéia. Ora, o bem se diz tanto do que é por si (a substância) quanto do que é relativo à substância (os acidentes). O termo 'bem', portanto, não pode designar uma Idéia una (cf. *EN I*, 6, 1096a 17-23)<sup>6</sup>.

O segundo argumento afirma que o bem, assim como o ser, se diz de muitos modos, de forma que não se pode estabelecer uma noção comum universal e una desses termos. Aristóteles assevera aqui que, dada a irreduzível polivocidade categorial do bem, assim como do ser, não é possível reunir todas essas diferentes formas de dizer o bem presentes na atribuição do predicado 'bem' às diversas categorias sob uma única definição que fosse comum a todas essas maneiras de o dizer e que fosse, portanto, universal. Quando se diz que 'o intelecto é um bem' (o bem predicado na categoria da substância) e que 'a virtude é um bem' (o bem predicado na categoria da qualidade), o que é ser 'bem' nessas duas predicções é diverso, de forma que a definição de 'bem' presente nesses dois enunciados não é a mesma. Mas é isto o que deveria acontecer, caso o bem fosse um universal, pois o universal é justamente aquilo que "permanece um enquanto é atribuído a muitos".<sup>7</sup> Dito de outra maneira, um termo é universal quando é atribuído a coisas diferentes segundo uma mesma definição. Assim, o que é 'ser homem' para Homero ou Sófocles é o mesmo, a saber 'animal racional' ou 'animal político', por exemplo. Da mesma forma, o que é 'ser

---

<sup>6</sup> Cf. Bodéüs, p. 59 n. 4 e 60 n. 1.

<sup>7</sup> Gauthier, p. 40.

animal’ para o homem ou para o cachorro não difere, pois ambos o são na medida em que são ‘capazes de ter sensação’. O mesmo não se dá com o bem ou com o ser. Afinal não se pode dizer que o que faz o cavalo ‘bom’ é o mesmo que faz ‘bom’ o homem.

Como terceiro argumento Aristóteles afirma que para os ‘defensores das Idéias’ deve haver uma única ciência acerca das coisas que são segundo uma idéia única. Sendo assim, haveria de existir uma única ciência que estudasse todas as coisas que dizemos serem boas. Contudo, como o bem se diz de muitos modos, e vários são os bens, várias são as ciências que estudam o bem. Na verdade, elas são tantas quantas são as categorias, e mesmo mais de uma dentro de uma mesma categoria (na categoria de tempo, por exemplo, o momento oportuno -καίρός- é estudado tanto pela estratégia quanto pela medicina).

Já foi ressaltado que o primeiro e o terceiro desses argumentos são argumentos que procuram mostrar a incoerência da postulação de uma Idéia do Bem com outras teses platônicas, sem que Aristóteles tenha que lhe opor teses próprias.<sup>8</sup> Eles mostram que mesmo dentro das doutrinas de seus adversários não é possível falar de uma Idéia do Bem comum a todas as coisas boas e, portanto, universal. Já no segundo argumento Aristóteles introduz sua própria doutrina das categorias e, a partir dela, extrai a consequência de que o bem não pode ser um universal, uma vez que sua definição é diversa em cada uma das categorias, o que contradiz a noção de universal. Podemos agrupar, contudo, estes argumentos devido a uma certa consideração categorial comum aos três. Assim, mesmo no primeiro, onde estão em jogo as noções de ‘por si’ (καθ’ ἑαυτά) e ‘relativo a’ (πρός τι), que serão o fundamento da primazia da substância sobre as demais categorias, já está presente uma consideração de tipo categorial.<sup>9</sup> O terceiro argumento passaria bem sem a

---

<sup>8</sup> Ver Gauthier, p. 37-40.

<sup>9</sup> Para a origem platônica destas considerações sobre os entes, ver Gauthier, p. 38.

doutrina das categorias: bastaria a constatação da pluralidade de ciências que estudam os diversos bens. Todavia, dada a seqüência dos argumentos, este terceiro argumento se aproveita da listagem categorial do segundo, se valendo também, portanto de considerações categoriais.

Não é o caso da objeção seguinte, que irá questionar que a Idéia seja algo separado do sensível. Este quarto argumento não se fundamenta mais nas categorias, mas em considerações lógico-ontológicas acerca da definição. Aristóteles analisa que mesmo que o bem fosse um conceito universal e unívoco, tal como ‘homem’, ainda assim não faria sentido e seria pouco produtivo diferenciar o Bem em si dos demais bens, pois assim como um homem e o homem em si possuem a mesma definição, a despeito da ‘eternidade’ do segundo, da mesma maneira a definição do Bem não receberia nenhuma nova qualificação advinda da eternidade do Bem em si. Discordamos aqui da interpretação que vê neste quarto argumento mais uma crítica à concepção do bem como uma Idéia, ou seja, como um “conceito universal unívoco”.<sup>10</sup> Trata-se aqui tão-somente da crítica à separação das Idéias em geral, pois se o bem fosse de fato uma idéia, ou uma forma (εἶδος), na terminologia aristotélica, ele haveria de ser de fato um “conceito universal unívoco”, tal como ‘homem’, ‘animal’, etc. Não é possível dizer que este argumento ataca ainda a concepção do bem como universal, pois o que ele de fato faz é *conceder*, para efeito argumentativo, que o bem possua uma definição única, ou seja, *concede-se* que o bem possa ser um universal. Caso o objetivo fosse refutar isto, então Aristóteles haveria de mostrar o contrário do que faz, a saber, haveria de mostrar que a concepção do bem como universal levaria ao absurdo de se

---

<sup>10</sup> É esta a interpretação de Gauthier, que apesar de ressaltar a diferença deste quarto argumento em relação aos anteriores, exatamente por criticar que a idéia seja separada, afirma em seguida que o cerne desta objeção é ainda a crítica à “assimilação da Idéia a um *conceito universal unívoco*” (grifos do autor). Cf. Gauthier pp 41-42; Tricot p. 48, n. 2.

afirmar que não há diferença entre o Bem em si e um bem específico. Mas o absurdo é justamente postular uma diferença onde não há diferença alguma. A postulação da transcendência da Idéia é, portanto, não só um absurdo, mas também inútil, pois em nada esclarece a definição, uma vez que esta é a mesma tanto para a coisa quanto para a coisa em si, independentemente da referência temporal que cada uma tenha.

A quinta objeção parte mais uma vez da própria distinção dos platonistas entre bens em si (καθ' αὐτά), que designariam agora não mais a Idéia separada, mas os bens que são perseguidos por si mesmos, e os bens que são buscados em função daqueles, que são úteis para sua realização. Considera-se então que apenas os primeiros são bens verdadeiros, e que só eles estão subordinados a uma Idéia única do Bem. Estes bens seriam o pensar (το φρονεῖν), o ver (ὁρᾶν), alguns prazeres (ἡδοναί τινες) e honras (τιμαί). Mas se esses são bens em si, qual o sentido de se falar de uma idéia do Bem, separada deles? Pois se afirmamos a existência de uma Idéia do Bem separada dos bens e em função da qual estes são bens, então o pensar, o ver, etc., não seriam mais bens em si, mas apenas em função da Idéia, que seria então o único bem em si. Aristóteles acusa, mais uma vez, a inutilidade da Idéia, dado que ela não seria Idéia de nada, afinal não existiria, à parte a Idéia, bens verdadeiros, pois todos seriam apenas relativos a ela. Mas se a despeito disso ainda assim se entende que o pensar, o ver, etc., são bens por si mesmos, e submetidos a uma Idéia única e universal de Bem, então essa pluralidade de bens haveria de possuir uma definição unívoca. O que se constata é precisamente o contrário, pois a definição daqueles *enquanto* bens é irredutivelmente distinta para cada um, de forma que não podem ser subordinadas como espécies de um mesmo gênero 'Bem'.

Deixemos em suspenso, por enquanto, as linhas 1096b 25-31, nas quais acreditamos poder entrever a posição do próprio Aristóteles com relação ao assunto. Antes, porém, terminemos a análise das críticas à Idéia do Bem.

É possível classificar o último dos argumentos levantados por Aristóteles, que pode ser dividido em duas partes, como uma objeção de ordem prática à postulação de uma Idéia separada de Bem. Na primeira parte do argumento (1096b 31-34) Aristóteles aponta a inutilidade prática de um Bem transcendente, na medida em que é inacessível ao homem, que não poderia realizá-lo nem adquiri-lo por meio da ação. Qual o sentido, então de tal bem para a ética, que se pergunta pelo bem do homem? A Idéia de Bem se mostra, mais uma vez, inútil e desnecessária. Na segunda parte da argumentação (1096b 34-1097a 14), Aristóteles imagina uma possível contra-argumentação que afirmaria ser muito útil o conhecimento da Idéia do Bem a título de paradigma para melhor conhecermos os bens que podemos realizar e adquirir. Isto bem poderia acontecer, admite o Estagirita. Contudo, não é o que se verifica na prática das diversas artes, nas quais não encontramos preocupações com o conhecimento da Idéia do Bem. E isto se dá não tanto por uma deficiência dos artistas, que negligenciam algo que deveriam conhecer, mas sim porque a própria realidade com a qual se ocupam é avessa a tamanha universalidade. A impossibilidade de se submeter tais realidades à abstração do universal é decorrente da vinculação insuperável destas com o particular, com a circunstância específica com a qual o artista se defronta, seja na produção de um artefato seja na cura de um doente. Afinal “*o médico nem sequer considera assim <do ponto de vista da Idéia> a saúde, senão a saúde do homem, e mais ainda provavelmente a deste homem, já que cura a cada indivíduo*” (EN I, 6, 1097a 11-13). Como veremos, será este, de certa maneira, o modelo de atuação da prudência,

precisamente porque o âmbito da *práxis* é, de maneira genérica, o mesmo da *poiesis*, qual seja, o que pode ser diferente do que é (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλος ἔχειν).

Voltaremos a abordar esta última crítica ao falarmos da estrutura geral da ação e de sua determinação pela prudência. Agora, no entanto, estamos mais interessados em compreender o sentido do bem para Aristóteles, visto ser a resposta à pergunta pelo bem do homem que leva o Estagirita à distinção entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais.

Como dizíamos anteriormente, parece se encontrar nas linhas 1096b 25-31 (com o auxílio de outras passagens, nas quais especificamente o bem é identificado ao fim) o local privilegiado para se extrair uma concepção do bem própria a Aristóteles, apesar do pouco que é dito ali. Diante da impossibilidade, decorrente dos argumentos acima apresentados, do bem ser um conceito universal unívoco, pergunta-se: Por que, então, chamamos bem a esta multiplicidade de coisas tão diversas entre si? Aristóteles sugere três possibilidades para essa polivocidade do bem, descartando de pronto a primeira e afirmando problemáticamente as outras duas. A multiplicidade de sentidos do bem não é um caso de homonímia *tout court*, tal como definida nas *Categorias*<sup>11</sup>, ou seja, homônimos por acaso (ἀπὸ τύχης), tal como a palavra portuguesa ‘manga’ designa tanto uma fruta quanto uma parte específica de uma camisa ou camiseta. Se assim fosse, não seria possível um discurso racional sobre o bem, e a idéia de uma ciência ética estaria, portanto, fadada ao fracasso. Resta, então que o bem se diga de muitos modos ou porque os vários sentidos procedem de um único (ἀφ’ ἑνός εἶναι) ou concorrem a um único (πρὸς ἓν συντελεῖν) bem, ou porque os vários bens recebem a mesma designação por analogia. A maioria dos intérpretes tende a defender que o bem é um ‘homônimo’ e que os vários modos de dizê-lo se referem

---

<sup>11</sup> “As coisas são ditas homônimas quando, apesar de terem um nome comum, a definição correspondente com o nome difere para cada”, *Cat.* 1, 1a 1-2. (trad. com modificações)

a um sentido único, que teria primazia sobre os outros e com relação ao qual os demais seriam ditos bens<sup>12</sup>. Este sentido primeiro seria a substância, como referido acima. Desta maneira, tal como no caso do ser, é a diferença constitutiva entre a substância e as demais categorias que fundamenta a polivocidade do bem, e se ao falar do ser a primazia da substância se baseava no fato de ser ela o substrato do qual se diz algo e sem o qual não há uma verdadeira predicação, ao falarmos agora do bem a primazia da substância se dá ou porque a coisa que é dita boa decorre dela ou porque contribui para ela<sup>13</sup>. Disso depreende-se que o bem, dito de maneira primária, é determinado pela substância, ou seja, é a *essência* de cada coisa, aquilo que ela é mais propriamente, que determina o que é o bem desta coisa. A finalidade para a qual cada ente tende está, portanto, inscrita em seu próprio ser, ou seja, naquilo que faz com que cada coisa seja precisamente aquilo que ela é, a saber, na forma, que oferece a definição, ou a essência, de cada ente. Desse modo, vemos que o bem é dado pela definição da essência de cada coisa, na medida em que é precisamente a plena realização da essência o que se define como bem. Isto significa que a causa final, que é idêntica ao bem, é determinada pela causa formal, ou ainda, que a causa formal, de alguma maneira, se identifica com a causa final.<sup>14</sup> Para além de uma discussão a respeito da famosa doutrina aristotélica das quatro causas interessa aqui destacar que o bem como a plena

---

<sup>12</sup> Esta é a posição, por exemplo, de Puente [2001: 42] e parece ser também a de Ross, pelo menos pelo que se depreende da remissão em sua tradução, ao final desta passagem, ao capítulo 2 de *Metafísica* Gama, onde Aristóteles claramente se posiciona a favor da relação  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  quanto à polivocidade do ser. Também Tricot (p. 51-53, n. 9) e Gauthier (p. 45-47), igualmente nos remetendo a *Met.* Gama, 2, defendem que o bem, assim como o ser, se diz de muitos modos, mas todos em função de um sentido principal, a substância, apesar de ambos afirmarem que na presente passagem Aristóteles não parece tomar partido por nenhuma das duas formas, ou antes, parece mesmo pender mais para a forma analógica da polivocidade.

<sup>13</sup> Talvez se possa ver aí uma explicação de porque Aristóteles ao falar do ser indica apenas a relação  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , enquanto ao falar do bem fala tanto de  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  quanto de  $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ , ou seja, todas as demais categorias são ditas *da* substância ( $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ), dirigem-se ao que é uno (o substrato da predicação), ao passo que no caso do bem “emanam” da substância ( $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ ) e contribuem para ela ( $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ). Contudo, isto é apenas uma suposição que não poderíamos defender com maior rigor e propriedade.

<sup>14</sup> Cf. *Ph.* II; *Metaph.* I. Cf. também Ross, pp. 107-112.

realização daquilo que é próprio a cada coisa aponta, mais uma vez, para uma pluralidade irreduzível dos bens que não cabe na noção de uma idéia universal do Bem, além de nos fornecer um entendimento acerca dos caminhos argumentativos que levarão Aristóteles à postulação de duas classes de virtude.

É neste sentido, portanto, que afirmamos que é ao se interrogar acerca da função própria do homem que Aristóteles pode, finalmente, encontrar uma resposta positiva à pergunta pelo bem do homem. Se o bem é aquilo que é próprio a cada coisa, inscrito no *εἶδος* que faz com que ela seja aquilo que ela é, então, para saber o que é o bem para o homem, a plena realização de sua essência, resta saber qual a “natureza humana”, aquilo que lhe é específico, que o distingue dos demais entes.<sup>15</sup> É a esta nova questão que a pergunta pela função (*ἔργον*) própria do homem busca uma resposta. Mas o que é, então, específico ao ser humano? Qual a natureza fundamental do homem cuja plena realização se identificará ao bem para ele? A resposta a estas questões só pode ser alcançada no seio de uma investigação psicológica, no conhecimento preciso da alma humana.<sup>16</sup>

Ao observar a alma humana, Aristóteles identifica três funções básicas da *ψυχή*: uma atividade de nutrição e crescimento, o que faz do homem um ser vivo; um princípio sensitivo, comum a todos os animais; e, por fim, um princípio racional, presente exclusivamente na alma humana. Se seguirmos o esquema da ‘árvore de Porfírio’, veremos que o homem, em oposição aos seres inanimados, é um vivente. Dentre estes, se caracteriza como um animal, ou seja, é capaz de ter sensações. Por fim, o que especifica o homem dentro do gênero animal é a presença nele do elemento racional. O *logos* é, portanto, a

---

<sup>15</sup> Convém destacar aqui que não deixa de ser sintomático que a palavra grega *εἶδος*, que traduzimos por forma, tenha também o sentido de espécie. Desta maneira, sendo a forma aquilo que determina o que é próprio à coisa é também aquilo que faz com que pertença a uma espécie distinta das demais.

<sup>16</sup> Se a virtude é uma certa atividade da alma, então “é evidente que o político deve conhecer de certo modo o referente à alma” (*EN I*, 13, 1102a 18-19)

diferença específica do homem, o que o determina como uma *certa* espécie do gênero animal. O homem é então um ‘animal racional’ e estamos aqui diante de uma perfeita definição, no sentido aristotélico do termo, na qual se encontram presentes o gênero e a diferença específica. Conclui-se, então, que é na atividade racional que o homem realiza plenamente sua natureza própria e se torna, assim, um homem bom. Ou seja, se a função própria do homem é uma “*atividade da alma segundo a razão*” (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, *EN*, I, 7, 1098a 7-8), o homem bom (σπουδαῖος ἄνθρωπος) é aquele que realiza essa função de maneira ótima, excelente. E é com este sentido de possuir uma excelência em determinada atividade que Aristóteles afirma, então, que cada coisa é bem realizada segundo a virtude (ἀρετῆ) que lhe é própria, e que o bem humano (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) é, portanto, “*uma atividade da alma conforme à virtude*” (*EN* I, 7, 1098a 17). Talvez uma passagem do livro II da *Ética* nos permita perceber este sentido mais amplo da virtude (ἀρετῆ) como a excelência de algo que realiza da melhor maneira sua função:

Há que se dizer, pois, que toda virtude perfecciona a condição daquilo do qual é virtude e faz com que execute bem sua função; por exemplo, a virtude (ἀρετή) do olho faz bom o olho e sua função (pois vemos bem pela virtude [ἀρετῆ] do olho); da mesma maneira a excelência do cavalo faz bom o cavalo (ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ) e o capacita para correr, para levar o ginele e enfrentar os inimigos. Se isto é assim em todos os casos, a virtude do homem será também o hábito pelo qual o homem se faz bom (ἡ ἕξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται) e pelo qual executa bem sua função própria. (*EN*, II, 6, 1106a 14-22: tradução com modificações)<sup>17</sup>

O bem humano é, portanto, a felicidade, que consiste em uma certa atividade da alma racional, mas uma atividade que realiza a função própria do homem (sua especificidade racional) de maneira excelente, ou seja, é uma atividade da alma conforme a

---

<sup>17</sup> Sobre o sentido mais amplo de ‘excelência em algo’ do termo *aretê*, cf. Tricot, p. 44, n. 1; Guariglia [1997: 192-194]. Mantemos, contudo, a tradução tradicional por ‘virtude’.

virtude. Podemos acrescentar a esta conclusão apresentada por Aristóteles em 1098a 7-18 a ressalva presente no texto algumas linhas acima (1098a 4-5) de que a própria parte racional da alma se divide em duas partes, uma que obedece à razão e outra que possui a razão e pensa. Há uma grande divisão entre os comentadores acerca da autenticidade dessas linhas. Muitos suspeitam que seja uma interpolação tardia, tomada de empréstimo ao capítulo 13, 1103a 1-3. Não entraremos no mérito dessas minúcias filológicas, não tanto por acreditarmos-las irrelevantes, mas sobretudo por não dispormos das capacidades necessárias para discutir tais assuntos.<sup>18</sup> Seja como for, é interessante notar que toda a discussão de Aristóteles sobre a função do homem, centrada em uma investigação psicológica que leva à conclusão de ser o bem do homem (a felicidade) uma atividade da alma conforme a virtude, nos conduz, naturalmente, à problemática do capítulo 13, ao final do qual será postulada a duplicidade da virtude, da qual estamos, nesta seção, procurando revelar os fundamentos.

Assim como anteriormente (quando procurávamos compreender a natureza do bem humano) passamos ao largo da discussão sobre as características que o bem deveria possuir para ser considerado como bem verdadeiro, a saber, a autarquia e a perfeição, características estas que Aristóteles identificava na felicidade, aqui também deixaremos de lado as discussões que se seguem ao capítulo 7, sobre a possibilidade de alcançar a felicidade por meio do aprendizado ou exercício, sobre a estabilidade da felicidade, e outras que aparecem nos capítulos 8-12. Não consideramos tais discussões de menor importância dentro do pensamento ético de Aristóteles, mas as deixaremos de lado tão-somente porque entendemos que para os propósitos desta seção, qual seja, revelar os fundamentos

---

<sup>18</sup> Nos limitaremos aqui a remeter o leitor ao comentário de Gauthier à passagem, no qual ele enumera diversos autores que apontaram ser a referida passagem uma interpolação, com os quais concorda. Remetemos também à tradução de Tricot, que em uma nota discute igualmente a questão, se posicionando, contudo, a favor da tese que defende a autenticidade da passagem, assim como Bodéüs em sua tradução. Cf. Gauthier, p. 56-57; Tricot, p. 58, n. 4; Bodéüs, p. 70, n. 3 e p. 71, n. 1.

psicológicos da divisão das virtudes, é possível fazer a *epoché* dessas discussões. Desta forma, passaremos diretamente à análise do capítulo 13.

O capítulo do qual nos ocuparemos agora se inicia justamente fazendo a transição dessas questões sobre a felicidade para a questão da virtude. Mas a virtude se põe como problema a ser investigado precisamente por estar presente na definição da felicidade, ou do bem humano. Com efeito, é porque a felicidade é a “atividade da alma segundo a virtude perfeita” (*EN* I, 13, 1102a 5-6) que se deve conhecer a virtude, um dos componentes da felicidade. E Aristóteles, diante da amplitude do termo ἀρετή a que nos referimos acima, precisa a investigação, dizendo que será objeto da indagação não tanto a virtude em geral (entendida como excelência), mas a virtude humana, dado que a busca da ética é pelo bem humano e pela felicidade humana (cf. *EN*, I, 13, 1102a 14-16). E afirma, a partir da própria definição do bem humano, que a virtude humana não é a excelência do corpo, mas a excelência da alma. Sendo assim, o político, ou aquele que estuda a ética, deve ter *algum* conhecimento do que seja a alma, uma vez que o objetivo do verdadeiro político é fazer bons os cidadãos e a virtude humana é a virtude da alma<sup>19</sup>.

É interessante notar que a enumeração das partes da alma que Aristóteles nos oferece agora no capítulo 13 é praticamente a mesma presente no capítulo 7, que analisamos acima, com a única diferença que a faculdade sensitiva apresentada anteriormente é agora substituída pela parte desiderativa (ὀρεκτικόν) da alma. A bem da verdade, Aristóteles inicia a investigação sobre a alma, naquilo que ela tem de importante

---

<sup>19</sup> Muitos comentadores se utilizam destas passagens para concluir que a doutrina da alma presente na *Ética Nicomaquéia* não seria a mesma exposta no tratado *Da Alma*, e pretendem mostrar que a *Ética* seria, portanto, anterior ao *De Anima*, pois estaria mais próxima de uma doutrina platônica da alma. Cf. Gauthier p. 92-94, que se refere a Nuyens e outros. De nossa parte, adotamos a posição de que a psicologia da *Ética Nicomaquéia* (um tratado de ética que se apóia em *algum* conhecimento sobre a alma) apresenta sim divergências com a doutrina expressa no *De Anima* (um tratado preocupado em analisar a alma em *todas* as suas minúcias e determinações); contudo, tais diferenças, tal como vemos a questão, não tornam a psicologia presente na *Ética* de todo incompatível com a do *De Anima*.

para a ética, adotando uma posição bipartite, mas por fim o que ele estabelece é uma divisão tripartite, na medida em que há um ponto de contato entre o elemento racional e o elemento irracional, sendo este ponto de contato uma terceira faculdade da alma, qual seja, o elemento apetitivo. Vejamos então como se dá esse movimento.

Aristóteles admite a princípio que a alma possui duas partes, uma racional e outra irracional<sup>20</sup>. É, por exemplo, uma parte da alma irracional o elemento vegetativo, responsável pela faculdade de nutrição e crescimento. Aristóteles descarta de pronto a virtude desta parte da alma como a virtude humana, já que ela é comum a todos os seres vivos, e não específica ao homem<sup>21</sup>. Além do mais, Aristóteles não o diz textualmente, mas todo o exemplo dado por ele sobre o sono (cf. *EN* I 13, 1102b 4-11) nos mostra que o elemento vegetativo é totalmente indiferente à razão, não tanto porque seja contrário à razão, mas porque exerce sua função independentemente da razão humana, ou seja, de maneira involuntária, afinal “*o sono é uma inatividade da alma enquanto se diz boa ou má*” (*EN* I, 13, 1102b 8-9: tradução com modificações) e, analogamente, a própria vida de nutrição e crescimento é, de alguma forma, uma inatividade da alma enquanto se diz boa ou má, ou seja, não é a parte especificamente humana da alma que atua nestes movimentos. Mas parece existir na parte irracional da alma uma outra faculdade ou natureza que, de alguma forma participa da razão. Vejamos como Aristóteles, com suas próprias palavras, postula a existência desse elemento:

Mas parece que há ainda outra natureza irracional na alma, que participa, sem embargo, da razão em certo modo. Pois tanto no continente como no incontinente elogiamos a razão e a parte da alma que tem razão (porque retamente exorta também ao melhor), mas também aparece neles algo mais, estranho à razão, que luta e contende com a razão. Exatamente como os membros paralisados do corpo quando queremos movê-los para

---

<sup>20</sup> Saber qual a origem desta posição bipartite da alma é, para nossos propósitos, indiferente. Importa apenas que Aristóteles se apropria desta doutrina e a utiliza para avançar os conhecimentos da ética.

<sup>21</sup> Cf. *EN* I, 7, 1097b 33-1098a 2; cf. também *supra* p. 17.

a direita se vão, ao contrário, para a esquerda, assim ocorre também com a alma: pois as tendências dos incontinentes se movem em sentido contrário. Mas nos corpos vemos o que se desvia, e na alma não; mas provavelmente não por isso há de se crer que na alma não há algo estranho à razão que a ela se opõe e é adverso (em que sentido é distinto, não interessa). Mas parece que também participa da razão, como dissemos, posto que obedece à razão no homem continente, e ademais é provavelmente mais dócil no homem temperante e corajoso, pois nele tudo concorda com a razão. Resulta, portanto, que também o irracional é duplo, pois o vegetativo não participa de modo algum da razão, mas o apetitivo (ἐπιθυμητικόν) e, em geral, desiderativo (ὀρεκτικόν), participa de algum modo enquanto é dócil e obediente (*EN I*, 13, 1102b 13-32; tradução com modificações)

Há muito que dizer sobre esta longa passagem, capital para compreender as origens e os fundamentos da divisão entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Em primeiro lugar, é de fundamental importância percebermos o papel do continente e do incontinente para toda a argumentação. É precisamente a existência desses dois tipos humanos que exige a postulação de um terceiro elemento, que se não é completamente racional, também não é de todo avesso à razão, mas pode escutá-la. Desta maneira, pode-se dizer que o continente e o incontinente nos dão a conhecer a faculdade apetitiva, e sem a existência desses dois tipos permaneceríamos conhecendo apenas uma parte racional pura, isolada de uma parte absolutamente irracional e totalmente avessa à razão. Não veríamos então a existência da parte em nós que deseja, uma vez que se tomamos o exemplo do temperante ela não se mostra, dado ser completamente dominada pela razão, e se tomamos o exemplo dos animais inferiores entenderíamos estar ela inteiramente submetida à parte irracional. A relação conflituosa entre a razão e algo que não necessariamente a obedece, obriga, a fim de que se possam entender os casos do continente e do incontinente, a postulação de um elemento que não é em si mesmo racional, mas que pode obedecer à razão (caso do continente) ou agir de maneira avessa às suas determinações (caso do incontinente).

Há outro ponto importante a ser ressaltado nessa passagem que agora apenas será mencionado, permanecendo sua análise reservada para um momento posterior. Quando

analisamos o capítulo 7, no momento em que Aristóteles procurava a função própria ao homem e acreditava poder encontrá-la na alma, vimos que esta apresentava três faculdades básicas: uma responsável pela nutrição e crescimento; outra sensitiva; e por fim a racional, aquela especificamente humana. A primeira e a última dessas faculdades estão presentes aqui na investigação do capítulo 13. Contudo, não encontramos mais a faculdade sensitiva, tendo sido substituída pela parte desiderativa. Teria Aristóteles mudado de concepção sobre a alma? Por que ele não repete aqui a faculdade sensitiva? Entendemos que não há mudança alguma na classificação das partes da alma, apenas que, com a duplicidade de nomes, Aristóteles enfatiza os dois aspectos de uma mesma faculdade. A faculdade desiderativa é a própria faculdade sensitiva, mas naquilo em que ela se posiciona frente ao prazer e a dor. Isto pode ser visto no interior da própria *Ética*, sem que se recorra a outros textos do filósofo. Com este propósito poderíamos citar *EN VI, 2, 1139a 17-b 14*, e mais especificamente *EN, II, 3, 1104b 29-1105a 13*, onde podemos ver que o prazer é o fundamento de toda preferência (ἀιρέσις) e, portanto, também de todo desejo<sup>22</sup>.

Importa agora ter uma noção correta da dupla possibilidade de se dizer a virtude humana. Ora, se para além da parte especificamente racional da alma também a parte irracional pode, de alguma maneira, atuar racionalmente, porque obedece à razão, então a própria parte racional da alma será dupla (cf. *EN I, 13, 1103a 1-3*). Isto não quer dizer senão que a parte desiderativa é uma sobreposição da parte irracional e da parte racional da alma, estabelecendo, portanto, uma divisão tripartite no seio de uma divisão bipartite. Esta

---

<sup>22</sup> Seguimos neste parágrafo as análises de Puente [2001], 3ª parte, capítulo 1, seção 1.3: “A passagem da cognição à ação: o movimento animal e o tempo”, onde às páginas 293-294 lê-se: “*Vê-se novamente expressado nesse passo [De An. 414b 1-6] o íntimo e indissolúvel vínculo que unifica a percepção considerada como percepção de qualidades sensíveis e a percepção considerada como percepção do prazer e da dor. Dito de outro modo, nessa passagem é assinalada com força a estreita e indissolúvel relação entre a percepção considerada enquanto um fato cognitivo e a percepção considerada enquanto um fato apetitivo*”.

sobreposição instaura a duplicidade da atividade racional: uma atividade racional propriamente dita, que deve comandar, e outra que é racional tal como um filho que escuta a um pai, ou seja, ouve a ‘voz da razão’. Mas, se a virtude humana é uma “atividade da alma segundo a razão” e há duas formas de agir racionalmente, será possível, com efeito, agir virtuosamente também de duas maneiras. Haverá, portanto, uma classe de virtudes da parte que obedece à razão, denominadas virtudes morais (ἠθικαὶ ἀρεταί, virtudes éticas ou virtudes do caráter<sup>23</sup>), na medida em que são os desejos do agente que revelam seu caráter e, caso sejam racionais, será dito daquele que age que é um homem virtuoso. Outra classe de virtudes será formada pelas virtudes da parte racional propriamente dita, na medida em que se determinam como o bom exercício da própria razão, seja na sua atividade de contemplação, seja na sua atividade de comando da ação. Aristóteles chama esta segunda classe de virtudes intelectuais (διανοητικαὶ ἀρεταί), e é precisamente nesta categoria que se enquadra a φρόνησις, objeto central de nossa dissertação, bem como a σοφία e outras disposições, tais como a σύνεσις, citada no capítulo 13. O Livro VI, conhecido como o ‘livro das virtudes intelectuais’, no entanto, irá estabelecer que apenas a φρόνησις e a σοφία são virtudes da parte intelectual da alma, sendo a σύνεσις, a τέχνη e outras, disposições desta parte da alma, mas não virtudes.

Com isso podemos concluir esta seção, tendo alcançado o objetivo a que nos propusemos inicialmente. De fato, acreditamos ter mostrado como a divisão das virtudes em virtudes morais e virtudes intelectuais se fundamenta na divisão da alma em uma parte que é em si mesma irracional, mas que é capaz de obedecer à razão, e outra que é em si

---

<sup>23</sup> Entendemos ser indiferente a tradução de ἠθικαὶ ἀρεταί por virtudes morais, éticas ou do caráter, na medida em que todas estas possibilidades são intercambiáveis, variando apenas a origem etimológica de cada uma. Diante disto, optamos pela tradução tradicional por *virtudes morais*.

mesma racional e é capaz de comandar. Mostramos ainda que estas considerações acerca da alma humana, presentes no capítulo 13, são uma decorrência da definição da virtude humana como uma “atividade da alma segundo a razão”, apresentada no capítulo 7. Esta definição, por sua vez, fora alcançada, também ela, no seio de uma investigação psicológica que procurava estabelecer qual a função própria do homem, na medida em que nesta poderia ser encontrada uma resposta à pergunta pelo bem humano. É este, portanto, o caminho argumentativo que leva Aristóteles à postulação de duas classes de virtude, como decorrência natural da pergunta pelo bem humano e, por conseguinte, como um desenvolvimento necessário da ética. Abordaremos na seção seguinte as virtudes morais, ou seja, as virtudes do lado desiderativo da alma humana, reservando para o último capítulo da dissertação a análise da virtude intelectual da prudência e das relações dessas duas classes de virtude, defendendo a posição de que elas não constituem duas realidades absolutamente distintas, mas que se encontram, na verdade, em uma mútua determinação.

### ***1.2. A virtude moral***

Encerramos a seção anterior deste capítulo afirmando que a duplicidade das formas virtuosas se fundamenta na dupla possibilidade de atuação racional da alma, no sentido em que a própria razão atua e no sentido em que outro elemento, que não é ele próprio racional (a parte desiderativa -ὀρέτικον- da alma), pode agir de acordo com a razão ou acompanhado da razão. Como dizíamos, é possível que a alma atue racionalmente porque a própria razão atua (quando pensamos, deliberamos, refletimos, fazemos filosofia), ou porque a parte em nós que nos *impulsiona* a agir e reagir, em uma palavra, que deseja, está,

de alguma forma, orientada pela razão, ou seja, está impregnada de racionalidade. É nesse segundo sentido que Aristóteles entende as virtudes morais (ou virtudes do caráter<sup>24</sup>). E é assim que trataremos a virtude, a saber, como disposição virtuosa (excelente) da parte desiderativa da alma. Isto significa dizer que a virtude moral é, por definição, uma disposição, por parte daquele que a possui, para desejar de certa maneira e, conseqüentemente, atuar de acordo com esse desejo. A virtude não é apenas uma potência, uma certa disposição, mas uma disposição que passa da potência ao ato toda vez que se depara com determinada situação que demanda tal atuação. Com isso, vê-se que a virtude satisfaz à exigência do livro I de que a vida do homem feliz, que é uma vida humana virtuosa (que realiza a função racional do homem), deve ser uma vida de atividade<sup>25</sup>.

Para a discussão da virtude moral adotaremos o seguinte procedimento: partiremos de sua definição completa, oferecida por Aristóteles em II, 6, analisando então cada um dos elementos presentes nesta definição, até que possamos ter uma idéia geral deste que é um dos temas centrais da ética de Aristóteles e com o qual se relaciona intrinsecamente a prudência. Vejamos, então, o que Aristóteles tem a nos dizer sobre a virtude:

A virtude é, então, uma [1] disposição da alma relacionada com a escolha (ἔξις προαιρετική) que consiste em um [2] meio termo relativo a nós (ἐν μεσότητι ὄσα τῆ πρός ἡμᾶς), [3] determinado racionalmente, tal como determinaria o prudente (ὠρισμένη λόγῳ καὶ ἄν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν). (EN, II, 6, 1106b 35-1107a 2: tradução com modificações)

Essa definição, como atesta a longa tradição de comentários a ela, oferece ao leitor uma gama enorme de dificuldades interpretativas, na medida em que envolve pelo menos

---

<sup>24</sup> Como veremos, as diversas virtudes morais são as disposições, sedimentadas no *caráter* do homem virtuoso, que o levam a sentir e agir de acordo com o bem envolvido na situação em questão (ou seja, a agir de maneira racional) e o levam também a ser *caracterizado* ou *qualificado* como um homem de certo *caráter* ou *qualidade*. Com efeito, a virtude é apontada por Aristóteles como uma qualidade em EN I, 6, 1096a 23-25. Sobre esta questão, cf. Hardie [1968: 94-100].

<sup>25</sup> Cf. EN 1098a 3-20; 1098b 13-24; 1098b 31-1099a 6; 1099b 25-27; 1100a 13-14; 1100b 8-13; 1102a 16-18.

três conceitos que de forma alguma são de fácil compreensão dentro da ética aristotélica, além do fato de algum desses termos apresentarem uma enorme dificuldade de tradução para as línguas modernas. A fim de lançar alguma luz sobre essa obscura passagem do texto aristotélico, abordaremos em separado cada um dos termos dessa definição.

[1] *A virtude como uma disposição relacionada com a escolha*. No capítulo 5 de *EN* II, Aristóteles afirma que a designação genérica da virtude moral é ser ela uma disposição, em contraposição às outras duas ocorrências psíquicas (da parte desiderativa da alma<sup>26</sup>), as paixões e as faculdades<sup>27</sup>. Tomemos isto por estabelecido. Mas o que significa ser uma disposição?

Em *EN* II, 4, 1105a 17-b 12, Aristóteles aponta as condições que uma ação deve satisfazer para ser considerada virtuosa, em contraposição a uma ação que apenas está em conformidade com a virtude. Segundo o Estagirita, ao contrário da arte, que tem seu valor medido pelo produto, as ações são avaliadas segundo certas características que possuem no momento mesmo em que são realizadas: (1) é preciso que as ações sejam realizadas com o conhecimento do agente; (2) que o agente escolha a ação por ela mesma, ou seja, sem que a ação seja escolhida como meio para um fim externo a ela; e por fim, (3) a ação deve ser realizada com atitude firme e estável (cf. *EN* II, 4, 1105a 30-32).

Para uma correta compreensão dessas condições da ação virtuosa é preciso compreender o contexto no qual elas são formuladas. Desde o início do capítulo 4 Aristóteles se propõe discutir o seguinte paradoxo, surgido das afirmações acerca do

---

<sup>26</sup> Gauthier [1970] v.2 pt.1 p. 132.

<sup>27</sup> Eis os argumentos, sobre os quais não nos deteremos, que estabelecem, por exclusão, que a virtude é uma disposição: 1) Os homens são caracterizados como bons ou maus não por suas paixões ou faculdades, mas pelas suas virtudes ou vícios; 2) Paixões e faculdades não envolvem escolha, a virtude e o vício sim; 3) Somos movidos pelas paixões, enquanto as virtudes e os vícios nos dão certo caráter; 4) As faculdades são naturais, ao passo que as virtudes e os vícios são adquiridos pelo processo de habituação; 5) Portanto, não sendo nem paixão nem faculdade, resta que a virtude seja uma disposição.

processo de habituação (sobre o qual ainda falaremos): como é possível dizer que as pessoas se tornam virtuosas praticando atos virtuosos? Elas já não seriam virtuosas então? Para solucionar esse paradoxo Aristóteles introduz a distinção ação virtuosa / ação em conformidade com a virtude<sup>28</sup>. Assim, a ação que é realizada durante o processo de habituação é uma ação em conformidade com a virtude, não uma ação propriamente virtuosa. Essa distinção se dá precisamente a partir das três condições enumeradas acima, que toda ação deve satisfazer para ser uma ação virtuosa.

A primeira condição, que exige que o agente tenha conhecimento da ação que realiza, pretende evitar o equívoco de qualificar uma ação como virtuosa caso ela tenha sido realizada casualmente, por exemplo. Pretende evitar também que essa mesma qualificação seja atribuída ao indivíduo que está ainda no processo de educação, que muitas vezes age por mera imitação do pai, de um tutor ou de qualquer modelo ético presente na sociedade, sem que tenha consciência da ação que está realizando. Ambas situações ilustram o caso de ações que estão em conformidade com a virtude, mas que não são verdadeiramente virtuosas, por não satisfazerem uma ou mais das condições de toda ação virtuosa.

Da mesma forma, como segunda exigência, é necessário que o agente escolha a ação sem que seja a ela forçado ou constrangido por nenhuma fonte externa a ele, e que a escolha por ela mesma, sem que seja intentada como meio para outro fim extrínseco a ela. Com isso, são eliminados tanto os casos nos quais o que deve ser feito é determinado pelo tutor ou pela lei, quanto os casos em que a verdadeira escolha do agente recai não na própria ação a ser realizada, mas em um possível resultado que o indivíduo espera alcançar.

---

<sup>28</sup> Encontramos uma distinção semelhante em Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando o filósofo alemão aponta as diferenças entre agir segundo a letra da lei e agir conforme o espírito da lei.

Assim, uma ação que externamente é idêntica a uma ação virtuosa, digamos, praticar um ato de coragem para salvar alguém em perigo, é apenas uma ação em conformidade com a virtude caso a motivação para essa ação não seja seu valor intrínseco, mas uma possível vantagem que o indivíduo espera obter com sua realização.

Antes de analisarmos a terceira exigência da virtude, com a qual estamos mais diretamente interessados, é importante tecer alguns comentários a essas duas primeiras exigências (e às três como um todo). Observando atentamente as duas exigências já expostas, podemos compreendê-las como respostas a uma só exigência: a necessidade da autonomia do agente. A discussão, portanto, gira em torno, para usar a terminologia kantiana, da autonomia ou heteronomia do agente e de suas motivações para a ação. Com efeito, tanto a ação quanto o agente podem receber o predicado ‘virtuoso’ apenas quando esta exigência maior da ação como expressão da autonomia do agente for satisfeita em suas duas instâncias relatadas. O outro ponto que gostaríamos de ressaltar é o deslocamento, operado por Aristóteles, da análise da ação para a análise das motivações do agente, deslocamento ao qual ele é levado na sua tentativa de solução do paradoxo da aquisição da virtude. Este ponto já foi ressaltado por vários comentadores<sup>29</sup>. Assim, nos termos de Gauthier, ao lado das ‘obras objetivas da virtude’, de seus ‘componentes materiais’, é preciso fazer intervir a consideração acerca da maneira como a ação é realizada, das ‘disposições subjetivas’ que a acompanham. Contudo, este deslocamento das características objetivas da ação para as disposições subjetivas não acarreta, obviamente, um abandono da análise da ação propriamente dita, pois um elemento fundamental da ética aristotélica reside na eficácia de se efetivar a ação intentada, uma vez que a virtude é a capacidade para

---

<sup>29</sup> Bostock [2000: 51]; Broadie [1991], em especial pp. 57-61; Gauthier [1970] v.2 pt. 1, pp.127-131; Kosman [1980], em especial pp. 103, 104, 106.

agir, não *apenas* uma certa disposição subjetiva<sup>30</sup>. Todavia, a análise não pode se satisfazer com as características objetivas da ação, devendo se seguir uma consideração acerca das disposições subjetivas daquele que age. O procedimento da investigação ética de Aristóteles, portanto, é este: uma vez constatada ou descrita as condições objetivas da ação virtuosa é necessário continuar a investigação, estendendo-a ao questionamento das condições subjetivas que estão ou devem estar envolvidas na ação virtuosa.

Isso nos leva ao seguinte questionamento. De fato, não é difícil concordar com a necessidade da introdução de considerações acerca da intencionalidade e das disposições subjetivas do agente para a correta apreciação da ação virtuosa. Em suma, dizer que a ação virtuosa *deve* estar acompanhada das referidas ‘disposições subjetivas’ não parece acarretar maiores dificuldades. Mais difícil, porém, é avaliar determinada ação específica e dizer quais as verdadeiras ‘disposições subjetivas’ do agente em questão<sup>31</sup>. Outro questionamento que podemos levantar diz respeito à necessidade da terceira condição para a ação virtuosa. Com efeito, para se dizer do agente que ele de fato é um homem virtuoso faz-se necessário que suas ações apresentem uma constância e regularidade que só é possível na medida em que ele tenha constituído certa disposição de caráter, certa qualidade que o dispõe a agir virtuosamente. A esta qualidade ou disposição é que se dá o nome de virtude. Pois bem, parece justa a convicção de que o indivíduo não pode ser qualificado como virtuoso a não ser que tenha desenvolvido um caráter virtuoso, ou seja, que realize constantemente atos virtuosos, afinal “uma andorinha não faz verão”. Que esta seja uma exigência para o julgamento do caráter do indivíduo parece incontestável. Entretanto, não parece ser

---

<sup>30</sup> Ver supra pp. 26-27. Cf. também Guariglia [1997: 195].

<sup>31</sup> Aristóteles, em seu otimismo epistemológico, parece não estar atento a esta dificuldade na avaliação das verdadeiras intenções do outro, da qual Kant estará plenamente ciente, quando diz que talvez seja impossível apontar uma única ação na qual não esteja envolvida nenhuma motivação externa à moralidade (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Segunda Seção)

igualmente necessária para o julgamento da ação, pois para isso parecem bastar as duas primeiras exigências, uma vez que parece plausível conceber a possibilidade de realização de uma ação virtuosa mesmo por parte de um indivíduo que não tenha estabelecido em si uma disposição para a virtude. É neste sentido que se pode dizer, junto a outros comentadores, que a questão central da ética de Aristóteles não se restringe apenas a estabelecer *o que devo fazer*, mas, sobretudo *que tipo de pessoa devo me tornar*<sup>32</sup>.

Uma disposição, portanto, é uma determinada condição que de alguma maneira estabelece certas qualidades e características do ente assim disposto, determinando a forma como ele age e reage às situações e aos estímulos dados. De fato, ‘disposição’ é uma das formas de se dizer a categoria da qualidade. A bem da verdade, o primeiro tipo de qualidade é dito uma ‘disposição’ ou ‘condição’ (ἔξις - διαθεσις), sendo ‘condição’ uma maneira genérica de designação, ao passo que ‘disposição’ é uma condição que apresenta maior estabilidade e duração. Pode-se perceber com clareza a distinção entre ‘condição’ e ‘disposição’ se tomarmos como exemplo duas doenças, uma ‘passageira’ e outra ‘permanente’. Quando um indivíduo está acometido de gripe dizemos que ‘está gripado’, querendo com isso significar determinada condição presente neste indivíduo, mas que não lhe é constitutiva. Por outro lado, como dissemos, uma disposição é uma condição mais estável e de certa maneira estabelecida como uma qualidade própria do sujeito. Assim, quando dizemos, por exemplo, que ‘A é asmático’, está-se a dizer ‘A apresenta constantemente crises de asma’ (cf. Hardie, 1968: 94-99)<sup>33</sup>. Uma disposição é, portanto, uma qualidade em função da qual dizemos que determinado ente é de tal ou tal tipo. O que se ressalta com o termo ‘disposição’ é a constância e regularidade presente nas ações e

---

<sup>32</sup> Cf. supra n. 29.

<sup>33</sup> É digno de nota que esta diferença se mostra sedimentada na própria língua portuguesa, nos distintos usos dos verbos ‘ser’ e ‘estar’, designando, respectivamente uma disposição ou uma condição.

reações de determinado ente. Ao dizer que a virtude é uma disposição Aristóteles está, pois, apontando como fundamental para a ação virtuosa a firmeza de caráter, a constância e regularidade, apontadas por ele como um dos traços distintivos entre uma ação verdadeiramente virtuosa e uma ação que simplesmente é conforme a virtude.

Antes mesmo da determinação genérica da virtude como uma disposição no capítulo 5, Aristóteles apontara em tal direção, desde as primeiras linhas do livro II. A partir da análise da forma de aquisição da virtude ele encontra no processo de habituação sua origem. A relação estreita entre virtude e habituação se mostra quando se compara a virtude a características naturais dos entes. Nesta comparação, percebemos que a virtude não pode ser natural, pois do contrário não poderia ser adquirida ou ensinada, pois aquilo que é natural manifesta-se invariavelmente de uma única maneira. Contudo, a possibilidade do ensino ou da aquisição de determinada qualidade pressupõe que aquele que aprende ou que adquire alguma característica possa ser diferente do que é presentemente. Há ainda uma outra característica do processo de aprendizagem e aquisição de qualidades como a virtude que mostra que esta não vem a ser para os homens de maneira natural. Tudo aquilo que se move de maneira natural se move em função de determinado princípio de movimento presente na coisa mesma<sup>34</sup>. O processo de amadurecimento de uma maçã, por exemplo, que faz com que o fruto sofra uma alteração cromática do verde para o vermelho, está inscrito na natureza própria da maçã. Não há necessidade da intervenção humana para que esse processo se complete, basta que a natureza possa seguir seu curso, sem que seja impedida, para que ele se realize. No caso da aquisição da virtude isto não se dá. Se a criança for abandonada e ficar isenta das intervenções humanas, não testemunharemos nela o

---

<sup>34</sup> Cf. *Física*, II, 1, 192b 20-24: “*pois a natureza é um certo princípio e causa pelo qual aquilo em que primeiramente se encontra move-se ou repousa por si mesmo e não segundo concomitância*”.

surgimento da virtude de maneira espontânea. Este quadro está de acordo com a classificação, presente em inúmeras passagens do *corpus* aristotélico, das várias formas da causalidade eficiente. Segundo essa classificação, que apresenta algumas variações, natureza e inteligência são duas causas do vir-a-ser, ao lado da necessidade e do acaso (cf. *Ph.* II, 198a 5-6; *Metaph. Z.*, 1032a 12-13; *Λ*, 1070a 6-7). Dentre estas, vemos que o acaso não é de fato uma causa, mas uma causalidade acidental, como podemos ler na *Física* (cf. *Ph.* II, 197a 32-35). O necessário, por sua vez, de alguma maneira se reduz à causalidade natural ou inteligente, pois determinada coisa acontece necessariamente ou porque faz parte da natureza de certo ente que isto ocorra ou porque uma vez dada a intervenção inteligente do homem isto deve ocorrer necessariamente. Segue-se, portanto, que natureza e inteligência são as duas causas eficientes *per se*. Ora, a virtude não pode ter sua origem em um processo natural, pois isto significaria que o princípio do seu surgimento estaria no próprio indivíduo que se torna virtuoso, sem que este precisasse exercer qualquer atividade racional intencionada. Isto acarretaria duas conseqüências incômodas para a ética. Em primeiro lugar o homem virtuoso não seria responsável por sua excelência, e não poderia, portanto ser elogiado por tal qualidade, pois esta não teria qualquer valor moral. Em segundo lugar, seria diminuída, senão extinta, a racionalidade da virtude, uma vez que escaparia totalmente ao domínio humano sua realização e desenvolvimento. A virtude, portanto, não pode ter sua origem no desenvolvimento natural do ser humano, mas no processo de habituação, que contém em si a possibilidade de ser conduzido pela intervenção humana racional.

É importante lembrar que, embora Aristóteles diga que a virtude não se produz em nós por natureza, ele mesmo nos adverte, algumas linhas depois, que tampouco seria

verdadeiro afirmar que a virtude se desenvolva em nós contrariamente à natureza (οὔτε παρὰ φύσιν; cf. *EN* II, 1, 1103a 24). De fato, se a virtude fosse algo totalmente contrário à natureza, jamais poderia se estabelecer como disposição firme e estável, pois o que acontece contrariamente à natureza é sempre resultado de uma *coerção* (βία). Este movimento que se dá no sentido contrário ao natural é dito *violento*, e enquanto tal carece da continuidade dessa coerção para que tenha, também ele, continuidade. Uma pedra pode ser violentamente movida para cima, no sentido contrário ao seu movimento natural em direção ao centro da Terra, mas ela nunca pode ser *habituada* a se mover neste sentido, precisamente porque esse movimento é contrário ao que é estabelecido por sua natureza terrena, e depende, portanto, da presença de uma força que a movimenta nessa direção<sup>35</sup>. A virtude, por seu turno, exige exatamente o contrário, ou seja, que o indivíduo, que a princípio age contrariamente aos seus desejos mais imediatos (pensemos no exemplo de uma criança que divide igualmente suas guloseimas com um amigo porque seus pais assim o querem, muito embora fosse o desejo imediato da criança ficar com a totalidade dos doces) possa agir desta mesma maneira sem que isto seja algo ‘violento’ para ele (quer dizer, mesmo que cessem as exigências paternas, nossa criança terá, a partir da realização de atos a princípio ‘violentos’ para com seus desejos imediatos, formado certa disposição em direção à realização destes mesmos atos). A virtude, portanto, não é um desenvolvimento natural do indivíduo, nem tampouco contrário à natureza deste mesmo indivíduo. Aristóteles nos diz, então, que a virtude, não sendo adquirida de nenhuma destas maneiras, surge porque “a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito” (*EN* II, 1, 1103a 25-26).

---

<sup>35</sup> Cf. A. Mansion [1946: 111-114].

Em seguida, Aristóteles analisa a virtude sob a ótica de sua famosa distinção entre ato (ἐνέργεια-ἐντελέχεια) e potência (δύναμις), com o intuito de oferecer um novo argumento contra a tese de que a virtude deve sua origem a um processo natural. Esse segundo argumento, contudo, se desenvolve até o ponto de ganhar autonomia frente ao problema inicial e passa a descrever o modo de aquisição da virtude. Toda a passagem é assim introduzida pelo Estagirita:

Além disto, em tudo aquilo que é resultado de nossa natureza adquirimos primeiro a potência, e somente mais tarde exibimos a atividade (isto é claro no caso dos sentidos, pois não foi por ver repetidamente ou repetidamente ouvir que adquirimos estes sentidos; ao contrário, já os tínhamos antes de começar a usufruí-los, e não passamos a tê-los por usufruí-los); quanto às várias formas de virtude, todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado, tal como fazemos com as artes. (*EN* II, 1, 1103a 26-32; tradução com modificações).

Este trecho mostra claramente o estatuto ontológico da virtude. A virtude, na medida em que é uma potência, é uma capacidade para uma atividade específica, no caso uma ação virtuosa. Toda potência se define pelo ato de que é potência (cf. *Metaph.* IX, 8, 1049b 12-17), e com a virtude, portanto, não poderia ser diferente. Assim, a coragem é a capacidade daquele que a possui para agir corajosamente, bem como a justiça é a capacidade para agir justamente. Contudo, tal capacidade não é inata, como os sentidos, mas adquirida. Isto significa que, contrariamente aos sentidos (caso em que possuímos antes a capacidade e por isso podemos ver, ouvir, saborear), no caso das virtudes tudo se passa como nas artes e outras potências racionais. Nestas, observa-se que a capacidade se forma a partir da realização de atos semelhantes àqueles que essa mesma capacidade irá engendrar posteriormente. Tal comparação torna extremamente clara a concepção que Aristóteles faz da virtude. Não que esta deva ser entendida enquanto técnica (problema que pode surgir em inúmeras passagens, recorrentes ao longo da *Ética Nicomaquéia*, nos quais

se procura clarificar algum aspecto da virtude ou da ação por meio de analogias com a arte, analogias essas que muitas vezes mais confundem do que esclarecem), mas que mostra que ambas compartilham a característica de serem potências de determinadas atividades específicas, e em especial, potências não inatas, mas adquiridas. Isto abre caminho para a determinação, em *EN II, 5*, da virtude como uma *ἔξις*. Como apontado por inúmeros comentadores, a compreensão do modo de aquisição da virtude está intrinsecamente ligada à compreensão da essência da virtude<sup>36</sup>.

Mas o que nos mostra a comparação com a arte? Se analisarmos o aspecto ressaltado por Aristóteles no processo de aquisição de uma técnica, que ele quer aproximar do processo de aquisição da virtude, notamos que, no que se refere à arte, esta parece ser uma boa descrição de seu aprendizado. Com efeito, não é possível tornar-se pianista sem se exercitar ao instrumento (seria absurdo pensar que alguém que jamais se sentou à frente de um piano possa, apenas por ter ouvido, tocar a Sonata op. 110 de Beethoven, por exemplo). Ora, se ser ‘pianista’ significa ‘ser capaz de tocar (significativamente) o piano’, então é preciso que antes que o indivíduo possua tal capacidade ele se exercite ao instrumento, em geral com o acompanhamento de outro indivíduo que já possua a referida capacidade, que irá guiá-lo ao longo deste percurso, determinando quais exercícios o aprendiz deve realizar e por vezes até mesmo determinando o modo específico de executar uma passagem. Enquanto o aprendiz não se afirmar como autônomo, ou seja, enquanto não puder tomar decisões por conta própria, enquanto não puder por conta própria executar qualquer peça, então não se pode dizer que este indivíduo possua a capacidade de tocar o piano, quer dizer, não se pode dizer que seja um ‘pianista’. É exatamente essa a situação descrita por Aristóteles no caso do uso e aprendizado de uma língua (cf. *EN II, 4*, 1105a 22-25). É

---

<sup>36</sup> Cf. Gauthier [1970] v.2 pt.1 p. 132; Broadie [1991: 72-74].

possível formular um enunciado gramaticalmente correto sem que se tenha conhecimento gramatical algum (desde que se siga as orientações de alguém que domine o idioma em questão ou até mesmo por mera coincidência). É apenas na medida em que se formula frases e textos a partir de um conhecimento adquirido que se pode dizer de um indivíduo que ‘é gramático’ ou ‘fala o idioma X’. Mas, novamente, é preciso primeiro exercitar-se no idioma, repetir frases a princípio não compreendidas, acostumar-se com a estrutura da língua, com a sonoridade, o vocabulário, etc. Nos termos técnicos de Aristóteles, no caso da arte (e como ele pretende mostrar, também no caso da virtude) o ato precede a potência.

Voltando agora nossa atenção para o caso da virtude é possível julgar como pelo menos plausível a mesma descrição. Assim, parece correto dizer que a virtude é adquirida a partir da prática de atos semelhantes à disposição virtuosa que irá se formar. Pode-se dizer que esse ‘exercitar-se’ na virtude tem dois objetivos principais. O primeiro pode ser descrito como a familiarização do jovem com as circunstâncias da ação virtuosa, com seus fundamentos e variantes, em suma, com o aprendizado do que deve ser feito e com a flexibilidade para adequar tais exigências ao julgamento correto da situação concreta em que se dá a ação<sup>37</sup>. O segundo objetivo, se for possível separá-los, consiste na correta ‘formatação’ do caráter do indivíduo, ou seja, de seus desejos, paixões e sentimentos, que irão determinar suas ações. Com efeito, uma vez que entendemos a virtude (moral) como virtude da parte desiderativa da alma, esta que não é em si racional, mas que pode se conformar à razão, e que nos impulsiona a agir, que nos põe em movimento, fica patente a importância de se ‘moldar’ a parte desiderativa na direção correta, em consonância com a razão. Assim como aquele que está acostumado a comer alimentos saudáveis, seguindo

---

<sup>37</sup> No capítulo 2 da dissertação desenvolveremos em maiores detalhes este ponto, aproximando-o do conhecimento prévio apontado no livro I como pressuposto para o estudo da ética.

uma dieta balanceada, não consegue comer muita gordura (chegando ao ponto desta lhe causar aversão) e tende a desejar alimentos saudáveis, o indivíduo ‘iniciado’ na prática da virtude tem a parte desiderativa de sua alma orientada em direção à ação virtuosa, tendo maior facilidade para rejeitar o vício e escolher a virtude. Neste sentido, a prática de ações semelhantes àquelas engendradas pela virtude possibilita a formação de um caráter favorável à constituição de uma disposição virtuosa. Por tudo isso, Aristóteles pode dizer que “*não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância* (τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέω ἐθίζεσθαι); *ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva*” (EN II, 1, 1103b 23-25).

O próprio processo de aquisição da virtude aponta, portanto, para a essência da virtude, ou seja, para o fato de que a virtude é uma *disposição* (ἔξις). Mas a virtude é uma disposição de tipo peculiar, pois Aristóteles lhe acrescenta uma qualificação: a virtude é uma disposição relacionada com a escolha (ἔξις προαιρετική). A virtude, portanto, capacita o homem virtuoso a escolher constantemente a atuação virtuosa nas inúmeras situações que a ele se apresentam e que dele exigem uma resposta prática. Isto significa dizer que a virtude é a disposição presente no homem virtuoso que o capacita a determinar corretamente sua conduta diante das condições variáveis da vida prática e escolher corretamente as ações a praticar.

A teoria da escolha de Aristóteles, tal como exposta no Livro III, apresenta inúmeras dificuldades interpretativas, principalmente quando conjugada com outras passagens da *Ética Nicomaquéia*. Muitas das dificuldades decorrem precisamente daquilo que ressaltáramos anteriormente, a saber, do uso de analogias com a arte para se explicar a ação. Com efeito, todo tratamento dado por Aristóteles à escolha e à deliberação se orienta

por exemplos de deliberações e escolhas técnicas, o que nos leva a entendermos a ação sob o ponto de vista da arte. Contudo, a distinção entre essas duas formas de atividade é constantemente afirmada pelo próprio Aristóteles, sendo inclusive um ponto central da sua ética. Decorre disto, por exemplo, a enorme disputa entre os comentadores para saber se a escolha, e, portanto a prudência, se relaciona com os meios ou com os fins. Não é fácil resolver essa questão, mas acreditamos que muitas das dificuldades seriam superadas caso se atentasse para o fato de que os exemplos de deliberação e escolha extraídos da arte são apenas analógicos ao caso da ação, e como toda analogia, estes dois casos apresentam semelhanças, mas também diferenças.

Para o momento basta destacarmos que a escolha é um “desejo deliberado de coisas ao nosso alcance” (*EN* III, 3, 1113a 10). Ora, a deliberação é uma operação eminentemente intelectual, ao passo que a escolha parece ser a união entre intelecto e desejo, e por isso é caracterizada também como “inteligência desiderativa” ou “desejo inteligente” (*ὀρεκτικὸς νοῦς* ou *ὄρεξις διανοητική*: *EN* VI, 2, 1139b 4-5). A escolha, que é precedida pela deliberação, é na verdade o ‘assentimento’ dado àquilo que foi previamente deliberado, o impulso eficiente que atualiza a ação deliberada. Sendo intrinsecamente ligada à deliberação, a escolha é por definição um desejo em conformidade com a razão, ou impregnado de racionalidade, e está, portanto, em plena sintonia com a noção de virtude moral.

A caracterização da virtude como uma *ἔξις προαιρετική* nos conduz de maneira natural ao terceiro elemento conjugado na definição da virtude: se a virtude é uma disposição intermediária relacionada com a escolha de ações e paixões que atingem o meio termo, e se é próprio ao prudente bem deliberar, e a escolha é o desejo precedido de

deliberação, então o meio termo será melhor atingido pelo prudente, que será assim o padrão de medida da virtude. Com isso chegamos ao ponto central de nossos interesses, a prudência, que será analisada, juntamente com a escolha, no terceiro capítulo da dissertação.

[II] *O meio termo*. Talvez este seja um dos principais temas da ética aristotélica, ou pelo menos um dos mais conhecidos e comentados ao longo da história da recepção dos textos do Estagirita: a ética de Aristóteles é uma ética da mediania. Mas o que significa isso? Meio termo de quê?

Aristóteles introduz sua discussão acerca do meio termo na busca pela diferença específica da virtude, capaz de distingui-la das demais *ἕξεις*. A discussão havia sido antecipada já no capítulo 2, afirmando a importância da medida para a formação de um hábito correto e do perigo do excesso e da falta para a destruição do mesmo. Assim como um atleta iniciante deve começar a praticar com uma carga leve de exercícios e o excesso desses exercícios lhe causaria dores e talvez até lesões, também do indivíduo conduzido em direção à virtude não se pode exigir feitos plenamente virtuosos. A analogia com a ginástica reaparece, no capítulo 6, não mais como importante para a aquisição da virtude, mas como elemento constitutivo de sua definição. A passagem é introduzida por uma premissa:

De tudo que é contínuo e divisível é possível tirar uma parte maior, menor ou igual, e isto tanto em termos da coisa em si quanto em relação a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta. (*EN* II, 6, 1106a 24-27)

A analogia que se segue, comparando a importância da mediania para a ginástica e para a virtude, distinguindo o meio termo aritmético (ou absoluto) do meio termo relativo (que faz referência às diferenças entre os sujeitos envolvidos na determinação da mediania), se

funda neste ‘axioma’ acerca do contínuo, e ainda em outra premissa implícita: a virtude é algo (ou está relacionada com algo) contínuo. Só assim a analogia pode funcionar, pois apenas desta maneira a virtude estará submetida à regra enunciada no ‘axioma’ sobre o contínuo. Mas em que sentido se diz que a virtude ou aquilo com o que ela está relacionada é um contínuo e que por isso apresenta excesso, falta e meio termo?

Antes, uma explicação sobre a ressalva “aquilo com que ela está relacionada”. Segundo o texto aristotélico a virtude está relacionada com “*paixões e ações nas quais se dão o excesso, a falta e o meio termo*” (EN II, 6, 1106b 16-17). Aristóteles repete inúmeras vezes essa conjunção, de forma que nos parece evidente tomá-la por suposto (cf. EN 1106b 24-27; 1107a 3-6; 1107a 8-12). Mais difícil, porém, é estabelecer o papel de ações e paixões na totalidade da virtude ou, mais precisamente ainda, a maneira específica como a virtude se relaciona com essas. Se a princípio podemos tomar como central para a ética e, conseqüentemente, para a virtude, as ações (πρόξεις), não é de menor importância o papel das paixões (ou sentimentos – πάθη) na economia da moralidade. De fato, uma ação correta desacompanhada dos sentimentos corretos não constitui uma ação propriamente virtuosa, podendo no máximo ser considerada típica do homem continente<sup>38</sup>. Paralelamente, como afirmáramos anteriormente, a virtude moral é virtude da parte desiderativa da alma, e enquanto tal é uma disposição para apresentar o desejo correto de acordo com as exigências impostas pelas circunstâncias. Ora, os desejos são paixões, e são precisamente eles que levam à realização das ações esperadas. Em um terceiro sentido mais específico da dupla relação da virtude com ações e paixões, sentido que em alguns momentos parece prevalecer no texto de Aristóteles, existem *algumas* virtudes relacionadas com ações e *outras*

---

<sup>38</sup> Esse ponto, que distingue o virtuoso do continente, é corretamente apontado por Bostock [2000: 37-38] e Urmson [1980: 163-164].

relacionadas com paixões<sup>39</sup>. Embora essa leitura, que vê uma heterogeneidade entre dois tipos de virtudes, seja fiel à letra de algumas passagens do texto aristotélico, parece-nos mais acertado interpretar essas distinções como ‘algumas estão *mais imediatamente* relacionadas a ações e outras *mais imediatamente* ligadas a paixões’, significando então que em ambas estão presentes tanto paixões quanto ações. Com efeito, a toda ação corresponde uma paixão naquele que age, tanto no sentido de que ao agir de determinada maneira o sujeito experimenta certos sentimentos, quanto no sentido de que a ação só pode se realizar na medida em que está presente um desejo (uma paixão) que impulsiona o indivíduo a agir. O mesmo pode ser dito de uma paixão, que traz consigo ações e reações correspondentes ao sentimento experimentado pelo sujeito. A virtude, portanto, parece-me estar relacionada tanto às ações quanto às paixões<sup>40</sup>.

Pois bem, pelo fato de a virtude estar relacionada com ações e paixões, e estas poderem ser entendidas como contínuas, nas quais se pode estabelecer excesso, falta e meio termo, somos tentados, não sem a influência do próprio texto aristotélico, a identificar o meio termo a uma quantidade intermediária de qualquer emoção ou ação dada. Contudo, tal como mostrado por Urmson de maneira clara e, para nós, incontestável, existem situações em que a resposta adequada, seja ela uma ação ou emoção, é na verdade o nível zero, ou seja, não experimentar nada de determinada emoção ou não tomar nenhuma atitude de

---

<sup>39</sup> Bostock [2000: 46-50], defende essa posição, embora em inúmeras passagens defenda a igual importância da relação da virtude tanto com as paixões quanto com as ações. Seus principais argumentos se apóiam em passagens em que Aristóteles de fato enumera separadamente virtudes relacionadas a paixões e ações (1106 b 16-24; 1107 a 8-12) e na constatação de que Aristóteles, quando do tratamento detalhado das virtudes particulares, embora aponte um sentimento específico intimamente ligado a algumas virtudes, não parece preocupado em determinar um único sentimento para algumas virtudes, como generosidade e magnificência, donde Bostock extrai a consequência de que essas virtudes seriam apenas relacionadas com ações.

<sup>40</sup> Parece-nos, portanto, mais acertado concordar com Kosman [1980: 109], para quem toda virtude é “*uma disposição com respeito a um conjunto característico de ações e sentimentos*”.

determinado tipo<sup>41</sup>. Ou seria o caso então de a doutrina significar que sempre que for pertinente apresentar determinada emoção, a quantidade correta será sempre uma quantidade moderada? Isto também não pode ser o caso, afirma o autor, pois mesmo quando é apropriado sentir certa emoção, o grau correto varia de acordo com a circunstância na qual tal emoção ou ação é exigida. Ele então estabelece que o que está em um meio termo não são as ações e paixões, mas a própria virtude, enquanto disposição. A virtude, portanto, não deve ser entendida como uma disposição em direção a ações e paixões intermediárias, mas como uma “*disposição intermediária relacionada com ações e emoções*”<sup>42</sup>. O que está em um meio termo de uma escala contínua não é tanto a ação ou a emoção, mas a própria *ἔξις* representada pela virtude. Assim, a coragem é uma disposição intermediária entre a temeridade e a covardia, e por isso as respostas que gera estão em um meio termo, enquanto as outras duas erram pelo excesso e pela falta.

Caso entendêssemos, inversamente, a virtude como uma disposição em direção a ações e paixões intermediárias, estaríamos a dizer que a virtude seria uma disposição para gerar sempre a mesma resposta, uma quantidade intermediária de raiva, por exemplo, independentemente da circunstância. Ora, a virtude deve proceder precisamente do modo contrário, ou seja, deve sempre levar em consideração as inúmeras variáveis em jogo, variáveis estas que fazem com que cada situação exija uma resposta específica, não pré-determinada. É esse, inclusive, o sentido em que deve ser entendido a qualificação *πρὸς ἑμᾶς* (em relação a nós), atribuída ao meio termo que entra na definição da virtude. Não se deve, portanto, estar preso a uma interpretação restritiva dessa qualificação do meio termo, mas entender que o “em relação a nós” envolve não apenas nossas especificidades, mas as

---

<sup>41</sup> Cf. Urmson [1980: 160-164].

<sup>42</sup> Urmson [1980: 161]

circunstâncias nas quais *nós* temos que agir e o modo como *nós* nos relacionamos com essas condições. Desta forma, vemos que o “relativo a nós” deve incluir todas as considerações categoriais da ação, e que excesso, falta e meio termo podem se dar em todas as categorias. Uma vez que é necessária a determinação do modo correto de agir em todas as categorias, então determinada ação ou emoção não apresenta uma única escala em que é possível errar ou atingir o meio termo, mas várias, na verdade tantas quantas forem as categorias relevantes. Isso aponta mais uma vez para a correção de compreender a virtude como uma ‘disposição intermediária relacionada com ações e emoções’, pois aí temos uma única escala contínua da qual pode ser “*tirada uma quantidade maior, menor ou igual*” (1106 a 25-26), uma escala que vai de uma disposição em falta até outra excessiva, passando pela virtude, a disposição intermediária, onde o excesso e a falta das disposições extremas podem se dar em uma ou mais categorias. Assim entendida, a virtude é uma disposição intermediária entre duas disposições extremas capaz de estabelecer o momento apropriado para se sentir determinada emoção, em relação à pessoa apropriada, no local apropriado, pelas razões adequadas, com a finalidade correta, etc. (cf. *EN II*, 6, 1106b 20-22). O meio termo, portanto, se constitui como a apreciação correta de todas as determinações categoriais envolvidas na situação com a qual o agente se defronta, e por isso atingir o meio termo “*é difícil, especialmente nos casos particulares, porquanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos*” (*EN II*, 9, 1109b 14-16).

Como podemos ver na própria definição da virtude, o meio-termo deve ser determinado com base no julgamento do prudente, que classificamos como o terceiro elemento da definição. Reservamos para o terceiro capítulo a análise do prudente. Convém

ressaltar, contudo, que o julgamento das circunstâncias e a determinação do meio-termo serão, portanto as atividades próprias do prudente na condução da ação moral.

A partir do que foi dito, podemos ver como os três elementos presentes na definição da virtude se implicam mutuamente. A virtude é, em primeiro lugar, uma disposição relacionada à escolha, não uma disposição qualquer, mas uma que está em um meio-termo relativo a nós, e esse meio-termo que é a virtude deve ser racionalmente determinado em conformidade com o julgamento do prudente (no livro VI será estabelecido que a bem da verdade não deve haver apenas conformidade com o julgamento do prudente, mas que deve ser fruto desse mesmo julgamento, contraposição expressa nas expressões *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* e *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*). Assim, a própria virtude moral, um dos sentidos da atuação virtuosa do homem, já traz em sua própria definição a virtude intelectual da prudência. Vimos também que, de maneira geral, a virtude significa o resultado da racionalização da parte desiderativa da alma, o que é conseguido através do processo de habituação<sup>43</sup>. Essa racionalização fica evidente quando comparamos o indivíduo meramente continente e aquele verdadeiramente virtuoso. O continente, como mostramos na seção anterior, apresenta uma desarmonia entre as partes racional e desiderativa de sua alma, de forma que a afirmação correta de sua razão acerca do que deve ser feito não é acompanhada da inclinação da parte desiderativa na mesma direção. Isso significa que a parte desiderativa permanece irracional, ainda que no caso do continente possa, ao fim e ao cabo, obedecer à razão. No caso do virtuoso não há tal dissonância entre as afirmações da razão e do desejo, pois a parte desiderativa de sua alma já foi ela própria racionalizada pela educação.

Retomando a analogia de Aristóteles entre o filho que obedece ao pai e a parte desiderativa

---

<sup>43</sup> Que esse processo não deve ser entendido como mero ‘treino’ ou ‘adestramento’, mas como ‘formação’ ou ‘educação’ ficará mais evidente quando analisarmos, no capítulo 3, a distinção acima mencionada entre *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* e *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*.

que obedece à parte racional (I, 13, 1102b 32-33), podemos dizer que a parte desiderativa devidamente habituada se assemelha ao filho que foi devidamente educado, ou seja, as atuações de ambos estão em consonância com as determinações da razão e do pai. E é precisamente neste ponto que diferem o continente e o virtuoso, porquanto embora realizem os mesmos atos, a atuação do primeiro não vai acompanhada dos sentimentos, ou dos desejos, corretos, ao passo que o desejo do segundo já é em si mesmo racionalizado e está em consonância com o que afirma a razão.

Resta-nos agora analisar no próximo capítulo o homem experiente, que aproximaremos desse indivíduo que passou pelo processo de habituação, para posteriormente, no capítulo 3, analisarmos o prudente e estabelecermos uma comparação entre estes dois tipos humanos possíveis, o prudente e o experiente.

---

## 2. A EXPERIÊNCIA E O CONHECIMENTO HUMANO

### 2.1. A referência do prudente ao experiente

Antes de passarmos à análise propriamente dita do prudente, completando então a análise sobre a virtude moral, uma vez que a definição de virtude moral chama à cena este tipo especial de homem como regra e padrão de medida da ação, convém que investiguemos primeiramente uma aproximação recorrente ao longo da *Ética*. Em inúmeras passagens Aristóteles põe ao lado da figura do *prudente* (φρόνιμος) um outro tipo humano, o *experiente* (ἐμπειρος).

Do tratado sobre as virtudes intelectuais, podemos separar três trechos que apontam as proximidades existentes entre o prudente e o experiente. Em 1141b 14-17, ao afirmar que a prudência não tem por objeto tão-somente o universal, mas também o particular, uma vez que é uma disposição prática e a ação é algo da ordem do particular, Aristóteles afirma a possibilidade da superioridade prática dos experientes (οἱ ἔμπειροι) frente àqueles que sabem (εἰδότες)<sup>1</sup>. Isto se deve precisamente ao conhecimento do particular, função própria da experiência, tal como da prudência. Em outra passagem (1142a 12-21) o fato de os jovens não poderem ser considerados prudentes, embora possam se tornar geômetras e matemáticos, é explicado na mesma linha de raciocínio da passagem anterior, afirmando mais uma vez que “a prudência tem por objeto o particular” e que o conhecimento do

---

<sup>1</sup> Argumento perfeitamente análogo ao de *Metaph. A*, 1, 981a 12-23, texto que será analisado na seqüência do presente capítulo.

particular não pode ser adquirido senão com a experiência, que exige tempo para se formar, não estando, portanto, ao alcance dos jovens. A impossibilidade de acesso dos jovens ao campo da moralidade já havia sido afirmada por Aristóteles no livro I, ao dizer que não são “discípulos apropriados para a política” precisamente por lhes faltar a experiência, única capaz de fornecer o conhecimento “das ações da vida” (τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων), assunto da política (cf. *EN*, I, 3, 1095a 2-4). Por fim, para concluirmos as indicações de trechos retirados do livro VI que apontam a aproximação do φρόνιμος ao ἔμπειρος, indicamos o passo 1143b 10-13, que coloca lado a lado os experientes e anciãos (ἔμπειροι καὶ πρεσβύτεροι) e os prudentes (φρόνιμοι), aconselhando que não se deve menosprezar seus conselhos e opiniões, mesmo que não demonstrados (ἀναποδείκτοις), pois a experiência lhes dá uma espécie de ‘visão’ para ver corretamente os casos particulares em que se encontram (ou nos quais um outro se encontra), e por isso podem julgar corretamente o que se deve fazer.

Podíamos citar ainda outras passagens nas quais se ressalta a importância capital da experiência para a ação moral e para a moralidade, passagens estas que enfatizam também o lugar privilegiado do homem experiente do ponto de vista da moralidade. A pergunta que nos colocamos, a partir dessas afirmações, se volta para esta relação entre o experiente e o prudente. Há identidade entre esses dois tipos? Oposição? Complementaridade? Enfim, o prudente e o experiente são o mesmo homem, ou possuem características em comum, mas cada qual mantendo a sua especificidade? Ou será que uma destas disposições, experiência ou prudência, é condição necessária para a outra, mas não suficiente, de tal forma que todo prudente seria também experiente, mas nem todo experiente seria prudente?

Para resolver essas questões será preciso traçar um retrato mais claro destes dois tipos postos em relação, o prudente e o experiente, para então podermos estabelecer uma comparação e propor algumas respostas a essas dúvidas. Para tanto, será necessário recorrer a outros textos do Estagirita a fim de buscar mais elementos para a correta compreensão do experiente, na medida em que poucos são os elementos fornecidos no interior da própria *Ética Nicomaquéia*. Com este intuito, lançaremos mão, em especial, do capítulo 1 do livro A da *Metafísica* e do capítulo 19 do livro II dos *Segundos Analíticos*, bem como de outras passagens isoladas. Em seguida, já no próximo capítulo, trataremos do prudente, procurando ressaltar suas características mais peculiares que possam nos ajudar na resolução dos questionamentos propostos.

## ***2.2. Da percepção à ciência***

Ao longo de todo o *corpus* aristotélico podemos encontrar inúmeras passagens que, de alguma maneira, estão relacionadas à seguinte pergunta: *de que maneira surge nos homens o conhecimento?* Em pelo menos duas passagens Aristóteles aponta, esquematicamente, uma visão geral do caminho do desenvolvimento cognitivo, caminho este que culmina na ciência<sup>2</sup>. Contudo, em inúmeras outras podemos encontrar elementos que nos ajudam a completar o quadro da resposta de Aristóteles à referida pergunta. Referimo-nos em especial às passagens nas quais o Estagirita distingue o que é mais conhecido em si do que é mais conhecido para nós. Ao nos propormos a análise destes temas não temos por intenção esgotar a rica e complexa epistemologia ou gnosiologia

---

<sup>2</sup> Cf. *Metaph.* A, 1; e *Seg. Anal.* II, 19.

aristotélicas, nem tampouco oferecer profundas interpretações de um tema que por si só exigiria um monumental trabalho interpretativo que não nos encontramos, no momento, aptos a realizar. Nossa intenção, bem mais modesta, limita-se apenas à compreensão do papel da experiência no âmbito do conhecimento. Procuraremos, mais precisamente, compreender em que este papel se mostra significativo para a dimensão ética.

Como dissemos, em pelo menos duas passagens do *corpus* Aristóteles indica o caminho do desenvolvimento cognitivo. Como podemos ler nessas passagens o conhecimento começa com a sensação, passando pela memória e pela experiência, até se realizar plenamente na arte e na ciência. Analisemos *brevemente* cada uma dessas etapas do desenvolvimento cognitivo.

Todo desenvolvimento cognitivo se inicia com a percepção (αἴσθησις), que é estabelecida como o momento inicial do desenvolvimento cognitivo a partir de duas características que lhe são próprias. Em primeiro lugar, a percepção é um aspecto da cognição humana que é compartilhado com os animais. Com efeito, todo animal apresenta pelo menos um dos cinco sentidos que são encontrados nos homens (cf. *De An.* 413b 1-11). É a partir deste sentido ou conjunto de sentidos que o animal entra em contato com o mundo e com ele estabelece uma interação. Portanto, a percepção é uma porta de acesso ao mundo, determinando as impressões do animal sobre o meio circundante, levando-o a agir e reagir de acordo com as percepções de prazer ou dor que o mundo lhe causa (cf. *De An.* 413b 22-23; 414b 3-5). Mas há ainda um outro aspecto, mais fundamental que este, que determina a percepção como o primeiro passo em direção ao conhecimento. Referimo-nos ao caráter essencialmente particular de todo evento perceptivo. Isto significa dizer que toda percepção é, por definição, um evento particular, de uma situação particular, e seu tempo

gramatical é o presente do indicativo<sup>3</sup>. Uma vez cessada a exposição à fonte da percepção, algum tempo depois cessa também a própria percepção<sup>4</sup>. A percepção, portanto, é marcada pela imediaticidade, pela determinação direta do sentido pelo objeto percebido. É esta, então, a principal característica da percepção que a coloca como o momento inicial do desenvolvimento cognitivo, uma vez que o ápice do conhecimento se dá precisamente no oposto da particularidade, isto é, no universal. Mas é precisamente porque a percepção é sempre percepção da forma que ela pode ser o momento inicial do ato cognitivo<sup>5</sup>.

A percepção apresenta, portanto, *grosso modo*, a ‘limitação’ de ser ‘refém’ da presença efetiva do sensível para que tenha lugar. É somente com a memória que o objeto percebido de alguma maneira se fixa na alma, como a impressão de um sinete na cera, podendo então se apresentar à consciência independentemente de sua presença efetiva, por uma faculdade de registrar e resgatar a percepção passada do mesmo, faculdade esta que é a memória. A memória, portanto, introduz um elemento de duração e permanência na atividade cognitiva dos entes que a possuem. Contudo, a memória está ainda impregnada da particularidade do objeto percebido, pois o que fica retido na memória é a imagem (φάντασμα) formada na percepção, com a única diferença que a imagem da percepção se esvai assim que o objeto se torna ausente, ao passo que com a memória somos capazes de reter essa imagem, mesmo que o objeto não se encontre presente. Com isso a memória introduz uma nova forma de relação com o mundo. Enquanto se está limitado à percepção, nossa relação com o mundo se dá de maneira imediata, sem qualquer reflexo de situações

---

<sup>3</sup> As considerações iniciais do *De Memoria* apontam isso: “Não é dado lembrar nem o que está para ser, pois isso é opinável e expectável (haveria também uma certa ciência da expectativa, como alguns dizem que é a divinatória), nem do que está presente, pois é percepção: com esta, com efeito, não conhecemos nem o que está para ser nem o que se produziu, mas apenas o que está presente”. *Mem.* 1, 449b 11-16

<sup>4</sup> Cf. *De An.* III, 2, 425b 24-25.

<sup>5</sup> *An. Post.* II, 19, 100a 16-b 1: “pois se percebe o particular, mas a sensação é do universal – por exemplo, de homem, mas não de Cãlias homem”.

passadas, pois cada novo evento perceptivo se apresenta como uma nova situação completamente diferente das anteriores. Com a memória podemos identificar um determinado ente como o mesmo com o qual travamos contato em algum momento anterior. Isto significa que nesta nova situação de contato já possuímos informações acerca deste ente, ainda que neste novo contato tais informações ainda não tenham sido registradas. Nossas ações e reações frente a este ente estarão, portanto, marcadas por essas informações, o que significa que já sabemos algo deste ente anteriormente à percepção da situação atual. É precisamente por preservar a informação passada e a conectar com a informação presente que a memória se torna fundamental para todo e qualquer aprendizado (cf. *Metaph. A*, 1, 980b 1-2).

Em seguida à memória forma-se, particularmente nos homens, a experiência, e com ela podemos dizer que entramos em um âmbito mais propriamente humano, pois os demais animais “participam pouco da experiência” (*Metaph.* 980b 27: ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν). A experiência acrescenta ao ‘conhecimento’ da memória uma primeira generalização sobre o material da sensação, uma forma de unificação do múltiplo sensível em um uno, “o um separado dos muitos” (*An. Post.*, II, 19, 100a 5), pois muitas recordações formam uma única experiência (cf. *Metaph.*, A, 1, 980b 25). Quando um homem experiente, diante de alguém acometido de determinada doença diz ‘dêem a ele tal remédio, pois este remédio curou Cálidas quando este apresentava a mesma doença, e também Sócrates, Glauco e muitos outros’, seu juízo vai muito além da simples recordação destes casos particulares, pois já os identifica como diversos casos de uma mesma realidade, muito embora não seja capaz de “julgar que o remédio fez bem a todas as pessoas de certa constituição, incluídas em determinada classe, quando estavam doentes

desta doença, por exemplo, para pessoas fleumáticas ou biliosas quando queimando de febre – isto é questão de arte” (*Metaph. A*, 1, 981a 9-11)<sup>6</sup>. Contudo, ainda que o homem experiente não seja capaz de identificar explicitamente a classe mais geral à qual os diversos casos particulares pertencem, ele é capaz de reconhecer, mesmo que implicitamente, a semelhança dos diversos casos e agrupá-los de acordo com esta semelhança. Tal identificação, é verdade, carece de algo que a arte e a ciência virão acrescentar, mas sem ela não teriam lugar nem a arte e nem a ciência, pois “é da experiência que se produz a arte e a ciência nos homens” (*Metaph.*, A, 981a 1), e como pretendemos mostrar, também a prudência (cf. *EN*, VI, 8, 1142a 10-30). Portanto, pode-se dizer que embora a experiência não chegue, ela mesma, à determinação do universal e não seja capaz de apontar as causas dos eventos particulares que ela reconhece, é responsável por ‘preparar o terreno’ para a arte e a ciência, e isto significa trabalhar o material da sensação e da memória e apresentá-lo com a organização necessária à tarefa da arte e da ciência, possibilitando suas conclusões, ou seja, a experiência faz a ligação entre a sensação, por um lado, e a arte e a ciência de outro.

Para completar rapidamente a série apenas mencionamos os desenvolvimentos posteriores à experiência. Tanto a arte quanto a ciência são atividades exclusivas dos homens, das quais não participam os demais animais. A razão desta exclusividade não se deve a outra causa senão à característica específica do homem, a racionalidade. Arte e ciência são as expressões máximas da racionalidade, na perspectiva da *Metafísica*, análoga à perspectiva da *Ética*, que estabelece a prudência e a sabedoria nesta posição. Duas características fundamentais da arte e da ciência, que as distinguem das formas anteriores

---

<sup>6</sup> Bons comentários à questão da relação entre arte e experiência em Spoerri [1981], a despeito da análise um tanto minimalista e academicista desenvolvida pelo autor.

de conhecimento, são o conhecimento do universal e das causas (“experiência é conhecimento dos particulares, arte dos universais”, *Metaph. A*, 1, 981a 15), conhecimento que não pode provir tão-somente da sensação e das capacidades a ela ligadas, como afirmamos anteriormente, mas que se deve à racionalidade presente no ser humano. Arte e ciência, portanto, são disposições típicas do homem na medida em que este apresenta a razão como algo que lhe é próprio e específico. Pois bem, se arte e ciência são disposições próprias ao ser humano porque apenas este dentre os animais possui razão, se arte e ciência surgem no homem pela experiência (cf. *Metaph. A*, 981a 1) e se “os animais participam pouco da experiência” (*Metaph. 980b 27*), é razoável supor que a própria experiência já apresente traços de uma racionalidade incipiente e que não é apenas um processo natural e irrefletido, ou irracional, de acúmulo de casos particulares, mas uma organização que se desenrola segundo certos critérios e regras orientadores, muito embora não possa explicar ‘conscientemente’ tais regras e critérios. Por isso o homem experiente não é capaz de ensinar (cf. *Metaph. A*, 1, 981b 9). Voltaremos a este ponto, sobre as diferenças apontadas por Aristóteles entre a experiência por um lado e a arte e a ciência de outro, na última seção do presente capítulo.

O caráter racional da experiência, ainda que incipiente, que a coloca muito acima da mera coleção de inúmeros casos particulares, aparece claramente ao final da *Ética Nicomaquéia*, quando Aristóteles critica a concepção de política dos sofistas, em 1181a 12-b 12:

Por outro lado, vemos que os sofistas que pretendem ensinar política estão muito longe de ensiná-la realmente. Para falar de um modo geral, eles não sabem sequer o que é, nem do que ela trata; se assim não fosse eles não a teriam classificado como idêntica à retórica, ou até inferior a ela, nem teriam imaginado que legislar é fácil, bastando fazer uma coleção de leis consideradas boas. Eles dizem que é possível colecionar as melhores leis,

como se a própria coleção não exigisse compreensão (σύνεσις)<sup>7</sup>, e como se o julgamento acertado não fosse a melhor de todas as coisas, a exemplo do que acontece em relação à música. Enquanto as pessoas experientes em qualquer profissão julgam acertadamente as obras nela produzidas, e sabem por que meios ou como elas são feitas, e quais as coisas que se harmonizam entre si, as pessoas inexperientes devem dar-se por satisfeitas se não são incapazes de perceber se a obra foi bem ou mal feita, como no caso da pintura. Ora: as leis são por assim dizer as obras da política; como se pode então aprender com os sofistas a ser um legislador, ou a julgar quais são os melhores legisladores? Os próprios médicos não parecem formar-se apenas lendo as obras sobre medicina. E até os autores de obras sobre medicina tentam, de qualquer modo, indicar não somente os tratamentos, mas também como os casos particulares de certos pacientes podem ser curados e devem ser tratados, distinguindo as várias disposições do corpo; mas se este procedimento parece útil para as pessoas experientes, para as inexperientes ele não tem valor algum. É bem possível, portanto, que enquanto as coleções de leis, e também de constituições, podem ser úteis para as pessoas capazes de contemplá-las e julgar o que há nas mesmas de bom ou mau e quais são os dispositivos adequados às peculiaridades de cada cidade, aquelas que examinam tais coleções sem esta disposição não formarão um juízo acertado (a não ser que o façam por acaso), embora talvez possam tornar-se mais entendidas em relação a estas matérias. [tradução com modificações]

Como dizíamos, esta longa passagem mostra claramente como a experiência não é apenas uma coleção irrefletida de casos particulares, mas que o próprio ato de colecionar já traz em si um elemento racional presente no ato de julgar quais casos merecem atenção ou não, quais leis são boas ou não. A experiência parece ter neste caso um duplo papel, pois é necessária tanto para a constituição da própria coleção, uma vez que a escolha de quais leis são boas ou não requer uma familiaridade (συνηθείας) com as coisas da política (cf. *EN*, X, 9, 1181a 11), familiaridade esta que só pode se dar a partir da experiência, quanto para a utilidade de uma coleção de leis, pois esta só se torna significativa na medida em que aquele que a ela recorre já possui experiência da realidade política, podendo fazer observações e comparações, julgamentos e escolhas de quais leis são boas para a realidade política de sua cidade, com as peculiaridades que lhe são próprias, e assim acertar no momento de legislar, como nos mostra a analogia com os tratados de medicina. Vemos com esse exemplo que os diversos casos particulares isolados uns dos outros são de pouco valia

---

<sup>7</sup> ‘Compreensão’ é a tradução utilizada por Bodéüs para o grego σύνεσις.

para a ação, quer dizer, que a mera soma ou coleção de casos particulares não são fecundos para orientar a vida prática (nesse caso a atuação política do homem), e para que os diversos casos particulares adquiram significância é necessário o concurso da experiência, que não é, portanto, a mera soma dos casos particulares, mas se coloca para além deles<sup>8</sup>.

A experiência deve, pois, ser capaz de organizar em classes e grupos os entes que apresentam determinadas semelhanças e afinidades, orientando desta forma a ação presente e futura com base no conhecimento do passado, e possibilitando o surgimento de uma nova forma de conhecimento que ultrapassa os limites da particularidade e adentra (de alguma maneira) o reino do universal, a saber, o conhecimento das causas dos entes, conhecimento este que está à base da arte e da ciência. Embora a experiência esteja ainda limitada ao conhecimento do particular, como afirmado em inúmeras oportunidades por Aristóteles (cf. 981a 7-12; 981a 15-24), ela já apresenta um procedimento sintético da multiplicidade particular presente na sensação, na medida em que “muitas recordações do mesmo objeto podem completar uma única experiência” (*Metaph. A*, 1, 980a 29-981a 1: αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν) e “recordações numericamente múltiplas são uma única experiência” (*An. Post.*, II, 19, 100a 5-6: αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν). Mas é na seqüência do texto dos *Segundos Analíticos* que podemos ver o alcance da experiência para além da particularidade. Tal como na *Metafísica* Aristóteles afirma que é a partir da experiência que se formam a arte e a ciência. Todavia, no texto dos *Segundos Analíticos* ele vai mais longe, apontando a universalidade já presente na experiência: “a partir da experiência, ou a partir

---

<sup>8</sup> Orientamos nossas interpretações presentes nesse parágrafo a partir das análises de Aubenque [2003] contidas nas páginas 94-100, que podem ser resumidas, no que diz respeito à questão das relações entre experiência e política, na seguinte afirmação, na página 98: “O que é censurável nos sofistas é, embora se reclamando de um saber demasiado geral e vazio, colecionar o particular sem possuir o mínimo de visão de conjunto que constitui a experiência”.

de todo universal que repousa na alma – um único concernente a muitos, que seja um só e o mesmo em todos eles –, surge princípio de técnica ou de ciência” (*An. Post.* II, 19, 100a 6-8: ἐκ δ’ ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνός παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης). Assim, o universal já encontra na experiência, mesmo que em latência, na medida em que a experiência é uma das formas de repouso (ἡρεμία) do universal na alma<sup>9</sup>. Fique pois estabelecido que a experiência, muito embora seja o conhecimento do particular (cf. *Metaph.* A, 1, 981a 15), já é de certa maneira o resultado de uma operação de síntese deste particular, e por isso desempenha um papel fundamental no processo indutivo que leva à ciência e ao conhecimento dos princípios<sup>10</sup>. É desse papel propedêutico da experiência que trataremos na seção que se segue.

### ***2.3. Da experiência surge nos homens a ciência***

A importância da experiência para o conhecimento dos princípios é algo afirmado constantemente ao longo do *corpus*. Além das passagens correlatas de *Metaph.* A, 1, e de *An. Post.* II, 19, outros textos atestam tal importância, presentes nas mais diversas obras de

---

<sup>9</sup> “A experiência não é a repetição indefinida do particular, mas já se introduz no elemento da permanência: ela é esse saber antes vivido do que aprendido, profundo porque não deduzido, e que reconhecemos naqueles dos quais dizemos que ‘têm experiência’” P. Aubenque [2003: 99].

<sup>10</sup> Engberg-Pedersen trabalha esta diferença em termos de uma captação (ὑπόληψις) implícita do universal (experiência) e uma captação explícita (ciência e arte). Segundo ele, a experiência seria “... a memória conectada de um número de eventos particulares passados” (Engberg-Pedersen, 1983: 147), eventos estes diferentes, mas relevantemente idênticos. E esta seria a grande diferença entre a experiência, de um lado, e a arte e a ciência, de outro: o fato de a experiência reconhecer uma semelhança entre os inúmeros eventos passados, o que aponta para a captação implícita do universal aí presente. Implícita porque, diferentemente da arte e da ciência, a experiência não é capaz de unificar esses inúmeros eventos passados, nos quais ela vê uma semelhança, sob um único conceito. E justamente por isso não é capaz de dar as causas, porque dar as causas significa apresentar um raciocínio que conduza das premissas à conclusão, o que só é possível mediante a possibilidade de verbalização do universal (cf. Engberg-Pedersen, 1983: 145-159).

Aristóteles. Para avaliar esta importância partiremos de três passagens ditas “metodológicas” do livro I da *EN*.

No primeiro livro da *EN* nos deparamos com importantes passagens a respeito do método a ser empregado na investigação filosófica sobre a moralidade. Destacamos três em especial (1094b 29-1095a 13; 1095a 30-1095b 8; 1098b 1-9), que abordaremos em conjunto<sup>11</sup>.

Na passagem já aludida acerca do ouvinte ideal para as lições de política (cf. *EN*, I, 3, 1094b 28-1095a 13), é enfatizado precisamente o caráter formador da experiência, responsável por tornar familiar àquele que estuda a política as ações da vida sobre as quais versa esta ciência, que as tem como ponto de partida de toda argumentação. Devemos ler estas afirmações sob a ótica da importante distinção entre ‘mais conhecido para nós’/‘mais conhecido em si’, posta em cena na passagem acerca do caminho indutivo ou dedutivo a ser percorrido na investigação (cf. 1095a 30-1095b 8)<sup>12</sup>. Ao afirmar que a investigação sobre a moral deve partir daquilo que é ‘conhecido por nós’ (ἀπὸ τῶν ἡμῶν γνωρίμων) e imediatamente concluir que por esta razão aquele que deseja aprender sobre as coisas boas e justas sobre as quais versa a política deve ter sido bem conduzido por seus hábitos, pode-se afirmar, a partir do que dissemos a respeito da passagem anteriormente evocada, que Aristóteles identifica, no âmbito da moralidade, experiência e hábitos. De fato, o que é mais conhecido para nós é aquilo de que temos experiência, e isto significa aqui que o indivíduo, diante de determinada situação particular que dele exige uma ação, é capaz de determinar o

---

<sup>11</sup> Nos é indiferente saber se estas três discussões de método são redações diferentes de uma mesma seção, escritas em momentos diversos (como sustenta Gauthier [1970 v.2, pt.1: 12-13]) ou se, embora cada qual complementa as outras, estão todas em seus respectivos lugares, não sendo possível estabelecer uma cronologia entre elas (como parece ser a posição de Bodeüs [2004: 55, n. 1]).

<sup>12</sup> A distinção entre aquilo que é mais conhecido para nós e aquilo que é mais conhecido em si está presente em várias passagens do *corpus*, dentre elas: *An. Pr.* II, 23, 68b 35-37; *An. Post.* I, 2, 72a 1-5; *Ph.* I, 1, 184a 16-26; 5, 188b 30-32. 189a 4-7; II, 1, 193a 4-6; *De An.* II, 2, 413a 11-16. Para uma análise desta questão, cf. S. Mansion [1984: 213-222].

que deve ser feito, na medida em que está familiarizado com situações semelhantes nas quais já teve de atuar em momentos pretéritos. Portanto, é a partir da prática repetida de ações semelhantes que tal sujeito adquire a experiência necessária para julgar as ações boas e justas sobre as quais versa a política<sup>13</sup>. Ora, este não é senão o processo de aquisição de uma *ἔξις*, tal como descrito no livro II. Aliás, a própria experiência é ela mesma uma *ἔξις*, na medida em que é uma disposição estável adquirida, e não uma faculdade natural, tal como os sentidos. Fique pois estabelecido que as disposições e hábitos (*ἔξει - ἔθει*), entendidos no sentido moral, constituem a experiência da qual deve partir a ética, e são como que a transposição daquela do âmbito puramente cognitivo para a esfera da moralidade<sup>14</sup>.

A partir da conjugação destas duas passagens é possível perceber a íntima conexão entre experiência e hábito, dado que o conhecimento das ações da vida se dá na medida em que as praticamos, assim como a formação de bons hábitos, que permitem ao homem dominar suas paixões e agir de acordo com a razão, se dá com a prática repetida de boas ações. Como vemos, a experiência “das ações da vida” (*τὸν βίον πράξεων*), apontada por Aristóteles como uma condição para o estudo das coisas humanas, condição esta não satisfeita pelos jovens, e que será também a condição para a posse da prudência, pode ser entendida como “ter sido educado na formação de bons hábitos”, de forma que estes constituem a base imprescindível da moralidade<sup>15</sup>. Todavia, a ‘experiência moral’, sedimentada no hábito, possui ainda outra característica que a diferencia da experiência

---

<sup>13</sup> A familiarização não se dá apenas através da prática repetida de ações virtuosas, mas também através dos exemplos dados pelos modelos éticos da sociedade e também pela ficção, daí a importância atribuída por Aristóteles às tragédias, que simulam tramas e seqüências de ações possíveis, conforme a *Poética*.

<sup>14</sup> Monan, por exemplo, diz que o hábito para as boas ações é parte e parcela da experiência. Cf. Monan [1968: 79].

<sup>15</sup> Cf. D. Panzani [1997], em especial as páginas 28-37.

meramente cognitiva, e que mostra mais uma vez a identidade entre experiência e hábito no âmbito da moralidade. Na primeira das passagens por nós evocadas, logo após dizer que o jovem não é discípulo adequado para a política porque não tem experiência, Aristóteles procura deixar claro sua posição acerca do jovem:

“Não fará diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter (ἦθος); a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta”. (*EN*, I, 3, 1095a 6-9)

Com base neste texto, podemos afirmar, mais uma vez, que o hábito é a experiência na esfera da moralidade a partir do seguinte argumento. Se o que falta ao jovem é a experiência das ações boas e justas, e a juventude não está ligada apenas à questão temporal, em um sentido meramente quantitativo, então parece justo concluir que também a experiência não está ligada diretamente à quantidade de tempo, mas que envolve certa relação qualitativamente determinada com o tempo<sup>16</sup>. Em outras palavras, para se adquirir experiência acerca de determinada realidade (e no caso da moralidade isto significa adquirir um hábito), não são suficientes os múltiplos contatos com situações particulares semelhantes, mas é necessária uma postura ativa diante de tais casos, de forma a ser possível aprender com eles e então formar uma experiência (hábito) que permita agir da maneira correta nas próximas vezes em que o indivíduo se defrontar com situações semelhantes. Para ser mais claro, não se aprende com os erros de maneira natural e passiva. Por isso é possível dizer que alguém, mesmo que tenha 40 anos, é jovem no caráter, pois age como se não tivesse vivenciado as ações que hoje repete, muito embora a experiência

---

<sup>16</sup> Para a idéia de uma resignificação do tempo quantitativo da física em uma concepção qualitativa do tempo presente no âmbito ético-político cf. Puente [2001: 318-338], que inspira nossa interpretação do hábito como a resignificação da experiência na esfera da moralidade.

devesse ter-lhe mostrado que deveriam ser evitadas, dadas as conseqüências que podem lhe advir.

A partir dos argumentos apresentados no parágrafo anterior vemos, portanto, como a experiência adquire, dentro da temática da ética, a significação de amadurecimento ao longo do tempo. Já na caracterização da experiência como etapa da escalada do conhecimento está presente esta noção, pois se pressupõe que é necessário tempo para a formação da experiência. Todavia, esta aceção não está totalmente explícita, só se evidenciando no âmbito da ética. De fato, é com o tempo que se forma em nós o hábito, primeira condição para o agir moral<sup>17</sup>. E também a experiência, pois se diz comumente que, ao alcançarmos certa idade atingimos a idade da razão (cf. *EN*, VI, 1143b 7-9). Isto porque aprendemos a relacionar particular e universal e sabemos, então, diante de uma situação específica (e não apenas abstratamente), como agir, quando agir, onde agir, com quem agir, etc. Por isso Aristóteles confere tanta importância à experiência, chegando a dizer que ela é como um terceiro olho, um olho da alma, e que, por isso, devemos prestar tanta atenção às opiniões dos mais velhos e mais experientes quanto às demonstrações (cf. *EN*, VI, 1143b 10-13).

Antes de passarmos para o próximo ponto a ser abordado, gostaríamos de extrair ainda outra conseqüência da identificação entre hábito e experiência no âmbito da moralidade, tal como pudemos estabelecer a partir da relação entre maturidade e tempo qualitativo. Ora, se na esfera da moralidade a experiência se converte em hábito, quer dizer, uma capacidade estável decorrente da prática repetida de ações semelhantes, capacidade

---

<sup>17</sup> Cf. *EN*, II, 1, 1103a 14-18. Apesar de na referida passagem Aristóteles apresentar o tempo como causa da origem e do aumento apenas da virtude intelectual, parece-nos indiscutível o papel fundamental do tempo na formação do hábito, precisamente no sentido de que os hábitos não são naturais, mas são o resultado da habituação, que não é senão um processo, um movimento, e possui, portanto, uma temporalidade.

esta para realizar justamente ações da mesma natureza daquelas que a formaram, então a experiência, ao se constituir em hábito, adquire uma nova característica, qual seja, uma dimensão desiderativa. Em outras palavras, a experiência de ordem moral, o hábito, possui como um de seus principais caracteres ser uma disposição para se desejar de maneira correta, ou seja, uma disposição para apresentar um desejo racional (um desejo impregnado de racionalidade, ou um desejo que está em harmonia com a razão).

Por fim, para concluir nossa análise das passagens “metodológicas” do livro I, é preciso tecer alguns comentários acerca do trecho final do capítulo 7, no qual Aristóteles fala mais uma vez dos princípios e da peculiaridade do conhecimento sobre a moral frente outras formas de conhecimento. Neste passo lê-se:

Não devemos tampouco indagar qual é a causa de tudo de maneira idêntica; em algumas circunstâncias basta mostrar bem o fato (τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς), como no caso dos princípios: o fato é primeiro e princípio (τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή). Quanto aos princípios, uns se contemplam por indução, outros por percepção, outros mediante certo hábito (αἱ δ' ἐθισμῶ τινί), e outros de outras maneiras. (*EN*, I, 7, 1098b 1-5)

Ressaltemos, em primeiro lugar, a afirmação inicial de que muitas vezes não é necessário (e em muitas situações é até mesmo impossível) apontar as causas de algo para aceitá-lo como verdadeiro. É este o caso dos princípios (ἀρχαί), por exemplo. Como nos mostra o livro Γ da *Metafísica*, é prova de falta de instrução (ἀπαιδευσία) exigir demonstração de tudo<sup>18</sup>. No caso dos princípios, é suficiente *mostrar* (δειχθῆναι) o fato, o que é, não sendo necessário demonstrar porque é. Este o sentido das afirmações de 1095a 30-b 8 e 1098b 1-9. Os princípios da ética não precisam ser demonstrados para que sejam

---

<sup>18</sup> Cf. *Metaph.*, Γ, 4, 1006a 5-11: “Ora, alguns consideram, por ignorância (δι' ἀπαιδευσίαν), que também esse princípio deva ser demonstrado. Constitui ignorância o fato de não saber de que coisas se deve buscar uma demonstração e de que coisas, ao contrário, não se deve. É impossível que exista demonstração de tudo: nesse caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração”.

aceitos, basta que o indivíduo já tenha conhecimento deles através de sua práxis cotidiana, ou seja, basta que o indivíduo já oriente sua ação a partir de tais princípios, mesmo que deles não tenha plena consciência. Por isso diz Aristóteles que

“... quem quiser ouvir proveitosamente exposições acerca do nobilitante e do justo e sobre a política em geral, deverá ter adquirido bons hábitos em sua formação. O princípio é o quê (*ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι*), e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do porquê (*οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι*), e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio”. (*EN*, I, 4, 1095b 4-8: tradução com modificações)

Pois bem, em que sentido pode-se afirmar que aquele que adquiriu “bons hábitos em sua formação” já possui ou pode facilmente conhecer o princípio da moralidade e da ação virtuosa? Qual seria esse princípio?

A resposta à última dessas questões não parece apresentar maiores dificuldades, inclusive pela localização da passagem acerca da apreensão dos princípios (1098b 1-5), posicionada ao final do capítulo 7, justamente ao final da discussão a respeito da felicidade e da determinação desta por meio da função (*ἔργον*) do homem, como procuramos mostrar na primeira seção do capítulo anterior. Desta forma, pode-se dizer que a felicidade é a *ἀρχή* da vida moral, o princípio de toda ação, sua causa, neste caso a causa final da ação humana. Mas a felicidade pode ser erroneamente compreendida, quando se é da opinião, por exemplo, de que ela reside nas riquezas ou nos prazeres corporais. É necessário, portanto, que a felicidade seja compreendida de maneira correta, ou seja, que a ação humana se oriente em direção à felicidade entendida como a plena realização daquilo que é específico ao ser humano, quer dizer, sua racionalidade. Sendo assim, a racionalidade deve ser o princípio orientador da atividade humana que se pretende moralmente boa. Com isso, podemos entender em que sentido Aristóteles diz que aquele que possui bons hábitos de alguma maneira já conhece ou pode facilmente conhecer o princípio da moralidade. Isto

significa que tal indivíduo carrega, em sua práxis efetiva, o princípio, quer dizer, age de maneira racional, mesmo que não seja capaz de dizer: ‘o princípio da moralidade é: agir de maneira racional’. Em outras palavras, ressaltando a diferença entre o *quê* e o *porquê*, pode-se dizer que aquele que possui bons hábitos já realiza, em cada situação específica em que tem que agir, *o que* é moral, podendo-lhe ser facilmente *mostrado porque* é moral, sem que haja necessidade de se demonstrar a verdade do princípio.

Esta contraposição entre conhecer *o que* deve ser feito e conhecer *porque* isto deve ser feito será extremamente importante na etapa posterior de nosso trabalho, quando estivermos preocupados em estabelecer as diferenças e semelhanças existentes entre a experiência por um lado e a prudência por outro. Em função disso, é de fundamental importância que tenhamos uma correta compreensão dessa distinção, e que possamos, ao final desta discussão, dizer com clareza o que está envolvido no conhecimento do τὸ ὅτι e o que está envolvido no conhecimento do τὸ διότι.

Uma vez aceito que o princípio da moralidade deve ser a racionalidade é mister procurar uma resposta à primeira das perguntas formuladas anteriormente: em que sentido aquele que possui bons hábitos “já possui ou pode facilmente conhecer tal princípio” (1095b 7-8).

Começemos pela concessão “ou pode facilmente aprender tal princípio” (ἢ λάβοι ἂν ἀρχᾶς ῥαδίως). Gauthier afirma em seu comentário a esta passagem que o verbo λαμβάνειν (aprender) é um termo técnico da dialética, que significa conhecer a partir da explicação de outrem, aceitar esta explicação e a receber. Esta parece ser a interpretação também de Tricot, que opta por uma tradução em que esse sentido aparece: “ou bien est

capable de les recevoir facilement”<sup>19</sup>. A utilização de λαμβάνειν ressaltaria o fato de aquele que possui bons hábitos já fazer *o que* deve ser feito, e por isso poderia facilmente compreender *porque* isto deve ser feito, a partir das explicações que serão dadas por Aristóteles sobre o princípio, o fundamento da moralidade, qual seja, a identificação da felicidade à atividade da alma racional realizada com excelência, tal como expressa no capítulo 7. Fazer o ouvinte chegar a este princípio supremo da ação humana significa mostrar *porque* aquelas ações que ele já realiza são boas. Quer dizer, nosso ouvinte já faz *o que* é bom; o trabalho de Aristóteles é fazê-lo compreender *porque* isto é bom (a causa da bondade de sua ação).

Toda a discussão acerca do sentido de λαμβάνειν no texto que por hora analisamos, longe de ser uma questão pontual, de mero detalhe filológico, possui uma importância considerável para a compreensão do ponto central com o qual estamos preocupados, saber qual o conhecimento decorrente da aquisição de bons hábitos. Em última instância, isto significa saber que tipo de conhecimento está envolvido no conhecimento do τὸ ὅτι, o fato moral, e determinar qual o conteúdo desse fato. Tal como vemos a questão, duas são as possibilidades que satisfazem a função de τὸ ὅτι como princípio (para nós) da ética. O conteúdo deste princípio, fornecido pelo hábito, pode ser 1) uma regra moral particular / definição de uma virtude particular ou 2) o que deve ser feito em uma dada situação particular.

Segundo a primeira interpretação, que é a de Hardie [1968: 34-35] e Bostock [2000: 223], o *fato* conhecido pelo indivíduo que foi educado na formação de bons hábitos seria

---

<sup>19</sup> Cf. Gauthier [1970, v.2, pt.1: 20]; Tricot [1959: 42]. Bodéüs, o tradutor francês mais recente, parece não dar muita atenção a esse detalhe ao traduzir nossa passagem por “ou bien peut s’en faire une idée facilement” (Bodéüs [2004: 56]).

algo do tipo ‘deve-se agir virtuosamente’, ‘a justiça é uma virtude’, ‘a coragem é uma virtude’, sem que seja necessário dizer *porque* tais juízos são verdadeiros. Por outro lado, a segunda interpretação, defendida por Gauthier [1970, v.2 pt.1: 19-20], particulariza ainda mais o conteúdo de τὸ ὅτι, identificando-o não a uma regra moral já generalizada (mesmo que em um baixo nível de generalização), mas à ação particular que deve ser realizada *nesta* situação particular, quer dizer, ao julgamento do indivíduo, diante de uma dada circunstância, de que *o que* ele deve fazer é ‘isto’ ou ‘aquilo’. Esse conhecimento fático seria algo como aquele envolvido no caso do indivíduo que vai a uma festa e, depois de já ter bebido o suficiente, pára de beber, quer dizer, age de acordo com o seguinte juízo, por exemplo: ‘dado que amanhã eu devo acordar cedo para trabalhar, devo parar de beber’. Em suma, tal ação equivale ao juízo ‘neste momento é *bom* parar de beber’. Esse indivíduo moderado não precisa emitir, necessariamente, os juízos ‘a moderação é: não exagerar nos prazeres corporais’ ou ‘a moderação é uma virtude’. Todavia, tais juízos estão contidos na sua *práxis* efetiva, e são a explicação (ou explicitação) de *porque* sua ação é boa, explicação esta que nosso personagem moderado estaria facilmente disposto a aceitar<sup>20</sup>.

Alinhamo-nos a esta segunda interpretação, identificando como conteúdo de τὸ ὅτι o fato moral mais particular, a saber, o julgamento concreto de uma dada circunstância, *implícito* na prática efetiva do agente. Adotamos tal ponto de vista pela seguinte razão. Se o princípio é dado pela formação de bons hábitos (virtudes), há então, necessariamente, uma dimensão desiderativa envolvida, na medida em que a virtude é uma disposição para se desejar de maneira correta (ou seja, uma disposição para apresentar um desejo racional, como afirmamos anteriormente) e, mais especificamente, agir de acordo com esse desejo

---

<sup>20</sup> Esta é também a posição de Monan, por exemplo, para quem a experiência fornece a instância concreta dos julgamentos morais particulares que irão possibilitar a apreensão dos princípios gerais. Ver Monan [1968], em especial as páginas 71-78; também Guariglia [1997: 85].

racional. Em suma, adotamos o ponto de vista de que o hábito representado pela virtude é uma potência indissociável de sua atividade, quer dizer, que a virtude não é apenas uma potência, mas uma potência que deve se atualizar (como afirmado anteriormente no capítulo 1). O conteúdo da virtude, que servirá de base para a investigação ética, está contido, portanto, não em um juízo ainda abstrato do tipo ‘a coragem é uma virtude’, mas na prática corajosa efetiva do agente, prática esta decorrente do hábito corajoso deste indivíduo. Em resumo, se a virtude (moral) é a excelência da parte desiderativa da alma, e esta tem por função desejar de maneira correta (em uníssono com a razão), então parece acertado dizer que ao se afirmar que aquele que possui bons hábitos “já possui ou pode facilmente vir a conhecer” o(s) princípio(s) da moralidade, quer-se com isso dizer que suas ações carregam nelas mesmas, ainda que implicitamente, tais princípios, ou ainda, que tais ações são instâncias nas quais os referidos princípios são realizados.

Se isto é assim, o indivíduo que foi educado na formação de bons hábitos, digamos o personagem do nosso exemplo que declina à oferta de mais bebida, poderá facilmente ser conduzido em direção ao princípio primeiro da moralidade, ao *porquê*, a partir da sua prática efetiva, a partir *do que* ele realiza. Suponhamos que Aristóteles lhe pergunte ‘por que parar de beber é um bem?’, ao que nosso personagem poderia responder algo como ‘não sei, isto parece a coisa acertada a fazer’. Em seguida Aristóteles poderia lhe dizer ‘isto é um bem porque é um caso de moderação, e a moderação é uma virtude’, juízo com o qual tal pessoa estaria plenamente disposta a concordar. Suponhamos ainda que se lhe fizesse a seguinte pergunta: ‘por que a moderação é uma virtude?’, à qual ele fosse igualmente incapaz de responder, seguindo-se a isso a explicação de que a moderação é uma virtude (moral) porque é a forma racional de desejar os prazeres corporais imediatos. Por fim, perguntar-se-ia ao discípulo ‘por que a virtude é um bem?’, mostrando-lhe em seguida que

ela é um bem porque o bem para o homem, a felicidade, é a atividade da alma racional exercida de maneira excelente, e a virtude moral é uma das formas de atuação racional da alma.

Para concluir, pode-se afirmar então que a ética deve partir daquilo que é conhecido para nós, e isto significa partir da experiência, que na esfera da moralidade se identifica aos hábitos adquiridos através do processo de formação para a virtude. Tais hábitos capacitam aqueles que os possuem para a realização de boas ações, quer dizer, levam o agente à prática de ações que são a expressão concreta dos princípios da moralidade, ou seja, ações que carregam, mesmo que implicitamente, tais princípios, que podem ser ‘abstraídos’ de suas manifestações particulares e facilmente compreendidos por aqueles que já agem de acordo com esses princípios. O τὸ ὅτι na esfera moral deve, portanto, ser entendido como a capacidade do agente (ou do discípulo da ciência ética) de determinar, nas circunstâncias *particulares* com as quais se defronta, *o que* ele deve fazer, ou seja, qual ação *particular* é boa para aquela situação concreta. Isto implica, por fim, que a experiência na esfera da moralidade possui, ao lado de uma dimensão cognitiva para avaliar o caso particular, uma dimensão apetitiva que leva aquele que a possui a agir efetivamente, e é, na verdade, nessa ação efetiva que se manifesta a dimensão cognitiva da experiência.

O experiente, portanto, carrega na sua *práxis* efetiva o princípio, a explicação da sua ação, mas não é capaz de nomear esse princípio, que fornece as causas, ou ‘*porque*’ tal ação era a melhor a ser realizada. Vejamos no próximo capítulo quais as principais características que Aristóteles atribui ao prudente para podermos, ao final, estabelecer a comparação entre esses dois tipos ilustrados pelo Estagirita.

---

### 3. O PRUDENTE

#### 3.1. O campo de atuação do prudente

Quando na seção 1.1 analisamos o livro I da *Ética Nicomaquéia*, ressaltando como fio condutor do livro a pergunta pelo bem do homem, que Aristóteles encontra nominalmente na *felicidade* e essencialmente na função (ἔργον) do homem (a racionalidade), mostramos que sua argumentação culmina na afirmação de que o bem para o homem é duplo, ou seja, a alma humana pode atuar racionalmente de duas maneiras, enquanto virtude moral e enquanto virtude intelectual. Após analisarmos os principais pontos relativos à virtude moral (capítulo 1, seção 1.2), chegou o momento de avaliarmos o que Aristóteles tem a dizer sobre a virtude intelectual que nesse estudo nos concerne, a prudência, ressaltando principalmente como a prudência é pensada como o elo de ligação entre o intelecto e o desejo, em outras palavras, como a prudência é pensada como a virtude intelectual responsável por dirigir a ação. Com esse intuito, procuraremos aqui entender as especificidades da ação humana com as quais o prudente está intimamente associado. O ponto principal para o qual gostaríamos de chamar a atenção nesta seção é a contingência e a particularidade inerentes a toda ação, que determinam um tipo especial de relação do intelecto, neste caso o intelecto prático, com a realidade na qual atua. Para tanto, analisaremos mais detidamente os dois primeiros capítulos do livro VI e ainda outras passagens isoladas deste mesmo livro e de outras partes da *Ética Nicomaquéia* e do *corpus* aristotélico.

Diferentemente do procedimento presente no livro I, no qual, a partir da constatação de cunho psicológico da dupla possibilidade de se dizer que a alma atua racionalmente, postulava-se a duplicidade das formas de virtude, o princípio da análise da ‘reta razão’ (ὀρθός λόγος), objeto da investigação do livro VI, parece ser uma postulação de ordem psicológica fundamentada em uma constatação ontológica. Referimo-nos à afirmação de Aristóteles de que a própria parte especificamente racional da alma é dupla, a partir da qual ele postula uma parte calculadora (λογιστικόν) e outra científica (ἐπιστημονικόν). Ora, tal postulação apóia-se, aparentemente, em uma constatação de tipo ontológico: existem realidades cujos princípios não podem ser diferentes do que são e outras que admitem tal possibilidade. E porque a realidade que se apresenta ao intelecto parece conter essa dupla possibilidade, também a parte racional da alma deverá possuir duas ‘partes’, ou faculdades, cada qual especializada em ‘conhecer’ o aspecto do real com o qual tem que lidar. Desta forma, vemos que a prudência, que será estabelecida como a virtude máxima da parte calculadora da alma, se dá a conhecer por meio do seguinte argumento, implícito no pensamento de Aristóteles: é um fato que o homem pode conduzir suas ações de modo racional; é também um fato que as ações não são necessárias, ou seja, não trazem em si o princípio de sua existência, e são, portanto, contingentes; ora, deve então existir na alma humana uma faculdade racional capaz de conhecer aquilo que pode ser diferente do que é, faculdade essa diferente daquela pela qual se conhece as coisas das quais é possível ter ciência. É esse argumento que leva Aristóteles à postulação de uma faculdade calculadora, que encontrará sua excelência na prudência. Dada a estreita vinculação entre a prudência,

por um lado, e a contingência e a particularidade da ação, por outro, devemos compreender de maneira mais clara esses dois atributos da *práxis*<sup>1</sup>.

Começemos pela referida postulação de uma parte calculadora da alma racional. Como dissemos, a necessidade de se afirmar a existência de tal ‘parte’, ao lado de outra científica, parece decorrer de uma constatação ontológica anterior à própria investigação psicológica presente na *Ética*. Com efeito, é porque a própria realidade se apresenta de dois modos, ou seja, está sujeita a uma dupla consideração modal, que também a alma humana, capaz de conhecê-la, será dupla. Ora, o ente pode ser dito segundo a dupla consideração modal da necessidade e da contingência. Portanto, a parte racional da alma humana, que possui a capacidade de conhecer aquilo que é, também deve ser dupla, cada uma dessas novas ‘partes’ sendo responsável por conhecer um dos referidos modos de ser do ente. Assim, é porque há entre os entes alguns que são necessários e outros que são contingentes que Aristóteles postula a duplicidade da alma racional, sendo a ontologia o fundamento de uma consideração psicológica. Em outras palavras, a parte racional da alma deve ser dupla precisamente porque deve desempenhar uma dupla função, a de conhecer aquilo cujo princípio não pode ser diferente do que é e a de conhecer aquilo cujo princípio admite tal possibilidade. Ora, se a virtude é a boa realização da função de algo (1106a 14-22), e a alma racional apresenta duas funções distintas, existirão, portanto, duas virtudes da parte racional da alma, sendo cada qual a disposição que melhor capacita cada uma das ‘partes’ da alma à boa realização da sua função (cf. 1139a 15-17).

Cabe-nos, portanto, investigar em que sentido se fala de contingência e necessidade no presente momento. De certo o contingente é aquilo que pode ser diferente do que é e se

---

<sup>1</sup> A vinculação entre a prudência e a afirmação ontológica da contingência foi exemplarmente ressaltada por Aubenque [2003], em especial no capítulo II da segunda parte, intitulado *A cosmologia da prudência*, que serve de inspiração geral para nossas análises.

opõe, precisamente, ao gênero de realidades que não podem ser diferentes do que são. Ora, essa última não é senão a ‘definição’ do necessário, o sentido primário do qual os demais derivam<sup>2</sup>. Assim, o necessário em sentido estrito apresenta uma conexão indissociável com o eterno, com aquilo que é sempre. A proposição ‘ $2+2=4$ ’ é uma verdade necessária precisamente porque não está sujeita ao tempo, ou seja, será sempre verdadeira porque não pode ser diferente do que é. O mesmo se dá com os corpos celestes compostos da substância incorruptível éter que são eternos e, portanto, necessários, assim como o movimento circular ao qual estão submetidos. É por isso que a matemática e a astronomia podem ser consideradas ciências no sentido forte que Aristóteles atribui ao termo, sendo que a primeira retira a eternidade das suas proposições pela abstração da natureza física perecível na qual os entes matemáticos existem, enquanto a segunda se caracteriza como eterna precisamente porque a realidade por ela estudada é de fato eterna, em função da constituição substancial própria dos entes investigados<sup>3</sup>. Eis, portanto, o sentido primeiro do necessário, no qual se baseia a definição da ciência como uma ‘disposição demonstrativa do que é necessário’ (cf. *EN*, VI, 3, 1139b 19-37).

Mas se este é o sentido estrito do necessário e a ele se refere indissociavelmente a ciência, o que dizer da física? Não seria ela uma ciência, visto que os entes por ela estudados estão submetidos à geração e corrupção e não são, portanto, eternos e necessários? Seria a física uma disposição da parte calculadora da alma, no sentido de *EN* VI, 1, 1139a 1-15? A solução para esta aparente aporia pode ser encontrada em um alargamento do conceito de necessário. Essa ampliação do necessário é dada pelo próprio Aristóteles, como anunciamos acima, no capítulo 5 do livro  $\Delta$  da *Metafísica*, dedicado ao

---

<sup>2</sup> Cf. *Metaph.*  $\Delta$ , 5.

<sup>3</sup> Cf. Puente [2001: 71-82].

termo. Se o necessário é, então, aquilo que não pode ser diferente do que é, é precisamente neste sentido que também uma necessidade hipotética é dita ‘necessária’, pois *se* A quer se curar, ele deve, *necessariamente*, tomar o remédio prescrito pelo médico, e isso não pode ser de outro modo. Da mesma maneira no caso em que se diz que aquilo que é compulsório é necessário, porque não se pode agir contrariamente àquilo a que se é forçado. Esses dois sentidos derivados do necessário atribuem a necessidade mesmo aos fenômenos físicos, relativos aos entes sujeitos à geração e à corrupção. O sentido hipotético do necessário pode ser compreendido como tendo seu fundamento na causa final, que por sua vez se identifica, em alguma medida, à causa formal<sup>4</sup>. Com efeito, é porque um determinado ente é uma pedra, (constituída pelo elemento terra) que ele se move em direção ao centro da Terra, com a *finalidade* de retornar ao seu lugar natural. Contudo, esse mesmo ente está submetido a um outro tipo de causalidade não menos necessária que as causas formal e final, a causa eficiente, razão pela qual ele pode ser violentamente movido na direção contrária à de seu movimento natural. Devemos dizer então, que em certo sentido também os eventos naturais são necessários, pois se aquilo que é natural não pode ser *habitado* a se mover contrariamente à sua tendência natural (cf. *EN* II, 1, 1103a 20), então o natural é, de alguma maneira, necessário, ainda que possa ser violentamente movido em sentido contrário. Ou seja, ainda que os fenômenos físicos, excetuados aqueles que ocorrem nas esferas supralunares, não ocorram sempre, mas apenas ‘no mais das vezes’ (ὡς ἐπι τὸ πολὺ), e que sejam, portanto, contingentes, sua contingência advém precisamente da interação das diversas séries causais presentes na natureza, que geram movimentos violentos no sentido contrário ao natural. Assim, é sempre necessário que uma pedra, por sua própria natureza terrena, caia, muito embora ela possa ser movida em sentido contrário por uma erupção

---

<sup>4</sup> Cf. capítulo I, seção 1.

vulcânica, cujos vapores liberados se movem naturalmente para o alto, devido à sua natureza aérea<sup>5</sup>.

Vemos com esse exemplo que a contingência ‘manifesta’ do mundo sublunar não significa a exclusão da necessidade do âmbito da física. Assim, podemos dizer que os eventos naturais são neles mesmos necessários. Porém, quando os consideramos na complexa interação que de fato estabelecem entre si se apresentam como particularmente contingentes, ou seja, não é possível afirmar com absoluta segurança que uma semente se tornará de fato uma bela e frondosa árvore (muito embora seja próprio de sua natureza o crescimento), pois inúmeros fatores podem impedir a realização desse movimento natural. E a possibilidade desses inúmeros fatores é dada pelo fato de que os entes do mundo sublunar estão sujeitos à geração e à corrupção, quer dizer, há sempre a possibilidade do surgimento de um novo ente que atrapalhe o movimento natural de outro, ou do perecimento de um determinado ente que favorecia esse mesmo movimento. O mundo físico, então, não sendo eterno, não pode ser dito necessário no sentido exato do termo, pois aquilo que nasce e morre pode ser diferente do que é. Contudo, embora os fenômenos físicos não sejam de fato necessários, eles ocorrem ‘no mais das vezes’, o que permite à física se constituir enquanto ciência. E eles ocorrem ‘no mais das vezes’ precisamente devido a um princípio interno de movimento e repouso, a saber, a natureza, que é, fundamentalmente, a forma que faz com que cada ente seja aquilo que ele é<sup>6</sup>. E este princípio interno aos entes naturais não pode ele mesmo ser diferente do que é, ou seja, não é possível alterar a natureza pesada da pedra sem que ela deixe de ser uma pedra. Assim, a

---

<sup>5</sup> Cf. A. Mansion [1946: 282-292].

<sup>6</sup> *Ph.* II, 1, 193 b 3-18. Irwin [1996: 36-48] mostra que o ὥς ἐπι τὸ πολὺ pode de fato constituir o princípio de uma verdadeira ciência, apontando como Aristóteles vislumbra dentro do ‘no mais das vezes’ duas formas de regularidade, às quais Irwin chama de ‘regularidade freqüente’ e ‘regularidade normal’. A primeira, meramente estatística, não pode ser o fundamento de nenhuma verdadeira ciência; já a segunda fornece sim as bases para uma ciência segura, na medida em que aponta aquilo que o ente estudado é (ou deve ser).

necessidade com a qual a Física irá se deparar será a necessidade hipotética, presente na finalidade determinada pela forma específica do ente estudado, ou mesmo a necessidade compulsória, pois um movimento violento, embora contingente do ponto de vista do movimento natural do ente que é violentamente movido, é também ele de alguma forma necessário, devido à necessidade da causa eficiente que o move em sentido contrário a seu movimento natural<sup>7</sup>. Para completar a eliminação da física da ‘parte’ calculadora da alma racional, basta que façamos o seguinte raciocínio: a excelência da parte calculadora é representada pela prudência; ora, se a física fosse uma disposição da parte calculadora e não uma disposição científica, ela estaria então submetida à prudência, o que evidentemente não pode ser o caso. E mais: poderíamos dizer o mesmo inclusive da ética, enquanto disciplina filosófica, pois o conhecimento acerca da moralidade presente na *Ética Nicomaquéia*, por exemplo, não parece ser fruto da prudência, mas de uma certa disposição teórica frente às ações nobres e justas, de forma que a própria prudência é objeto de contemplação dessa disposição, ou seja, o próprio raciocínio ou conhecimento prático pode ser, ele mesmo, o objeto de um raciocínio teórico<sup>8</sup>.

Estabelecemos, assim, aquilo que o contingente não é, ou seja, os fenômenos contingentes são aqueles cujos *princípios* não são sempre os mesmos, quer dizer, *podem* ser diferentes do que são. Ora, a existência de fenômenos dessa natureza é a condição de possibilidade tanto da arte quanto da prudência. Com efeito, é porque há um espaço de

---

<sup>7</sup> Sobre a necessidade hipotética e a explicação teleológica, ver Nussbaum [1978: 177-184].

<sup>8</sup> Concordamos com as análises de Veloso [2004: 25-44] acerca do caráter teórico da *Poética* e que poderiam ser estendidas também à *Ética*, como o próprio autor admite (cf. p. 43). Cf. também Bostock [2000: 5-6] e Natali [2002: 182-183].

indeterminação presente na própria realidade que o homem pode atuar inteligentemente nesta mesma realidade, alterando-a de acordo com os desígnios da razão e de seus desejos<sup>9</sup>.

Depois de defender, com base na diferença entre o contingente e o necessário, a divisão da alma racional em uma parte calculadora e outra científica, Aristóteles levanta a seguinte questão (1139a 15-17): uma vez que a alma racional é composta de duas ‘partes’, cada qual com uma função específica (portanto com uma virtude que lhe é própria), é necessário, então, descobrir quais disposições levarão à perfeição cada uma das ‘partes’ da alma racional, disposições essas que serão as duas virtudes intelectuais. É interessante constatar o paralelismo entre o modo de definição da virtude intelectual e da virtude moral, apresentada no livro II. Ao definir a virtude moral, Aristóteles começa por apontar o seu gênero próximo (a virtude é uma *ἕξις*) e em seguida procura pela diferença específica da virtude (escolha do meio termo relativo a nós), que permite realizar a função própria da parte desiderativa da alma. Para definir a virtude intelectual ele adota o mesmo procedimento: parte da denominação genérica (a virtude intelectual também é uma *ἕξις*) e procura pela diferença específica na função própria da parte intelectual (dizer a verdade)<sup>10</sup>. Com isso, temos que toda virtude intelectual é a disposição que melhor capacita cada uma das ‘partes’ da alma racional a dizer a verdade, de forma que tanto a sabedoria quanto a prudência serão potências de verdade em seus domínios específicos, lá o campo teórico, aqui a esfera da *práxis*.

Essa questão pode ser mais bem compreendida a partir de uma análise do capítulo 2, no qual Aristóteles expõe a distinção entre um pensamento teórico e um pensamento

---

<sup>9</sup> Aubenque [2003: 110]: “*Agir e produzir é, de alguma forma, se inserir na ordem do mundo para modificá-lo; é supor, pois, que este mundo, que oferece tal latitude, comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento*”.

<sup>10</sup> 1139b 12: “*a operação das duas partes intelectuais é, por conseguinte, a verdade*”.

prático. Primeiramente, gostaríamos de ressaltar que defendemos a interpretação de que a distinção entre uma parte científica e uma parte calculadora da alma racional, feita em 1139a 1-15, é agora (1139a 17-b 14) reformulada, distinguindo entre um pensamento teórico e um pensamento prático, e que o sentido de contingente que serve de base para a primeira distinção deve ser entendido a partir do sentido de contingente expresso na idéia de deliberação e manifesto na escolha do agente, que constituem a esfera de atuação do pensamento prático. Com efeito, o próprio Aristóteles, após denominar calculadora (λογιστικόν) a parte da alma que se relaciona com aquilo cujo princípio pode ser diferente do que é, explica a razão dessa denominação: “*pois deliberar e calcular são o mesmo, e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outra maneira*” (1139a 12-14: τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν). Por essa explicação, vemos que o que está por trás da identificação de uma parte calculadora da alma é justamente a noção de deliberação, e que o sentido de ‘aquilo cujo princípio pode ser diferente’, que é o fundamento da postulação de tal parte da alma, deve, portanto, ser entendido à luz da teoria aristotélica da deliberação, atividade que é própria ao intelecto prático<sup>11</sup>.

A distinção levada a cabo no capítulo 2 entre o pensamento teórico e o pensamento prático começa a ser estabelecida em 1139a 19-22 a partir da seguinte analogia: à afirmação e negação no pensamento (ἐν διανοίᾳ) correspondem a busca e a fuga na esfera do desejo (ἐν ὁρέξει), quer dizer, a busca seria a afirmação de que o objeto é bom e portanto deve ser perseguido, ao passo que a fuga seria a negação da atribuição desse

---

<sup>11</sup> Muitos comentadores afirmam inclusive que ao falar de uma parte calculadora da alma Aristóteles está de fato pensando em uma parte deliberativa, mas modifica sua nomenclatura para se contrapor a Platão, que também utilizara o termo, contudo em outra acepção. Cf. Tricot [275 n. 6]; Gauthier-Jolif [1970: 441-442]; Bodéüs [2004: 292 n. 1].

predicado ao objeto, que deve então ser evitado<sup>12</sup>. Em seguida (1139a 22-23), Aristóteles lembra que a virtude moral é uma disposição relacionada à escolha e que a escolha é um desejo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), ou seja, na escolha estão presentes tanto um aspecto desiderativo quanto um elemento racional, o que o leva à conclusão (1139a 23-25) de que para que a escolha seja boa (ἡ προαίρεσις σπουδαία) é preciso então que seus elementos constitutivos se realizem do modo que lhes é próprio, quer dizer, é preciso que o raciocínio levado a cabo pela deliberação seja verdadeiro (“*pois esta é a função de toda parte intelectual*”: 1139a 28-29) e que o desejo seja reto, quer dizer, que seja o desejo de algo realmente bom, e não apenas aparentemente bom (cf. *EN* III, 4, 1113a 14-b 2). Como corolário, o Estagirita acrescenta ainda (1139a 25) que deve ser o mesmo (τὰ αὐτὰ) aquilo que o raciocínio (λόγος) afirma como bom e aquilo que o desejo persegue, e ainda, que isso constitui a verdade prática, o que ele reafirma em seguida, dizendo que a função do intelecto prático é dizer “*a verdade que está de acordo com o desejo reto*” (1139a 29-30). Toda essa passagem tem sido objeto de inúmeras interpretações dentro da tradição de comentários à *Ética Nicomaquéia*, e com certeza é um dos passos de mais difícil compreensão do sistema ético aristotélico, assim como um dos mais ricos em significados e conseqüências filosóficas. A interpretação dada a essa passagem terá uma importância capital para nossa compreensão da prudência e de sua atividade, já que a prudência será estabelecida justamente como a virtude do intelecto prático, ou seja, como a capacidade que melhor nos capacita à realização da função própria da parte prática da alma racional, a produção da verdade prática. Nossa tarefa, portanto, é dizer em que sentido a verdade prática é a união entre o desejo reto e a razão verdadeira, o que pretendemos alcançar com

---

<sup>12</sup> Leandri [1997: 50-51] chama a atenção para o fato que o próprio desejo apresenta, assim, um caráter apofântico.

as análises da εὐβουλία e da imbricação da prudência com a virtude que desenvolveremos na seção seguinte.

Por hora, gostaríamos de ressaltar apenas as características fundamentais do intelecto prático apresentadas em VI,2 no que concerne ao seu campo de atuação. Para tanto é preciso apontar a íntima conexão do pensamento prático com a escolha. É interessante notar que em VI,2 Aristóteles fala pela primeira vez em um pensamento prático (διάνοια πρακτική) remetendo precisamente à escolha, imediatamente após a afirmação à qual aludimos acima de que para que a escolha seja boa é preciso que haja identidade entre o que a razão afirma e o que o desejo persegue. E quando mais adiante ele diz que a função do pensamento prático é dizer a verdade que está de acordo com o desejo reto, fica claro que sua atividade específica é a escolha. Com efeito, a escolha envolve tanto uma dimensão intelectual quanto desiderativa, tal como o pensamento prático não é um puro pensar, mas um pensar direcionado à *práxis*, o que fica evidente também pela entrada em cena da escolha no capítulo 2 por intermédio da virtude moral<sup>13</sup>. Assim, vemos que o pensamento prático comanda a ação e está implicado na virtude moral. Como a virtude moral é por definição relacionada à escolha e esta é indiferentemente definida como ‘intelecto desejante’ ou ‘desejo inteligente’, podemos concluir que a escolha representa bem a atividade específica do pensamento prático, unir desejo e intelecto para a realização da

---

<sup>13</sup> “A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a virtude moral é uma disposição relacionada à escolha (ἔξις προαιρετική), e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e tem que ser o mesmo o que a razão diga e o que o desejo persiga.” (1139a 20-25; tradução com modificações)

ação. A escolha, portanto, pode ser entendida como o ato comum do intelecto e do desejo, e essa sobreposição de intelecto e desejo é o pensamento prático<sup>14</sup>.

Se a escolha é a atividade específica do pensamento prático, fica evidente que o campo de atuação deste será o mesmo daquela. Aristóteles afirma em 1139b 6-9 que “*nada que é passado é objeto de escolha – por exemplo, ninguém escolhe ter participado do saque de Tróia; com efeito, ninguém delibera sobre o passado, mas sobre o futuro e possível (ἐνδεχομένου), enquanto o que passou não pode deixar de ter acontecido (οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι)*” (tradução com modificações). Há dois importantes aspectos a serem ressaltados nessa citação, que deve ser lida com base nas análises da escolha e da deliberação presentes no livro III. Em primeiro lugar, deve-se notar a forma natural como Aristóteles passa da escolha à deliberação. Com efeito, no livro III Aristóteles apontara a íntima conexão entre esses dois momentos da ação humana, sendo a escolha aquilo que se segue à deliberação, de forma que o pensamento prático é por definição deliberativo. O outro aspecto a ser levado em consideração é a delimitação do campo de atuação da escolha (e da deliberação). Aqui Aristóteles enfatiza a dimensão temporal envolvida na escolha. Escolhe-se aquilo que está por vir, não aquilo que já foi. A dimensão temporal da escolha deve ser entendida à luz da consideração modal que lhe está por base. Aproximando as afirmações do livro VI das análises do livro III, vemos que aqui, como lá, a condição relevante para a escolha e a deliberação é a possibilidade de efetividade de realização de nosso desejo. Quando no livro III Aristóteles dá início à análise da deliberação procurando estabelecer seus limites, sua esfera de atuação, ele afirma que a deliberação não se dá

---

<sup>14</sup> Discordamos de Gauthier, para quem a hesitação de Aristóteles na determinação da escolha como ‘desejo inteligente’ ou ‘intelecto desejante’ é puro jogo retórico. Para Gauthier Aristóteles sabe sim o que é a escolha: um ato do intelecto. Preferimos a interpretação de Leandri, por exemplo, que mantém a dubiedade na definição da escolha, o que mostra que ela deve ser o ato comum do desejo e do intelecto. Ver Gauthier [1970: 445-446]; Leandri [1997: 50-52].

acerca de todas as coisas, mas apenas a respeito daquelas sobre as quais deliberaria um homem sensato (1112a 19-21). E o homem sensato não delibera, por exemplo, sobre o que é eterno (a existência do mundo ou a incomensurabilidade da diagonal e do lado), nem sobre o que acontece sempre da mesma maneira (sobre o movimento dos astros) ou sobre o que é fruto do acaso. Tampouco se delibera sobre todas as coisas humanas (qual a melhor constituição para os citas, por exemplo). Todos esses casos possuem uma característica em comum que nos permite vislumbrar o campo de atuação da deliberação e (conseqüentemente) da escolha: em todos os exemplos dados a existência do fato em questão não depende da nossa intervenção, eles se realizam (ou não) independentemente de nós, quer dizer, o princípio de sua existência não depende de nós, de nossa escolha. Da mesma maneira deve ser entendido o exemplo de VI.2. Não há escolha e deliberação acerca do passado precisamente porque aquilo que aconteceu não está em nosso raio de atuação presente, quer dizer, não depende de nós que tenha ou não acontecido, é um fato incontestável ao qual temos que nos conformar. Conclui-se, então, que há deliberação sobre aquilo que depende de nós e é praticável (cf. 1112a 30-31: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν). Contudo, não deliberamos sobre todas as coisas que existem em função de uma intervenção nossa, pois no caso de conhecimentos *exatos* (ἀκριβεῖς) e *suficientes* (ἀπάρκεις) não há deliberação, uma vez que a tais conhecimentos nada falta, já estando determinado o que devemos fazer<sup>15</sup>. Portanto, precisando um pouco mais os limites da deliberação, deliberamos acerca daquelas coisas que dependem da nossa intervenção, que ocorrem no mais das vezes, mas nas quais a maneira de realizá-las não

---

<sup>15</sup> Aubenque [2003: 148-155] aponta com propriedade que um dos argumentos contra a tese que nega a existência dos futuros contingentes, em *De Interpretatione*, é de ordem moral, que diz que se o determinismo absoluto for o caso, então não há lugar para a ação humana. É o famoso argumento do preguiçoso. Sobre a indeterminação da ação ver também Zingano [1996], em especial as páginas 83-91.

está clara (ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται), e no que é indeterminado (καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον: cf. 1112b 8-9). A menção da indeterminação é interessante, pois quando Aristóteles diz em VI,2 que deliberamos sobre o futuro ele rapidamente qualifica esse futuro, pois não deliberamos sobre tudo aquilo que está por vir (como nos exemplos anteriores o caso do movimento dos astros), mas somente acerca daquilo que é possível, o que não é senão outra maneira de dizer que não está de antemão determinado se tal fato acontecerá ou não. Mas o possível (ἐνδεχομένου) comporta também aquilo que é fruto do acaso, acerca do qual, obviamente, não há verdadeira deliberação e escolha. É possível, portanto, no caso da escolha, aquilo que não está de antemão determinado a acontecer e que está ao nosso alcance realizar<sup>16</sup>.

É interessante notar aqui em VI,2 a repetição do princípio de distinção entre as partes calculadora e científica da alma racional, que se baseava, respectivamente, na possibilidade ou impossibilidade do princípio ser diferente do que é. Ora, se entendemos o possível, acerca do qual há escolha e deliberação, como aquilo que depende de nós, também a afirmação de que a parte calculadora da alma racional conhece aquilo cujo princípio pode ser diferente do que é deve ser entendida como aquilo que depende de nós, da nossa intervenção, para que tenha existência. Ora, o princípio da ação, diz Aristóteles, é a escolha (1139a 30-32: *“o princípio da ação – aquele de onde parte o movimento, não o fim que se persegue – é a escolha, e o da escolha o desejo e o raciocínio orientado a um fim”*). Se a escolha é o princípio da ação, a ação é ontologicamente dependente de nós, na medida em que esse princípio pode ser diferente do que é, já que podemos escolher ou não

---

<sup>16</sup> Besnier [1997: 85]: “... este último termo [ἀδιόριστον] não visa necessariamente a indeterminação propriamente aleatória, como sugeriria sobretudo o emprego de um termo como ἀόριστος, mas o caráter do problema que não está determinado por suas premissas”

agir. A escolha é a causa eficiente da ação, ou seja, dá início à ação, na medida em que move o agente na direção da realização da ação deliberada. A ação possui ainda como princípio a finalidade que se pretende atingir, quer dizer, o querer do fim atua como causa final da ação, e a deliberação é o raciocínio que estabelece a ligação entre a causa final e a causa eficiente. Contudo, não se deve compreender o desejo do fim e a deliberação desvinculados da escolha, mas sim como etapas sem as quais não há escolha legítima. A exigência de identidade entre aquilo que é afirmado como bom pelo pensamento e aquilo que é desejado, apontada anteriormente, parece indicar precisamente que o intelecto prático, responsável pela realização da ação, deve necessariamente ser eficiente, o que ele só pode ser uma vez que razão e desejo se unam, na escolha, para a prática efetiva da ação<sup>17</sup>. Ora, isso significa que o intelecto prático tem por função a escolha, uma vez que esta é precisamente a união entre razão e desejo, e por isso é indiferente defini-la como ‘intelecto desejante’ (ὄρεκτικὸς νοῦς) ou ‘desejo inteligente’ (ὄρεξις διανοητική). Assim, de alguma maneira também o intelecto prático deverá ser ambigualmente definido como um desejo orientado racionalmente ou como um pensamento orientado em função de um fim desejado.

Assim, é conhecendo as coisas que podem ser diferentes do que são, e mais ainda, conhecendo *como* podem ser diferentes, que o homem pode atuar racionalmente sobre a realidade, direcionando-a para aquilo que ela deveria ser, de acordo com sua vontade. Dito

---

<sup>17</sup> Gauthier, por exemplo, afirma que a escolha converte o desejo ineficaz do fim (βουλησις) em desejo eficiente, ou seja, que a escolha da ação que irá realizar o fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος, os meios, na linguagem tradicional) é também uma escolha do fim, porque esse ‘meio’ só é escolhido em conexão com o fim, como meio-para-o-fim. A maioria dos intérpretes, como afirma Bostock, por exemplo, está hoje convencida que a expressão τὰ πρὸς τὸ τέλος não pode ser entendida apenas como ‘os meios’, mas como ‘partes’ ou ‘constitutivos’ do fim. A escolha, portanto, deve ser entendida como a escolha da totalidade inseparável meios-fins. Ver Gauthier-Jolif [1970: 446-448]; Bostock [2000: 94]; Sorabji [1980]; Wiggins [1980]. Para a interpretação contrária ver Aubenque [1965].

de outra maneira (retomando nossa discussão anterior sobre o caráter teórico da Física), tanto a ciência da natureza quanto o intelecto prático investigam um único gênero de coisas, aquelas que, ao menos tomadas umas em relação às outras, podem ser diferentes do que são, ou seja, são contingentes. Contudo, a física toma essas coisas por objeto interessada naquilo que há de constante nesses fenômenos, a saber, um princípio interno de movimento e repouso, a natureza, presente nos entes em questão, *princípio* este que não pode ser diferente do que é, muito embora possa, em diversas situações, ser impotente para governar o movimento do ente que o possui. O intelecto prático, por sua vez, ‘investiga’ esses mesmos entes interessado antes em saber *como* pode fazer, por meio da intervenção daquele que investiga, para que esta mesma realidade, que *pode* ser diferente do que é, seja *de fato* diferente e se adapte à vontade ou ao desejo daquele que atua<sup>18</sup>.

O caráter contingente da ação deriva, portanto, do fato desta ser dependente da escolha daquele que age, ou seja, deriva do fato de o *princípio* de sua existência se encontrar em outro ente, que pode atualizá-la ou não. Ora, se o *princípio* da ação é a escolha do agente (cf. 1139a 31-35), a ação não é necessária, pois o agente pode tanto escolher agir quanto não agir. Sendo assim, o *princípio* da ação pode ser diferente do que é, pois a escolha pode tanto estar presente quanto ausente, caracterizando a ação como contingente.

Mas há ainda outra característica da ação, em plena conexão com seu caráter contingente, ou até mesmo reforçando esse caráter, que é de fundamental descrição para a correta compreensão da prudência e de seu papel na economia da moralidade. Referimo-nos à particularidade de toda e qualquer ação praticada ou a praticar. Aristóteles afirma tal

---

<sup>18</sup> Talvez seja acertado dizer que o que diferencia o intelecto contemplativo e o intelecto prático, antes de ser uma diferença ontológica dos entes conhecidos, seja, na verdade, a intencionalidade diferente com que ambos se relacionam com as realidades por eles conhecidas, a saber, uma visada teórica ou uma visada prática.

particularidade em inúmeras passagens da *Ética* (cf. 1104a 6-10; 1106b 20-22; 1107a 28-33; 1109b 14-27; 1110b 6-8; 1111a 21-23; 1137b 12-33; 1141b 14-23; 1142a 10-30; 1143a 25-b 5; e outras). Todas essas passagens ilustram bem o caráter particular e concreto de toda ação a ser realizada e da situação em que tal ação é exigida, situação esta que deve ser analisada pelo agente no momento mesmo da ação. Como nos mostram as três últimas das passagens indicadas, pertencentes ao livro VI, tal análise é a função própria da prudência. Começemos, contudo, nossa investigação por uma passagem que aparece ao final do livro II, pois aí Aristóteles aproxima dois ‘conceitos’ que nos parecem fundamentais para o entendimento da ontologia da ação e do papel da prudência na determinação da moralidade. Assim, lemos em 1109b 14-16:

Mas sem dúvida isto é difícil [determinar o meio-termo], especialmente nos casos particulares, porquanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos; às vezes nós mesmos louvamos as pessoas que cedem e as chamamos de amáveis, mas às vezes louvamos aquelas que se encolerizam e as chamamos de viris.

O ponto importante a ser observado é a aproximação (ou mesmo identificação) entre a circunstância particular e as considerações categoriais que toda ação deve levar em conta. Já tivemos oportunidade de apontar como Aristóteles se vale de sua concepção acerca da estrutura categorial do ente e do bem para rejeitar a postulação unitária e universalizante da idéia platônica. Mostramos também a importância das considerações categoriais para a determinação do meio termo. Com a passagem recém citada, parece-nos clara a compreensão da particularidade da ação como a apreciação categorial da situação concreta na qual o indivíduo deve agir. Ou seja, diante da situação concreta que se apresenta ao indivíduo, este deve ser capaz de determinar todas as possíveis considerações categoriais que se mostrem relevantes para aquele caso particular. E esta determinação se dará tanto na

ordem do ser quanto do bem. O agente deve, portanto, ser capaz de determinar qual a situação em que se encontra, com as devidas considerações categoriais (por exemplo, que ele está em um *local* público, que há *duas* pessoas neste local que têm *relação* de pai e filho, e que este *sofre* e aquele *realiza* um ato de violência, constituindo, portanto, uma situação revoltante e ultrajante). Deve ainda determinar as devidas considerações categoriais da ação que ele deve realizar, ou seja, que ele deve se encolerizar diante desta situação por um período de *tempo* razoável (se sua cólera deve se manifestar imediatamente ou posteriormente, em outra ocasião), no *local* apropriado (se ele deve repreender o pai em público ou em um local reservado), do *modo* correto (se sua cólera deve se manifestar violentamente ou de maneira branda), com a pessoa correta (com o pai, não com a mãe, por exemplo), etc. Portanto, é intenção de Aristóteles, ao apontar a multiplicidade de considerações categoriais a que está sujeita a correta avaliação da circunstância e da ação, mostrar a íntima conexão destas com o particular, o que significa afirmar a impossibilidade de uma determinação *a priori* e universal da conduta, válida para todos os casos. Como uma das funções da prudência será precisamente a correta apreciação do particular, e dada a identificação que acabamos de estabelecer entre particular e consideração categorial, podemos afirmar, então, que será função da prudência a correta determinação categorial envolvida na ação.

Fique, pois estabelecido, que toda ação deve ser entendida como um evento particular que se dá em uma circunstância particular e que isto significa dizer que todas possíveis considerações categoriais necessárias para a correta apreciação da situação em que o agente se encontra e da ação que este deve realizar não podem ser estabelecidas de antemão, sem que o agente entre em contato com as especificidades da circunstância particular e concreta que só se mostram efetivamente no momento mesmo em que a ação

deve ser realizada. Mostramos também que a esta irreduzível particularidade da ação está ligada ainda sua contingência e que esta deve ser entendida como a afirmação de que a ação é algo cujo *princípio* pode ser diferente do que é', ou seja, não é necessária. Como acreditamos ter ficado claro a partir de nossa exposição, entendemos essa fórmula no sentido de que o princípio da ação, ou seja, a escolha, sua causa eficiente, pode ser diferente do que é, na medida em que o agente pode escolher realizar ou não determinada ação.

Eis, portanto o que está por trás da postulação feita por Aristóteles de duas 'partes' da alma racional, uma responsável por conhecer o que não pode ser diferente do que é e outra que tem por função conhecer aquilo que admite tal possibilidade. Sendo então a alma racional dupla, duas serão as virtudes intelectuais, cada qual sendo a realização excelente da função própria de cada 'parte' da alma racional.

### ***3.2. O ἔργον do prudente***

Ao tratarmos da virtude moral, na segunda seção do primeiro capítulo, adotamos como ponto de partida sua definição, tal como apresentada por Aristóteles em 1106b 35-1107a 2, e afirmamos que se compunha de três idéias fundamentais: (1) a noção de que a virtude é uma disposição (2) que se encontra em um justo meio entre dois erros, um por excesso e outro por falta, e por fim, (3) que a medida exata, o justo meio, deve ser racionalmente determinado, tal como determinaria o prudente. Já abordamos as duas primeiras noções no referido capítulo, reservando para o presente momento a discussão acerca do prudente.

Não se deve deixar de notar, uma vez que se pretende falar do papel do prudente na ética aristotélica, o quão significativa é a presença desse tipo humano especial no seio da própria definição da virtude moral. Destacamos dois aspectos principais decorrentes dessa presença. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer no prudente o padrão de medida da virtude. Ao afirmar a determinação racional do meio termo relativo a nós e dizer que essa determinação deve ser *tal como* o prudente *determinaria* (ὀρίσειεν), quer dizer, que será racional, correta e justa, desde que seja igual à do prudente, caso ele tivesse que atuar nas circunstâncias em questão, Aristóteles está estabelecendo o prudente como o padrão de medida da virtude, o modelo a ser observado<sup>19</sup>. A partir das considerações introdutórias do primeiro capítulo do livro VI, que se inicia por uma referência à definição da virtude e à idéia de que “o meio termo é tal como diz a reta razão” (EN, VI, 1, 1138b 19-20: τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει), afirmando então a necessidade de se analisar o que é a ‘reta razão’, podemos ver que o objetivo central do livro VI é “determinar o que é a reta razão e qual é a sua norma” (1138b 33-34: διωρισμένον τίς ἔστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος). Ora, como afirmamos, a própria definição da virtude moral já trazia a idéia de que o meio termo relativo a nós deve ser determinado pela razão (ὠρισμένη λόγῳ) tal como determinaria (ὀρίσειεν) o prudente. Quando em 1138b 23-25 Aristóteles diz que a determinação dos meios termos (τίς ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων) é conforme à reta razão (οὐσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), é a essa peculiaridade da virtude moral que ele está fazendo alusão, preparando já a identificação da prudência à reta razão (1144b 28). Em

---

<sup>19</sup> Em outras passagens da *Ética* Aristóteles aponta literalmente como padrão de medida ‘o homem bom’ (ὁ σπουδαῖος - ὁ ἀγαθός). O Estagirita fala claramente do σπουδαῖος como κανὼν e μέτρον de todas as coisas em 1103a 21-32 e da virtude e do σπουδαῖος como μέτρον em 1166a 9-12 e 1176a 15-20 (cf. ainda 1099a 22-24; 1104b 29-34). Ora, se o prudente é o padrão de medida da virtude, é plausível afirmar que em todas essas passagens fala-se, no mínimo indiretamente, que o prudente é o padrão de medida de todas as coisas (no âmbito prático, evidentemente). Cf. Leandri [1997: 45-46] e Aubenque [2003: 69-87].

todos os trechos aludidos pode-se perceber a presença constante de palavras ligadas à família de ὅρος (διωρισμένον, ὠρισμένη, ὀρίσειεν). Ὅρος é a regra, o padrão, o limite ou a medida de uma coisa, ou ainda, a definição de uma palavra, significados esses que estão todos em estreita conexão. Diante dessas múltiplas possibilidades para o termo, encontramos inúmeras opções entre os tradutores modernos. Maria Araújo e Julian Marias escolhem a tradução por ‘limite’, enquanto Tricot traduz por ‘principe de détermination’ e Gauthier por ‘norme’. Bodéüs traduz simplesmente por ‘détermination’ e Mário da Gama Kury por ‘padrão’, tal como a opção de Ross por ‘standard’. Qualquer que seja a opção de tradução (norma, determinação, princípio de determinação, padrão) o ὅρος do meio termo deverá ser de acordo com a reta razão (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). A norma, o padrão, o princípio de determinação (o ὄρος) será, portanto, não um padrão objetivo externo, uma coisa (a Idéia do bem, por exemplo), mas o próprio homem prudente (um padrão objetivo-subjetivo), não tanto no sentido de que o prudente é a norma, mas porque suas escolhas e suas determinações se orientam corretamente pela norma, o princípio de determinação da reta razão, qual seja, o bem viver, a felicidade, em suma, o bem humano, que como vimos é a boa realização daquilo que é próprio ao homem, a racionalidade<sup>20</sup>.

O segundo ponto a ser ressaltado é a mútua implicação da virtude moral e da prudência. Ora, se o prudente é o padrão de medida da virtude moral e esta só poderá ser dita virtude ao ser medida pela ação do prudente, não é menos verdadeiro que também o prudente se defina em função da virtude, pois sua função própria consiste precisamente em bem deliberar, o que só acontece acerca das ações a serem praticadas, ou seja, no âmbito específico da virtude. Assim, tal como não é possível falar da virtude sem fazer referência

---

<sup>20</sup> A este respeito ver Tricot [1959: 91 n. 4 e 106 n. 3]; Gauthier-Jolif [1970: 437-439]; Leandri [1997: 46 n. 1]; Bodéüs [2004: 290 nn. 1 e 4]; Aubenque [2003: 69-87].

ao prudente, tampouco é possível falar do prudente sem se referir, constantemente, à virtude, uma vez que a atividade própria desse tipo humano exemplar se realiza na esfera própria à virtude, a esfera da *práxis*<sup>21</sup>.

Nossa investigação, portanto, centrar-se-á na compreensão do prudente, de suas características fundamentais e, ao melhor estilo aristotélico, na compreensão de seu *ἔργον*, de sua atividade própria, a fim de clarificar os dois pontos recém anunciados. Com esse intuito analisaremos algumas das passagens do livro VI nas quais Aristóteles aponta os traços fundamentais da prudência e do homem prudente. Começaremos com a análise do capítulo 5<sup>22</sup>.

Aristóteles dedica o capítulo 5 à compreensão da prudência. Após ter avaliado a ciência (capítulo 3) e a arte (capítulo 4), o Estagirita se propõe conhecer a prudência por meio daqueles que são chamados prudentes, quer dizer, a prudência se dá a conhecer por intermédio do prudente (cf. 1140a 23-24)<sup>23</sup>. Assim, parece ser comum a todos aqueles que são ditos prudentes a capacidade de bem deliberar, não em um sentido particular, mas acerca do bem viver em geral (cf. 1140a 24-27). Aristóteles afirma então que é possível falar do prudente em um sentido determinado (περί τι) como sendo aquele que calcula bem acerca de um fim particular que seja bom, fim este que não é o fim de nenhuma arte (ὧν μή ἐστι τέχνη) porque é um πρακτόν, não um ποιητόν. Assim como se diz de alguém que calcula bem acerca de um fim prático específico (acerca de uma virtude

---

<sup>21</sup> Voltaremos a tratar da relação entre prudência e virtude, ao comentar o obscuro passo 1144b 14-1145a 6, no qual Aristóteles fala da κυρία ἀρετή e que esta não se dá sem a prudência, e ainda, que não se pode ser prudente sem a virtude moral.

<sup>22</sup> Na estrutura do livro VI o capítulo 5 faz conjunto com os capítulos 3-4 e 6-7, nos quais Aristóteles analisa as cinco disposições da lista acadêmica que ele toma como ‘candidatas’ ao posto de virtudes intelectuais.

<sup>23</sup> Já foi apontado por alguns comentadores como Aristóteles parte da linguagem cotidiana para analisar os assuntos da Ética. Alguns autores chegam até a comparar o método empregado pelo Estagirita com o método fenomenológico. Sobre este ponto ver Monan [1968], Guariglia [1997] e Ricouer [1997: 19-20].

particular) que é prudente em um sentido determinado (περί τι)<sup>24</sup>, será possível dizer, então, que será prudente em um sentido geral (ὅλως) o homem deliberativo (ὁ βουλευτικός), ou seja, aquele que delibera acerca do que é bom para o bem viver em geral (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως), afirmado em 1140a 27<sup>25</sup>. A excelência na deliberação, portanto, parece ser a marca distintiva do prudente, seu ἔργον, o que é literalmente afirmado mais adiante, em 1141b 9-10, já no capítulo 7: “de fato, dizemos que deliberar bem (εὖ βουλευέσθαι) é acima de tudo a função (ἔργον) do prudente”. E será dentro desse referencial que Aristóteles irá, no capítulo 9, investigar o que é a εὐβουλία, boa deliberação (ou excelência na deliberação), como algo que é próprio ao prudente<sup>26</sup>. Essa vinculação da prudência à deliberação prática a distingue das duas disposições já analisadas por Aristóteles, a ciência e a arte: a prudência não é ciência porque se ocupa daquilo cujos princípios podem ser diferentes, como afirmamos ao analisarmos o intelecto prático; e a prudência também não é igual à arte em função da diferença *praxis/poiesis*, estabelecida em VI.4, quer dizer, a prudência se relaciona com as ações que são um fim em si mesmas, ao contrário da produção, cuja finalidade (o produto) é externa ao ato de produzir. Assim como a ciência havia sido definida como uma ‘disposição demonstrativa’ (ἐξίς ἀποδεικτική) e a arte como uma ‘disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira’

<sup>24</sup> Seguimos aqui a interpretação de Gauthier-Jolif [1970: 468] para o sentido restrito de prudência como o bem deliberar acerca de uma virtude particular.

<sup>25</sup> É precisamente por isso, afirma Aristóteles, que aqueles como Péricles são ditos prudentes, “*porque podem ver o que é bom para si e para os homens em geral*” (1140b 8-9), donde vemos que o prudente não é apenas aquele que sabe o que é bom para si, mas que deve necessariamente possuir características do bom político, quer dizer, daquele que sabe o que é bom para os homens, seus concidadãos (cf. Ricoeur [1997: 18]), e procura promover o bem desses por meio de boas leis, como é efetivamente afirmado em 1141b 22-29, quando o Estagirita indica a existência de uma φρόνησις νομοθετική.

<sup>26</sup> Preferimos a tradução de εὐβουλία por ‘boa deliberação’ em detrimento à tradução por ‘bom conselho’ porque a primeira torna mais clara a conexão da εὐβουλία com a atividade própria ao prudente de bem deliberar, afirmada inclusive ao término do capítulo 9 em 1142 b 30-33.

(ἔξις μετὰ λόγου ἀλεθoῦς ποιητική), a prudência será, então, uma “disposição prática verdadeira acompanhada de razão acerca do que é bom ou mau para o homem” (1140b 4-5: λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἔξιν ἀλητῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ). Como já tivemos oportunidade de mostrar, uma ἔξις é uma disposição estável que capacita aquele que a possui a realizar algo relacionado a essa disposição. Desta maneira, a ciência deve ser entendida como a capacidade que permite ao homem de ciência demonstrar seus conhecimentos, assim como a arte é a capacidade presente no artista de produzir algo, não de qualquer maneira, mas mediante um raciocínio verdadeiro (μετὰ λόγου ἀλητοῦς). Bodéüs chama a atenção para a diferença de formulação entre as definições da arte e da prudência. Ele aponta que enquanto a arte é definida como uma disposição acompanhada de *razão verdadeira* (μετὰ λόγου ἀλητοῦς), a prudência é dita ser uma *disposição verdadeira* (ἔξιν ἀλητῆ) acompanhada de razão. Quer dizer, enquanto no caso da arte a razão que a acompanha é verdadeira, ou seja, é um raciocínio que aponta verdadeiramente o que deve ser feito para a produção do objeto que se deseja produzir, no caso da prudência a própria disposição que ela é deve ser verdadeira, não apenas a razão que a acompanha. Isto deve ser entendido à luz da seqüência do capítulo.

Na continuação do capítulo 5 Aristóteles tece importantes afirmações acerca da prudência. Partindo de uma etimologia que os comentadores são unânimes em declarar falsa, mas que em nada falsifica seu pensamento, Aristóteles diz que a origem do termo ‘temperança’ (σωφροσύνη) se deve ao fato de que ela “salvaguarda a prudência” (σώζουσιν τὴν φρόνησιν). Segundo Aristóteles a temperança faz isso na medida em que salvaguarda o juízo (ὑπόληψις) acerca do fim, que é o princípio da ação:

O que a temperança salvaguarda é o juízo a que nos referimos [i.e. o juízo acerca do que é bom para o homem, 1140b 5], pois o prazer e a dor não destroem nem perturbam todos os juízos – por exemplo, o de que o triângulo tem ou não seus ângulos iguais a dois retos, mas somente juízos acerca de atos a praticar (περὶ τὸ πρακτόν). Efetivamente, os princípios das ações são as finalidades a que elas visam (αἱ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτὰ), mas ao indivíduo corrompido pelo prazer ou pela dor o princípio não aparece imediatamente, nem que tal finalidade ou tal motivo devem comandar todas suas escolhas e todas suas ações, pois o vício é a corrupção do princípio. De modo que, necessariamente, a prudência é uma disposição prática verdadeira acompanhada de razão acerca dos bens humanos. (1140b 12-21: tradução com modificações).

Analisando a passagem podemos dizer que a temperança garante que o fim reto, apontado em VI,2 como um dos componentes da verdade prática, seja de fato percebido pelo agente como algo bom, quer dizer, como algo que deve ser perseguido. Com efeito, o prazer e a dor, na medida em que concentram a atenção do indivíduo no imediato, podem causar uma confusão nas crenças do agente, de forma que ele não seja capaz de perceber corretamente quais fins deve perseguir. Um indivíduo pode achar, por exemplo, que o melhor a fazer com o pouco dinheiro que tem é ir a uma mesa de jogo e apostar, ao invés de guardá-lo para uma eventual necessidade. Isto ocorre em função de uma disposição equivocada da parte desiderativa da alma, ou seja, em função do caráter do indivíduo, pois como Aristóteles diz em II,3 “*a virtude moral, com efeito, está relacionada com o prazer e a dor, porque por causa do prazer fazemos o mal e por causa da dor nos apartamos do bem*” (1104b 9-11) e em 1104b 32-34, depois de apontar os três objetos de preferência (ἀρεσις), o belo, o conveniente e o prazeroso, e seus contrários, objetos de aversão (φυγάς), o feio, o prejudicial e o doloroso, ele diz que “*acerca dessas coisas o homem bom (ὁ ἀγαθὸς) acerta e o mau (ὁ κακὸς) erra, sobretudo acerca do prazer*”. E é por isso que “*o vício (ἡ κακία) é a corrupção do princípio*”, porque impede o agente de julgar corretamente acerca do prazer e da dor, acerca do que é bom e do que não é bom para ele.

Aristóteles não diz aqui que a *intemperança* (ἀκολασία) é a corrupção do princípio, mas que o vício (o contrário da virtude moral) o é. A temperança, portanto, pode ser entendida nesta passagem como metonímia para a virtude moral, significando então a boa ordenação da parte desiderativa de maneira geral.

A partir do que foi dito pode-se compreender melhor a conclusão de Aristóteles, ao final da passagem. As relações da temperança (virtude moral) com a prudência confirmam a definição desta como uma ‘disposição prática verdadeira acompanhada de razão’. Como sugere Bodéüs, o fato de Aristóteles extrair tal conclusão a partir da importância das disposições de caráter para a prudência nos permite entender porque, diferentemente do caso da arte, a dimensão veritativa da prudência é intimamente associada à sua natureza disposicional. Segundo Bodéüs, essa diferença de formulação é decorrente da diferença da natureza do erro e do acerto na arte e na prudência. Quando uma operação produtiva falha (digamos um engenheiro que quer construir uma casa, mas que não consegue manter erguidas suas paredes) essa falha é fruto de um raciocínio falso (por exemplo, que a proporção da mistura de cimento e areia deve ser de  $x/y$  ao invés da proporção correta  $x/z$ ), quer dizer, ela não é μετὰ λόγου ἀλεθούς, mas μετὰ λόγου ψευδούς. Por outro lado, um erro prático pode ser ocasionado tanto por um raciocínio falso, um erro na deliberação, quanto com relação ao fim desejado. Daí porque a disposição que é a prudência deve ser verdadeira (o que envolve a busca de fins corretos) e não apenas a razão que a acompanha (a deliberação). Portanto, quando Aristóteles enfatiza que a prudência é uma ‘disposição verdadeira’, ele estaria apontando sua íntima conexão com a virtude moral, o que significa que a prudência é, por definição, uma disposição racional que apresenta uma crença

(ὑπόληψις) correta acerca do que é bom ou mau para os homens, e por isso é uma disposição verdadeira<sup>27</sup>.

Continuando a análise do capítulo podemos ver com maior clareza como Aristóteles concebe a prudência como um raciocínio indissociavelmente ligado ao desejo. Vejamos o que ele diz na última parte do capítulo 5, em 1140b 21-29:

Mas além disto, embora haja uma virtude da arte (τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή), da prudência não há (φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν), e na arte aquele que erra voluntariamente é preferível, mas no caso da prudência, à semelhança do que ocorre acerca das virtudes, ocorre o contrário. É claro, então, que a prudência é um tipo de virtude (ἀρετή τις) e não uma arte. E sendo duas as partes da alma que possuem a razão, será a virtude de uma delas, da parte opinativa, pois a opinião concerne ao que pode ser diferente, assim como a prudência. Contudo, não é apenas uma disposição acompanhada de razão (οὐδ' ἔστι μετὰ λόγου μόνον). Sinal disto, é que uma disposição assim pode ser esquecida, e a prudência não. (tradução com modificações)

O início dessa passagem é objeto de controvérsia entre os comentadores. Enquanto uns (Gauthier, Besnier, por exemplo) entendem que há uma virtude da arte porque ela pode se aperfeiçoar, ao passo que a prudência já é, desde o momento em que está presente, a melhor disposição para comandar a ação, outros (Bodéüs, Tricot, por exemplo) entendem que ao dizer que há uma virtude da arte Aristóteles estaria pensando que pode haver um bom uso e um mau uso da arte, sendo o bom uso sua virtude, bom uso esse que só pode ser apontado pela prudência, na medida em que esta deve comandar a arte. Como vemos, as divergências interpretativas surgem do sentido atribuído a ἀρετή na presente passagem. A primeira interpretação privilegia o sentido mais amplo de ἀρετή como excelência, perfeição, na realização da função da arte, qual seja, a produção. Assim, seria possível construir uma casa a partir de uma disposição produtiva presente no construtor, mas seria

---

<sup>27</sup> Para a interpretação de Bodéüs, ver p. 300, n. 3, 302, n. 1, 305, nn. 1 e 2, de sua tradução. Ver também Volpi [1990: 287-288]. Em sentido contrário, ver Aubenque [2003: 60 n. 3].

possível construir uma casa da melhor maneira possível, o que seria a excelência de um exímio arquiteto. A segunda interpretação, por sua vez, privilegia o sentido moral de ἀρετή, o que leva à compreensão de que existe uma virtude da arte porque ela é, a princípio, indiferente aos fins, na medida em que é possível utilizar os conhecimentos acerca da saúde humana, por exemplo, tanto para curar, quanto para matar, ao passo que a prudência já é essencialmente moral<sup>28</sup>.

É extremamente difícil se decidir por uma das duas explicações. Se por um lado a primeira interpretação favorece a compreensão da conclusão que a prudência, por sua completude e perfeição, é a virtude da parte calculadora da alma (aqui chamada de opinativa), a segunda permite compreender com mais clareza o paradoxo do erro moral e a afirmação final que diz que a prudência não é apenas racional. Não tomaremos partido por uma ou outra dessas interpretações, mas nos arriscaríamos a dizer que talvez elas devam ser complementares, pois Aristóteles usa de maneira bastante fluida o termo ἀρετή, passando com naturalidade de um sentido ao outro, o que ele de fato parece fazer no trecho em questão. Contudo, mesmo não tomando partido por nenhuma das interpretações, trabalharemos aqui com a segunda, pois nos parece mais fecunda para os propósitos que nos levam à análise da passagem, a saber, a compreensão da conexão intrínseca da prudência com a virtude moral.

Começemos com a contraposição do erro moral ao erro técnico. Retomando o paradoxo socrático Aristóteles afirma que um erro realizado voluntariamente na arte é melhor do que um erro cometido sem que se tenha tido controle sobre ele. Um escritor, por exemplo, que comete um erro de ortografia voluntariamente com a intenção de reproduzir

---

<sup>28</sup> Ver Gauthier, páginas 473-474 de seu comentário; Tricot p. 287 n. 1; Bodéüs p. 305 n. 3.

com maior fidelidade a fala de seu personagem, mostra um domínio maior das regras ortográficas do que aquele que erra porque de fato não sabia qual a forma correta de se escrever determinada palavra. Conclui-se, então, que o erro voluntário é um índice do domínio artístico, ao passo que o erro involuntário denota a falta de arte. O mesmo não se dá no caso da prudência e das virtudes morais. Com efeito, um indivíduo que comete voluntariamente um ato de injustiça não pode jamais ser dito justo, pois como Aristóteles se esforça por mostrar na primeira parte do livro III, a responsabilidade moral está intimamente associada à voluntariedade da ação. Assim, enquanto na arte a involuntariedade do erro acusa a falta de domínio técnico, no caso da ação ela é um fator atenuante do erro, e a voluntariedade um agravante (como no caso do embriagado, que é responsável por sua embriaguez e, conseqüentemente, também por seus atos cometidos em decorrência desse estado). Daí porque Aristóteles conclui que a prudência é uma virtude, não uma arte. Poderemos ter um quadro mais completo da questão se aproximarmos o paradoxo do erro moral e as afirmações finais do capítulo. Quando Aristóteles diz que a prudência não é *apenas* acompanhada de razão, porque ela não pode ser esquecida, o que pode acontecer a uma disposição meramente racional, ele parece apontar justamente para a vinculação da prudência ao caráter, ou seja, à virtude moral. Uma passagem do livro I pode lançar luz sobre a questão. Ao discutir a afirmação de Sólon que diz que é preciso ver o fim antes de apontar alguém como feliz, pois inúmeros infortúnios podem ocorrer, Aristóteles diz que a felicidade não está nos favores da fortuna, mas nas atividades conformes à virtude (αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι). Em seguida ele afirma que

“nenhuma das obras humanas (τῶν ἀνθρώπων ἔργον) é dotada de tanta permanência quanto as atividades conformes à virtude (τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετὴν); estas parecem ser até mais estáveis que as ciências. E entre estas mesmas atividades, as mais elevadas são as mais estáveis, por ocuparem completa e constantemente

a vida dos homens felizes, e esta parece ser a causa de não as esquecermos” (1100b 11-17: tradução com modificações)

Ora, depreende-se dessa passagem que em nenhum momento de sua vida o prudente pode deixar de ser prudente. Ao passo que o arquiteto exerce sua atividade descontinuadamente, ou seja, existem inúmeros momentos em que ele não atua como arquiteto (durante suas folgas, por exemplo), o mesmo não se dá com o prudente, precisamente porque não há nenhuma situação de sua vida em que não seja preciso atuar virtuosamente. Isso se dá porque o arquiteto só é arquiteto no momento em que está exercendo sua atividade de construir; em todos os outros momentos ele não é arquiteto, mas pai (quando está em casa com os filhos), cliente (quando vai ao supermercado), eleitor (quando participa do processo eleitoral), etc. Ora, a prudência é a excelência do homem enquanto homem na sua dimensão prática, de forma que não há um só momento em que ele possa deixar de ser prudente, pois não há um só momento em que ele deixe de ser homem. Enquanto arquiteto, pai de família ou consumidor, ele continua sendo sempre um homem, e deve, portanto, exercer de maneira virtuosa sua natureza. Poderíamos formular a questão em termos aristotélicos. Que o indivíduo seja um arquiteto ou um médico é um atributo accidental, que não o acompanha em muitas de suas atividades. Que ele seja um homem, contudo, é uma atribuição essencial e que, portanto, subjaz a todos os possíveis predicados que se lhe atribua, inclusive aos predicados ‘arquiteto’ e ‘médico’, por exemplo.

Vemos então porque a prudência não pode ser esquecida. Com efeito, ela atua em todos os momentos da vida do prudente, contínua e ininterruptamente, orientando todas as suas ações. Ora, isso só é possível na medida em que ela não é “apenas uma disposição acompanhada de razão”, mas uma disposição enraizada no caráter do indivíduo, o que faz

com que ela atue em todas as situações de sua vida. Como dissemos anteriormente, não parece fortuito que Aristóteles formule diferentemente as definições da arte e da prudência, ressaltando na primeira a dimensão verdadeira do raciocínio que a acompanha, e na segunda a verdade da própria disposição. Como mostramos, isso deve ser entendido à luz da estreita conexão da prudência com a virtude moral (exemplificada pela temperança). Ora, se a prudência é a virtude máxima do intelecto prático, e esse tem por função a verdade prática, que consiste na correção do desejo e na verdade da razão que o acompanha, também a prudência deverá incluir esses dois elementos, ou seja, ela não é *apenas* acompanhada de razão, mas possui também uma dimensão desiderativa, o que a conecta com a virtude moral, assim como a verdade do intelecto prático não pode ser apenas a verdade da deliberação, mas deve incluir também a retidão do desejo, quer dizer, aquilo que é desejado como bom deve de fato ser algo bom.

Ressaltamos dois pontos principais que emergem de nossa análise do capítulo 5. Em primeiro lugar, como nos mostra a parte inicial do capítulo, estabelecemos que o ἔργον do prudente é a capacidade para bem deliberar, e em segundo lugar, como a parte final do capítulo parece indicar, a prudência não apenas depende extrinsecamente da virtude moral, mas lhe está intimamente associada. Para entendermos essas características do prudente, recorreremos aos capítulos finais do livro VI, em especial ao capítulo 9, que trata da εὐβουλία (boa deliberação), e aos capítulos 12-13, que apresentam e tentam resolver as aporias envolvidas na idéia de prudência.

Começemos por compreender a boa deliberação, atividade realizada pelo prudente com maestria. Antes, porém é conveniente apresentarmos rapidamente a análise da deliberação levada a cabo por Aristóteles no livro III. Dadas as inúmeras dificuldades de

interpretação presentes na teoria aristotélica da deliberação tentaremos descrever da maneira mais neutra possível os traços gerais lá apresentados.

A análise da deliberação surge da sua íntima conexão com a escolha (que é uma espécie do voluntário, objeto da investigação da primeira parte do livro III), na medida em que a escolha parece ser aquilo que foi objeto de deliberação prévia (προβουλευμένον: 1112a 14-16). Já tivemos oportunidade de mostrar os limites da deliberação, ocasião em que apontamos que esses limites são também os limites da escolha e do pensamento prático. Como dissemos então, a deliberação se dá acerca daquilo que está em nosso alcance praticar e que, portanto depende de nossa atuação. Depois de apontar tais limites, Aristóteles afirma que a deliberação parte do desejo de algo e procura descobrir como o agente pode efetivar aquilo que ele deseja. Ela será, então, a busca por uma determinação da ação a ser realizada e é, portanto, uma investigação (ζήτησις) e uma análise. Assim como quando queremos construir determinada figura geométrica investigamos, por meio da análise dessa figura, como podemos produzi-la, quer dizer, quais procedimentos devemos realizar para sua construção, também na deliberação investigamos a maneira de realizar o fim almejado. O procedimento analítico da deliberação consiste em decompor o fim desejado nos elementos que o constituem, que tornam possível sua realização, até que tenhamos chegado a algo que está ao nosso alcance realizar. Decide-se, então, agir da maneira como foi deliberado, ou seja, escolhe-se aquilo que foi o resultado da deliberação. Como diz Aristóteles, uma vez encontrada pela deliberação uma ação que esteja ao alcance do agente, cessa a deliberação e o agente escolhe agir tal como foi deliberado, tendo início, então a cadeia de ações que irão concorrer para a realização do fim proposto. A investigação, portanto, parte do fim Z desejado, descobre que Y irá realizar tal fim e em

seguida descobre que X é a melhor maneira de realizar Y e que está ao alcance do agente realizar X imediatamente. A ação, contudo, se dá no sentido contrário, começando com a realização de X, que irá possibilitar Y e conseqüentemente realizar o fim Z proposto<sup>29</sup>. A ação deliberada, que é a última a que a investigação chega, é a primeira a ser realizada, possibilitando sucessivamente as ações decorrentes até a completa realização do fim proposto. Essa ação, que é a última na ordem da descoberta e a primeira na ordem da geração, é o resultado da deliberação e também o objeto da escolha, de forma que

“o deliberado (βουλευτὸν) e o escolhido (προαιρετὸν) são o mesmo, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado (ἀφωρισμένον), pois o que se escolhe é aquilo que foi julgado preferível pela deliberação (τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετὸν ἐστίν). Com efeito, cada um pára de investigar como agir logo que traz de volta o princípio (ἀναγάγη τὴν ἀρχήν) a si mesmo e à parte dirigente (ηγούμενον) de si, pois é esta parte dirigente que escolhe. (...) Portanto, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance (ἢ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν), pois quando, a partir da deliberação julgamos (κρίναντες), desejamos em conformidade à deliberação (ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)” (1113a2-6 e 9-12: tradução com modificações).

Vemos no trecho citado como a escolha se relaciona intimamente com a deliberação. Para ser mais exato, talvez seja possível dizer que a deliberação é parte constitutiva da escolha, a ponto de esta ser dita um “desejo deliberado”, ou seja, não há escolha sem deliberação. Mas também não há deliberação sem o desejo de um fim. Diante dessas ponderações, pode-se, então, considerar a deliberação o raciocínio que une esses dois desejos, o desejo do fim (expresso no querer – βούλησις) e o desejo da ação que irá realizar esse fim (expresso na escolha – προαίρεσις). Assim, é possível compreender a deliberação como o raciocínio que transmite o desejo do fim àquilo que irá realizar tal fim,

---

<sup>29</sup> Evitamos deliberadamente fornecer exemplos concretos para não incorrerem no erro de fornecer exemplos de deliberações técnicas, que contribuem para a compreensão, a nosso modo de ver equivocada, segundo a qual a deliberação se restringe aos meios. Sobre este ponto ver Sorabji [1980].

tal como em um raciocínio teórico a verdade das premissas é transmitida à conclusão. Por isso Aristóteles procura entender o ato deliberativo por meio de sua analogia com o raciocínio levado a cabo no seio de uma argumentação teórica.

Aristóteles utiliza a terminologia silogística em pelo menos três passagens no livro VI. Em 1142b 21, investigando o que é a ‘boa deliberação’, que como apontamos é a atividade própria do prudente, ele diz que é possível descobrir o que é correto fazer mediante um “raciocínio falso” (ψευδῆ συλλογισμῶν); em 1143b 1-3 ao dizer que o νοῦς, que de alguma maneira está ligado à prudência, é responsável por conhecer a “outra premissa” (τῆς ἑτέρας προτάσεως); e em 1144a 31 quando diz que “raciocínios que lidam com ações” (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν) têm como princípio o desejo de um fim. Em pelo menos duas dessas passagens (1142b 21 e 1144a 31) Aristóteles está discutindo temas de alguma maneira relacionados à deliberação, e em todas parece claro que raciocinar corretamente acerca das coisas práticas é uma das mais marcantes características do prudente.

Nussbaum afirma que ao usar a terminologia silogística Aristóteles procura compreender a ação a partir do que ela chama “paralelo prático-teórico”, quer dizer, assim como em um raciocínio teórico de duas premissas verdadeiras se segue necessariamente uma conclusão, também no pensamento prático ou na explicação da ação pode-se dizer que há um encadeamento semelhante de desejos e crenças que levam o homem (ou o animal) a agir. Segundo a autora o ‘silogismo prático’ seria antes uma maneira de explicar (ponto de vista do teórico) e de justificar (ponto de vista do agente) a ação, do que propriamente de levar a cabo a deliberação. Em outras palavras, a deliberação não precisaria *necessariamente* ter explicitado o silogismo, mas as ações (e a psicologia nelas envolvida)

trazem implícito algo como um silogismo prático<sup>30</sup>. De qualquer maneira, a estrutura silogística possui semelhanças com os processos envolvidos na deliberação, de forma que é possível compreender esta a partir daquela. Além disso, a idéia de que a estrutura ‘silogística’ da deliberação permite ao agente justificar suas ações mostra que o prudente, aquele que delibera com excelência, é capaz de apontar as causas de suas ações, ou seja, é capaz de dizer porque as ações por ele realizadas eram as melhores opções que se lhe apresentavam. O prudente, por conseguinte, age corretamente e conhece os porquês de sua ação. Vejamos então em que consiste a boa deliberação, isto que é próprio do prudente.

Aristóteles inicia a análise da boa deliberação (εὐβουλία) no capítulo 9 procurando distingui-la de disposições que apresentam algumas semelhanças com a boa deliberação. Após negar que a boa deliberação seja igual à ciência (uma vez que não se investiga o que se sabe, e aquele que delibera investiga e calcula - cf. 1142a 35-b 2) ou à perspicácia (εὐστοχία), que é rápida e sem raciocínio (ἄνευ λόγου), enquanto a deliberação requer muito tempo, o Estagirita procura distinguir a boa deliberação da opinião. Aristóteles se vale de dois argumentos para mostrar que a deliberação não pode ser identificada à opinião. O primeiro argumento procura mostrar que embora haja uma retidão da deliberação, que é a εὐβουλία, isto não se dá no caso da opinião, cuja retidão é a verdade.

“Posto que aquele que delibera mal erra e aquele que o faz bem delibera corretamente (ὀρθῶς βουλευέται), é evidente que a boa deliberação (εὐβουλία) é uma espécie de retidão (ὀρθότης τις), que não pertence nem à ciência nem à opinião; da ciência, com efeito, não há retidão (pois também não há erro), e a retidão da opinião é a verdade” (1142b 7-11: tradução com modificações)

---

<sup>30</sup> “Argumentarei que o silogismo prático é um esquema para a explicação teleológica da atividade animal, desenvolvido para nos mostrar de maneira perspicaz quais fatores devemos mencionar, quais estados devemos atribuir ao animal, a fim de oferecer uma explicação adequada de uma ação. *Algumas vezes os estados são conscientes, e a explicação corresponde à verdadeira deliberação do agente; mas mesmo quando isso não é o caso, supõe-se que os estados possuem realidade psicológica (e, em muitos casos, fisiológica), e que são condições suficientes para a ocorrência da ação*” (grifos nossos). Nussbaum [1978: 175-176]; ver também p. 207.

O segundo argumento consiste em identificar opinião e asserção (φάσις), ao passo que a deliberação, por ser uma investigação, não é ainda uma afirmação, mas uma indagação e uma busca, um cálculo acerca do bem envolvido na ação. Essa diferença da deliberação frente à opinião a aproxima do pensamento (διάνοια).

“Ao mesmo tempo, tudo que é objeto de opinião já está determinado (ὄρισται). Além disto, a boa deliberação não se dá sem raciocínio (οὐδ’ ἄνευ λόγου ἢ εὐβουλία). Resta, então, que a boa deliberação seja a retidão do pensamento (διανοόας). De fato, este não é ainda uma asserção (αὕτη γὰρ οὐπω φάσις), e enquanto a opinião não é uma investigação (ἡ δόξα οὐ ζήτησις), mas uma espécie de asserção (φάσις τις), aquele que delibera, tanto se delibera bem ou mal, investiga algo e calcula (ζητεῖ τι καὶ λογίζεται)” (1142b 11-15: tradução com modificações)

A εὐβουλία, portanto, que não existe sem raciocínio, consiste na retidão do pensamento (διάνοια), que não é ainda a afirmação de algo, o que a opinião já o é, mas a busca por uma afirmação, o que está de acordo com a idéia de que a deliberação é uma investigação e um cálculo (cf. 1142b 11-15; 1112b 20-21). Mas resta ainda determinar em que sentido se fala de retidão na deliberação, apontada no primeiro argumento como uma diferença da deliberação frente à opinião. É este o objetivo de 1142b 15-33. Aristóteles começa afirmando que há muitos sentidos para a retidão (ὀρθότης πλεοναχῶς) e que é preciso então apontar quais elementos devem ser considerados para que se diga que determinada deliberação é boa ou não.

A primeira característica que deve ser observada para se dizer que uma deliberação é boa diz respeito aos fins que ela procura realizar. Essa exigência se impõe a partir do exemplo do perverso (ὁ φαῦλος), colocado em cena em 1142b 18-20. Ora, se o perverso é capaz de alcançar por meio do raciocínio (ἐκ τοῦ λογισμοῦ) o fim maligno que ele se

propõe, sua deliberação não pode ser dita uma boa deliberação (εὐβουλία)<sup>31</sup>. Com efeito, embora se possa dizer que sua deliberação foi correta (ὀρθῶς) sob este ponto de vista, o da eficiência para se realizar o fim proposto, ou, dito de outra maneira, sob o ponto de vista da capacidade para descobrir através da deliberação quais os meios de realizar o fim, sua deliberação não pode ser uma boa deliberação porque resulta em um grande mal (κακὸν δὲ μέγα ἐλληφώς). Aristóteles parece ver aqui um conflito, sedimentado na própria linguagem: Como dizer que uma deliberação que realiza um mal (κακὸν) pode ser boa (εὖ)? É o que ele exprime na conclusão acerca dessa primeira característica da εὐβουλία:

“Pensa-se, com efeito, que é uma coisa boa haver deliberado bem (δοκεῖ δ’ ἀγατὸν τι τὸ εὖ βεβουλευθῆναι), pois é este tipo de retidão da deliberação que é a boa deliberação, a que permite atingir um bem (ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθὸν τευκτική)” (1142b 20-22: tradução com modificações)

Portanto, a εὐβουλία não pode ser indiferente ao fim perseguido, e um dos aspectos da retidão da deliberação que ela pressupõe significa a retidão do fim proposto. Mas também não basta que o fim proposto e a ação realizada sejam boas, é preciso que se descubra a ação a ser realizada mediante um raciocínio verdadeiro e que se atinja o fim desejado pelos meios corretos, não de qualquer maneira que seja.

“Mas é igualmente possível atingir esse bem por um raciocínio falso (τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν), e atingir o que se deve fazer, não pelos meios corretos (δι’ οὗ δ’ οὖ), mas sendo falso o termo médio (ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι). Por conseguinte, não será boa deliberação esta por meio da qual se atinge o que deve ser feito, mas não pelo caminho devido” (1142b 22-25: tradução com modificações)

---

<sup>31</sup> A passagem apresenta um problema de manuscrito, o que leva os comentadores a proporem as mais diversas lições possíveis. Contudo, o argumento geral de Aristóteles permanece claro como o sol do meio dia qualquer que seja a lição adotada: a retidão da deliberação não se restringe somente à capacidade de realizar o fim proposto qualquer que ele seja, mas deve levá-lo em consideração. Suprimimos deliberadamente o incontinente como exemplo de deliberação que atinge o fim proposto. Com efeito, a maioria dos intérpretes, a partir das lições que propõem à passagem, procuram ou bem excluir o incontinente do exemplo, ou bem qualificar o exemplo para que se adeque ao caso do incontinente.

Parece haver dois planos da correção dos meios a serem empregados para a realização do fim proposto. Por um lado, é preciso que se descubra a ação que irá realizar o fim mediante um raciocínio verdadeiro, ou seja, mediante o encadeamento correto das razões que apontam que ela é a ação que melhor irá realizar o fim proposto. E ainda, é preciso que o próprio ‘meio’ de realizar o fim seja algo bom. Assim, não basta realizar o fim bom a qualquer custo, mas apenas pelos meios corretos, ou seja, a moralidade do fim não garante a moralidade dos meios empregados, embora a possível imoralidade dos meios possa comprometer a moralidade do fim. Vê-se com isso que não é possível separar radicalmente os ‘meios’ dos fins, mas que ambos constituem de maneira complementar a totalidade da ação, como afirmamos anteriormente.

Como última característica da εὐβουλία Aristóteles aponta que a deliberação deve ser a mais breve possível, pois se duas pessoas chegam às mesmas conclusões, uma tendo refletido sobre o assunto por um dia inteiro, enquanto a outra descobre em poucas horas o que deve fazer, parece acertado dizer que a segunda deliberação é melhor que a primeira. Aristóteles conclui, então, resumindo as três características fundamentais da boa deliberação, que esta não é apenas a retidão do raciocínio que descobre como realizar o fim, nem só a retidão do fim buscado, “*mas a retidão (ὀρθότης) a respeito daquilo que é conveniente (ὠφέλιμον), ou seja, correção quanto àquilo em vista de que se deve (οὗ δεῖ), ao como (ὡς) e ao quando (ὅτε)*” (1142b 27-28: tradução com modificações).

Pois bem, se essas são as três condições para que se diga que uma deliberação é reta (ὀρθότης), o que será o mesmo que dizer que é uma boa deliberação, e o bem deliberar é próprio do prudente (1140a 24-25; 1141b 9-10; 1142b 30-31), este, por conseguinte, também apresentará essas três características, ou seja, sua deliberação se dará com vistas a

um fim bom (ou ao fim bom sem mais), será eficaz pelos meios corretos e levará o tempo correto, nem mais nem menos, para chegar a uma conclusão. Alguns comentários podem ser feitos acerca dessas características do prudente. Como vimos anteriormente, a deliberação não é senão um dos componentes da escolha, ou aquilo que precede à escolha. Vimos também que o ato próprio do intelecto prático é a escolha, pois a escolha é em si mesma intelectual e desiderativa, assim como o intelecto prático. Ora, se a prudência é a virtude do intelecto prático, então também ela deve ser intelectual e desiderativa. Ela deve possuir uma correta concepção do fim, ou seja, deve buscar como bem aquilo que é verdadeiramente um bem (daí sua ligação com a σωφροσύνη), deve saber derivar dessa concepção e desse desejo do fim ações específicas que concorram à realização do fim (aspecto deliberativo da prudência), e deve ainda fornecer o impulso eficiente que levará o indivíduo a agir, ou seja, deve efetivamente escolher a ação apontada como boa pela deliberação. Este último ponto pode ser mais bem compreendido quando atentamos para a característica fundamental que distingue a prudência da ‘compreensão’ (σύνεσις). Aristóteles diz, ao começo do capítulo 10, que a compreensão se relaciona com “*as coisas sobre as quais podemos ter dúvidas e podemos deliberar*” (1143a 6: *περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσάιτο*), ou seja, sua esfera de atuação é a mesma da prudência (1143a 7). Contudo, diz Aristóteles, prudência e compreensão não são a mesma coisa, pois a compreensão é meramente ‘judicativa’ (κριτική), ao passo que a prudência é ‘imperativa’ (ἐπιτακτική), ou seja, comanda, dá ordens, diz o que deve ser feito e o que não deve ser feito (cf. 1143a 7-10). A prudência, portanto, é eficiente, o que significa que ela está ligada à escolha. Se aproximarmos a presente passagem acerca da prudência, na qual Aristóteles fala em comandar (ἐπιτάσσω), de outra do livro III acerca da escolha, citada anteriormente,

encontraremos uma semelhança de formulação que não pode ser apenas fortuita. Ao analisar a deliberação em III.3 Aristóteles afirma que “*cada um pára de investigar como agir logo que traz de volta o princípio (ἀναγάγη τὴν ἀρχήν) a si mesmo e à parte dirigente (ἡγούμενον) de si, pois é esta parte dirigente que escolhe*” (1113a 4-6). Ora, tudo indica que essa parte que dirige (ἡγέομαι) seja a mesma que aquela que ordena (ἐπιτάσσω), o que significa dizer que a escolha é o ato próprio da prudência, e se a escolha fora indiferentemente definida como ‘intelecto desejante’ ou ‘desejo inteligente’, também a prudência deverá conter essas duas dimensões, intelectual e desiderativa. É o que tentaremos mostrar a partir da análise da relação da prudência com a virtude moral, tal como apresentada por Aristóteles ao final do livro VI. Tentaremos mostrar, sobretudo, que a prudência e a virtude moral são, assim como o côncavo e o convexo, dois aspectos inseparáveis de uma mesma coisa, da virtude completa (κύρια ἀρετή), apenas com ênfases diferentes: com a primeira ressalta-se o aspecto intelectual, com a segunda a dimensão desiderativa.

Em 1143b 17-34 Aristóteles apresenta as dificuldades que podem surgir a partir da identificação da prudência e da sabedoria como as duas virtudes da parte racional da alma. O Estagirita apresenta três principais aporias às quais podemos ser conduzidos: (1) qual a utilidade da sabedoria, já que ela não se ocupa daquilo que pode tornar o homem feliz? (1143b 17-19); (2) qual a utilidade da prudência, uma vez que é possível fazer as coisas boas que ela ordena sem ser prudente, tendo apenas uma disposição virtuosa? (1143b 17-31); e (3) como é possível dizer que a prudência, que é inferior à sabedoria, ordena e governa? (1143b 32-34). Nos interessamos aqui pela segunda aporia, que analisamos agora

com maior profundidade, bem como sua resolução, que ocupará grande parte dos capítulos 12 e 13 (a solução da aporia se estende de 1144a 11 até 1145a 6).

Apresentemos de maneira mais desenvolvida a aporia. Após questionar a utilidade da sabedoria para tornar o homem feliz, porque ela não contempla bens humanos (como afirmado em 1141b 3-8) Aristóteles se pergunta ainda qual a utilidade da própria prudência:

A prudência, com efeito, tem por objeto o que é justo, belo e bom para o homem, mas estas são as coisas que o homem bom faz naturalmente, e não seremos mais capazes de agir bem somente por conhecê-las, já que as virtudes são disposições do caráter (ἔπερ ἕξις αἱ ἀρεταί εἰσιν), como tampouco nos serve o conhecimento das coisas saudáveis ou vigorosas no sentido, não do que produz, mas do que decorre da disposição saudável (τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως εἶναι); com efeito, não somos de modo algum mais capazes de praticar o que é saudável pelo fato de possuímos a ciência da medicina ou da ginástica. Se, por outro lado, tivermos de dizer que se é prudente não para isso [i.e., conhecer o que é bom para o homem], mas para se tornar bom, a prudência não terá qualquer utilidade para aqueles que já são bons, e tampouco aos que não possuem a virtude, pois tanto faz que eles mesmos sejam prudentes quanto que obedeçam a outras pessoas que o sejam, e nos bastará fazer o que fazemos no caso da saúde (neste caso, embora desejemos ser saudáveis, nem por isto aprendemos a arte da medicina).” (1143b 17-31: tradução com modificações)

A segunda aporia, portanto, consiste em dizer, basicamente, que para se agir bem não haveria necessidade de todo o aparato intelectual e cognitivo envolvido na prudência, mas que bastaria possuir disposições virtuosas voltadas para a prática das ações boas e justas, disposições estas que estariam de acordo com os ditames da prudência, mas que não necessariamente precisariam ser fruto da prudência do próprio agente. Em outras palavras, não haveria a necessidade de uma virtude intelectual para orientar a ação, bastaria desenvolver corretamente a parte desiderativa da alma, que não é em si mesma racional, mas que pode obedecer à razão (cf. livro I capítulo 13), mesmo que a razão a que se obedeça seja não a do próprio agente, mas a de um outro. Como veremos, um dos principais argumentos contra a aporia consistirá em dizer que a virtude verdadeira não pode

ser apenas ‘de acordo com a razão’ (κατὰ τὸν λόγον), mas ‘acompanhada de razão’ (μετὰ τοῦ λόγου).

A partir de 1143b 35 Aristóteles apresenta vários argumentos para refutar as três aporias apresentadas. Em primeiro lugar ele diz que prudência e sabedoria são boas em si mesmas, e deveriam ser perseguidas ainda que fossem inúteis, porque são as virtudes das duas partes da alma racional, ou seja, têm um valor intrínseco (1143b 35-1144a 3). Em seguida, em 1144a 3-6, ele afirma que, além disso, a sabedoria (e também a prudência?) de fato produz a felicidade, não como algo externo a ela, mas na medida em que é parte constitutiva da virtude total (μέρος τῆς ὅλης ἀρετῆς). Há grande divisão entre os comentaristas para saber se este segundo argumento é válido somente para a sabedoria ou se por acaso se aplica também à prudência. Gauthier e Bodéüs, por exemplo, defendem a interpretação restrita, ao passo que Ross, Tricot e Poirier [1997: 144], entre outros, adotam a interpretação inclusiva, afirmando que a passagem se refere tanto à prudência quanto à sabedoria (os defensores da segunda interpretação se apóiam, principalmente, na construção inicial da frase no plural: “ademais, elas produzem algo” – ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν). A interpretação inclusiva parece ser a mais acertada, principalmente à luz do primeiro argumento (1143b 35-1144a 3) e do terceiro (1144a 6-10). Ora, se a prudência, assim como a sabedoria, é a virtude de uma das partes da alma racional do homem e é, portanto, um bem em si mesma, também ela será parte constitutiva da virtude total (cf. 1143b 35-1144a 3). E em 1144a 6 Aristóteles acrescenta: também a prudência e a virtude moral fazem parte da realização completa da função do homem (ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὸν ἀρετὴν), a virtude moral garantindo a retidão do fim desejado e a prudência a retidão daquilo que realiza esse fim. E na seqüência Aristóteles diz que a

parte nutritiva da alma não apresenta uma virtude desse tipo, ou seja, uma virtude que manifeste a escolha do agente, o que é outra maneira de dizer que ela não é nem racional (caso da parte racional propriamente dita) e nem pode obedecer à razão (caso da parte desiderativa da alma), de forma que a realização completa da função do homem (a racionalidade) não passa por uma virtude da parte nutritiva, que é indiferente à razão. Vemos então que os constituintes da virtude total são todas aquelas atividades humanas que se relacionam à racionalidade, sendo tanto a sabedoria quanto a prudência e a virtude moral partes constitutivas da virtude total, e fundamentais, portanto, para a felicidade<sup>32</sup>.

Com os argumentos expostos até aqui Aristóteles dá por solucionada a primeira aporia, que questionava a utilidade da prudência e da sabedoria. Elas são as duas virtudes da parte racional da alma humana e devem, portanto, ser buscadas enquanto tais, pois é apenas por meio delas que o homem realiza sua função. Analisemos agora os argumentos mobilizados contra a segunda aporia, que se iniciam em 1144a 11.

Aristóteles começa por afirmar as condições da ação virtuosa, expostas por ele em II.4. Já apontamos (capítulo 1 seção 2) quais são essas condições, ocasião em que afirmamos que uma ação virtuosa não apenas realiza o que se deve, mas também da maneira que se deve, ou seja, acompanhada de determinadas características subjetivas daquele que age. Dissemos, então, inspirados em Kant, que nossas ações devem obedecer não apenas a letra da lei, mas o espírito da lei, as razões e motivos que fazem com que essa ação seja realizada. Aristóteles retoma aqui essa temática, dizendo que assim como é possível praticar um ato de acordo com a virtude sem que se possua a virtude (praticar um ato justo por imposição da lei ou por ignorância, sem que se seja efetivamente uma pessoa

---

<sup>32</sup> Tricot acrescenta uma nota interessante à passagem, na qual ele afirma que todos os elementos que compõem a virtude total (sabedoria, prudência e virtude moral) são na verdade inseparáveis, sendo distinguíveis apenas por análise.

justa) é igualmente possível realizar esses mesmos atos intencionalmente e como fins em si mesmos (διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων), ou seja, obedecendo uma das principais condições da ação virtuosa: que ela seja um fim em si mesma e que seja escolhida como tal, não como meio para a realização de um fim externo à ação. Ora, a escolha, como vimos, é um ato do intelecto bem como do desejo. A virtude, portanto, que é uma disposição relacionada com a escolha (ἔξις προαιρετική), não pode ser apenas uma disposição puramente desiderativa e cega a qualquer determinação racional, mas deve trazer em si mesma um princípio intelectual. Como veremos, Aristóteles irá concluir que a virtude não pode ser apenas ‘de acordo com a reta razão’ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), mas deve ser ‘acompanhada de reta razão’ (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου), ou seja, deve ser a expressão da própria racionalidade.

A virtude, sendo uma ἔξις προαιρετική, faz com que a escolha seja reta, quer dizer, que se dê em vista de um fim bom, mas a determinação de tudo aquilo que deve ser feito para a realização desse fim não é objeto da virtude, mas de outra capacidade (ἐτέρας δυνάμεως). Essa capacidade é a habilidade (δεινότης), que permite “praticar as ações que conduzem ao objetivo visado e atingi-lo” (1144a 24-25). A habilidade, contudo, permanece indiferente aos fins que ela pode realizar, e é, portanto, moralmente neutra: se o fim é bom, ela é louvável; se é mal, é mera esperteza (πανουργία). Esse último caso parece ser o do homem perverso (φᾰύλος) que analisamos anteriormente ao falarmos da εὐβουλία. E assim como Aristóteles afirmara então que a correção de uma deliberação eficaz não corresponde ainda à boa deliberação, também a simples habilidade para se realizar um fim qualquer que ele seja não é ainda a prudência. A prudência envolve a habilidade, mas não é igual a ela, precisamente porque o prudente é aquele que delibera bem (εὖ βουλευέσθαι), de forma que

a prudência deve possuir todas aquelas características da boa deliberação, como afirmamos anteriormente, quais sejam, a retidão do fim, a retidão dos meios e a retidão quanto ao tempo que se leva para deliberar. A habilidade, este ‘olho da alma’, não se transfigura em prudência sem a virtude moral, ou seja, sem a virtude a habilidade permanece moralmente neutra, ao passo que a prudência, por estar intimamente associada à virtude, é moralmente qualificada. Isto se dá, explica Aristóteles, porque os raciocínios acerca do que é praticável (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν) têm por princípio determinada concepção do bem, expressa no desejo do agente (1144a 29-33). Quando procuramos raciocinar sobre o que devemos fazer em uma dada situação específica partimos de nossas crenças acerca do fim a ser realizado, que acreditamos ser um bem, como por exemplo ‘*dado* que a virtude é um bem, devo fazer isso e isso’, ou no caso de uma concepção equivocada, ‘*dado* que o prazer é um bem, devo fazer isso e isso’. Como diz Aristóteles, semelhantemente ao que fora afirmado em 1104b 32-34 e em 1140b 12-21, o melhor não se mostra (οὐ φαίνεται) senão ao homem bom (τῷ ἀγαθῷ), porque a maldade desvia e produz o erro acerca dos princípios das ações, princípios esses que são precisamente nossas crenças sobre os fins a serem atingidos, sobre o que é bom ou não, sobre o que deve ser perseguido ou evitado (cf. 1144a 33-35). Por isso, conclui Aristóteles, é impossível ser prudente não sendo homem de bem (1144a 35-36). Mas como o próprio Aristóteles irá mostrar em seguida (1144b 30-32), e é este todo o objetivo da argumentação contra a segunda aporia, tampouco há verdadeira virtude sem prudência, essa conclusão não pode ser entendida como significando uma anterioridade cronológica da virtude sobre a prudência, mas uma concomitância dessas duas disposições<sup>33</sup>. De qualquer maneira, parece ficar claro a partir da comparação entre

---

<sup>33</sup> Este ponto é corretamente ressaltado por Aubenque [2003: 103]

prudência e habilidade que a última pode ser uma capacidade meramente intelectual, ao passo que a primeira de forma alguma o é, mas envolve também uma certa conformação desiderativa (como já observamos anteriormente)<sup>34</sup>.

A imbricação mútua da prudência e da virtude moral será estabelecida no capítulo 13, que se abre com uma analogia: o que a prudência é para a habilidade a virtude em sentido próprio (κύρια ἀρετή) o é para a virtude natural. Essa analogia causa alguns embaraços interpretativos, principalmente porque Aristóteles nega peremptoriamente que a virtude seja algo natural (1103b 29 e seg.). Bostock, por exemplo, afirma que para harmonizar as duas passagens talvez seja preciso imaginar três níveis de virtude<sup>35</sup>. O primeiro, o nível mais baixo, seria a virtude natural, que não envolve praticamente nenhum ato voluntário do agente. O segundo, a virtude que é fruto da habituação, ou do treinamento em uma determinada virtude, irá levar aquele que a possui a agir tal como o prudente agiria, ainda que o próprio agente não seja ele mesmo prudente, mas tendo sido conduzido por um tutor que o seja. Essa disposição é ‘de acordo com a reta razão’ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), mas não é ainda a expressão da razão do próprio agente, mas de um outro, ou seja, ele não segue suas próprias regras, mas regras que são externas a sua conduta. Por fim, haveria o nível da virtude em sentido próprio (κύρια ἀρετή), que não é apenas de ‘acordo com a reta

---

<sup>34</sup> O ‘olho da alma’ é uma imagem tomada de empréstimo a Platão (*Rep.* VII, 518c – 519b), e muitos comentadores sugerem que esta passagem e as subsequentes afirmações acerca da complementariedade da prudência e da virtude moral devem ser entendidas à luz das concepções platônicas. Gauthier, por exemplo, diz que Aristóteles faz suas as imagens de Platão, para quem o ‘olho da alma’ é imóvel e ‘olha’ na direção para qual a alma inteira está orientada, quer dizer, a razão está virada para onde as paixões se viram, de forma que a direção das paixões orienta a direção dos raciocínios: se as paixões se orientam para o mal, assim também estará voltada a habilidade (o olho da alma); se as paixões estão corretamente orientadas (caso da virtude moral, por exemplo) também a razão olhará na direção correta, e a habilidade é então prudência, capaz de estabelecer a premissa maior do silogismo prático (‘dado que isto é um bem’). Jean-Louis Poirier, por exemplo, propõe uma leitura de toda a segunda aporia à luz da teoria platônica da harmonia da alma, e também Paula Gottlieb, embora não faça menção explícita a Platão, procura interpretar a unidade das virtudes e da prudência a partir da idéia de harmonia da alma. Cf. Gauthier-Jolif [1970: 552-553]; Poirier [1997]; Gottlieb [1994].

<sup>35</sup> Ver Bostock [2000: 86-88]. Sobre a virtude natural ver Viano [2004].

razão’, mas ‘acompanhada da reta razão’ (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου), ou seja, é a expressão da razão do próprio homem virtuoso, é a obediência à lei que se estatui a si mesmo, não a uma lei que é estabelecida externamente ao agente. Todavia o escopo geral da analogia parece claro: assim como a prudência apresenta um ‘algo mais’ que a distingue da mera habilidade, também a κύρια ἀρετή possui um diferencial frente à mera virtude natural (e até mesmo a uma virtude meramente habitual). Ora, já sabemos que esse ‘algo mais’ que transfigura a habilidade em prudência é exatamente a virtude moral, e veremos agora que o diferencial da κύρια ἀρετή será nada mais nada menos que a própria prudência. Vejamos então como Aristóteles estabelece isso:

Todo mundo pensa, com efeito (πᾶσι γὰρ δοκεῖ), que cada tipo de caráter (ἕκαστα τῶν ἡθῶν) pertence [*a quem o possui*] de alguma maneira por natureza (ὑπάρχειν φύσει πως), pois somos justos, temperantes, corajosos ou possuímos as outras virtudes desde o nascimento. Não obstante, buscamos algo diferente disso, a saber, o bem em sentido próprio (τὸ κυρίως ἀγαθόν) e possuir essas disposições de outra maneira (καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλοι τρόπον ὑπάρχειν) (1144b 4-8: tradução com modificações)

Fica claro pelo início e o fim dessa citação que Aristóteles não está aqui apresentando uma idéia sua, mas uma opinião corrente. Quando ele diz que ‘todo mundo pensa’ (πᾶσι δοκεῖ) que a virtude é uma característica natural ele está claramente se remetendo a uma opinião comum, mas que ele de forma alguma compartilha, pois o que ele busca é como podemos possuir essas disposições de uma outra maneira, ou seja, não por natureza, mas de alguma outra forma em que sejamos responsáveis por elas (como o livro III afirma que somos responsáveis pelas disposições que adquirimos; cf. 1114a 4-b 24). Aristóteles parece dizer que ainda que seja plausível que alguns apresentem uma propensão natural para a coragem ou para a justiça isto jamais poderá ser a virtude que ele está procurando, pois não é a virtude em seu sentido verdadeiro (outra tradução possível para

κύρια ἀρετή). Essas disposições naturais podem ser possuídas até mesmo pelas crianças e pelas bestas, mas sem o intelecto (ἄνευ νοῦ) se mostram muito perigosas e podem causar danos àqueles que as possuem e àqueles que estão a sua volta (1144b 8-10). Aristóteles apresenta então outra analogia:

Da mesma forma que um corpo vigoroso destituído de visão pode chocar-se violentamente com obstáculos por lhe faltar a visão, o mesmo se dá no caso dessas [disposições naturais]; mas se [uma pessoa de boa disposição natural] adquire a inteligência (εἰὼν δὲ λάβη νοῦν), na ação difere [a disposição acompanhada de inteligência da pura disposição natural] e a disposição, que antes apenas se assemelhava à virtude<sup>36</sup>, passa a ser virtude no sentido próprio (ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή) (1144b 10-14: tradução com modificações)

A aquisição do νοῦς deve ser entendida no contexto da analogia. Ora, se a mera virtude natural se assemelha a um corpo vigoroso, mas cego, aquilo que falta a este, ou seja, a visão, será análogo à carência daquela, a saber, a inteligência. Por conseguinte, a virtude natural que se enriquece da inteligência é semelhante ao corpo vigoroso dotado de visão, e ambos podem, uma vez adquiridos inteligência e visão, agir na direção correta. A analogia mostra que assim como um corpo cego que é vigoroso pode causar um dano muito maior do que um corpo igualmente cego, mas frágil, também uma pessoa naturalmente corajosa que não dispõe da inteligência, por exemplo, pode causar maiores danos que outra semelhantemente desprovida de inteligência, mas que não apresenta um pendor natural à coragem<sup>37</sup>. Como diz o ditado, quanto mais alto, pior é a queda. Por isso conclui Aristóteles que:

---

<sup>36</sup> Adotamos aqui a interpretação seguida por Gauthier e Tricot para a última sentença da passagem, em especial das palavras ὁμοία οὖσα. Ver Gauthier-Jolif [1970: 554-555].

<sup>37</sup> Talvez seja nesse sentido que Aristóteles diz em I.3 que muitas pessoas pensam que os bens são apenas convencionais, na medida em que alguns pereceram por sua coragem (cf. 1094b 11-19). Talvez a coragem aí mencionada deva ser entendida como a coragem meramente natural, ou não mais que habitual, desprovida da inteligência, ou seja, desacompanhada da prudência.

Assim como na parte opinativa há duas formas, habilidade e prudência, na parte moral também há duas, a virtude natural e a virtude no sentido próprio, e dessas a virtude em sentido próprio não surge sem prudência (ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως) (1144b 14-17: tradução com modificações)

A partir dessa conclusão Aristóteles passa então a analisar a famosa tese socrático-platônica sobre a prudência e a virtude. Segundo ele Sócrates se equivocara ao dizer que todas as virtudes são espécies da prudência, mas acertara ao afirmar que elas não se dão sem a prudência (cf. 1144b 17-21)<sup>38</sup>. E acrescenta que um sinal disso (σημείον δέ) é que a partir de então todos (os acadêmicos?) ao definir a virtude, apontam que é uma disposição ‘de acordo com a reta razão’ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) e que é reta a razão que está de acordo com a prudência (ὀρθὸς δ’ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν), sendo a conformidade com a prudência o que distingue a virtude de outras disposições (cf. 1144b 21-25). Mas Aristóteles não se satisfaz com a identificação da virtude como uma disposição ‘de acordo com a reta razão’, pois assim como é possível fazer aquilo que se deve, ou seja, o que é conforme à regra, sem que se faça por causa da regra mesma, como afirmado pouco antes em 1144a 11-19 e mais remotamente em 1105a 17-b 12, também é possível possuir uma disposição plenamente de acordo com a reta razão sem que essa disposição seja fruto da razão que nós de fato possuímos, mas sendo extrinsecamente regulamentada. E ser extrinsecamente regulamentada parece conter duas possibilidades: que ela seja regrada pela natureza mesma da pessoa que possui essa disposição, caso da virtude natural, por exemplo, ou que ela seja regrada pela razão de outra pessoa (um tutor, por exemplo), caso da virtude meramente habitual. A distinção entre κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον e μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου se assemelha, portanto à distinção entre agir conforme a letra da lei e agir conforme o espírito

---

<sup>38</sup> Segundo os comentadores a primeira tese fora exposta por Platão no *Ménon* e a segunda no *Fédon*. Cf. Gauthier-Jolif [1970: 555-556]; Bodéüs [2004: 341 n. 1].

da lei, ou seja, mostra que em um caso a lei permanece externa ao agente, enquanto no outro ela não é senão a expressão de sua própria razão. Por isso Aristóteles conclui que a disposição que é virtude não é apenas a que é de acordo com a reta razão, mas a que vai acompanhada da reta razão, que no caso da *práxis* é a prudência (cf. 1144b 26-28).

Segue-se então a mútua implicação da prudência e da virtude, pois “não se pode ser bom em sentido próprio sem prudência, nem prudente sem a virtude moral” (1144b 31-32: οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς). Como afirmamos anteriormente e como parece ficar claro a partir da determinação recíproca da virtude e da prudência, não pode haver anterioridade cronológica, mas concomitância entre essas duas disposições.

Devemos retornar ao que foi dito a pouco e refletirmos sobre quais danos podem advir da virtude natural. Esses danos parecem se dar, sobretudo, naquelas ocasiões em que pode haver um conflito entre as exigências de uma virtude e de outra, digamos entre o que a honestidade diz que devemos fazer e o que determina a virtude da justiça. Poderíamos interpretar assim a discussão de Kant com Benjamin Constant acerca do direito de mentir. Se um assassino impiedoso me pergunta pelo homem que ele persegue, que está escondido em minha casa, tenho o direito de mentir para evitar que ele mate esse homem e cometa uma injustiça? Aristóteles, tal como vemos a questão, responderia afirmativamente, porque alguém pode ter uma disposição natural para a verdade, mas não possuir a virtude da justiça, de forma que age em função da disposição que possui, mas que no caso específico é totalmente inadequada. Assim, aquele que possui apenas uma disposição natural, ou meramente habitual, que faz com que ele aja de acordo com a regra, pode causar sérios danos, a si mesmo e aos outros, porque não possui em si mesmo a capacidade para

estabelecer a regra, mas finca pé nos mandamentos de uma só virtude particular e age em função de uma regra rígida que pode não levar em consideração as exigências do caso particular no qual se tem que agir<sup>39</sup>. Esse ponto nos leva ao último dos argumentos que Aristóteles mobiliza para solucionar a aporia que questiona a necessidade da prudência para o bem agir, a controversa afirmação do Estagirita sobre a unidade das virtudes. Vejamos como ele coloca a questão.

Desta maneira podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual se poderia sustentar que as várias virtudes existem separadamente umas das outras, pois se poderia dizer que a mesma pessoa não é dotada da melhor maneira pela natureza para a prática de todas as formas de virtude, de tal forma que ela já teria adquirido uma sem que possuísse ainda uma outra. Esta afirmação é possível acerca das virtudes naturais, mas não a respeito daquelas segundo as quais uma pessoa é qualificada de boa em sentido irrestrito (καθ' ἅς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται), pois juntamente com a prudência, que é uma, todas estarão presentes (ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν)<sup>40</sup>. (1144b 30-1145a 2: tradução com modificações)

Se é verdadeira a suposição de Bostock que anunciamos acima sobre os três níveis da virtude, fica claro que a possibilidade das virtudes existirem separadamente se aplica tanto à virtude natural quanto à virtude meramente habitual, de forma que seria possível se exercitar e habituar a parte desiderativa da alma em uma das virtudes sem que se adquira as demais. Mas como compreender a idéia de que essa possibilidade não existe no caso da virtude em sentido próprio? E como devemos entender que uma vez que se possua a prudência estaremos de posse das demais virtudes? A resposta a essas questões passa por compreender que a prudência não é uma virtude ao lado das demais, mas que ela perpassa todas as virtudes, garantindo sua unidade, na medida em que seu ato de julgar não é

---

<sup>39</sup> Aubenque aponta com propriedade as semelhanças do julgamento do prudente e do equânime, que não podem se fiar *cegamente* na lei, mas que devem ser a encarnação da própria lei para dar conta das inúmeras situações em que a lei, por ser geral, não é capaz de regulamentar corretamente os casos particulares. Cf. Aubenque [2003: 73-77].

<sup>40</sup> Segumos aqui a lição de Gauthier, que se apóia em Bywater, Greenwood e Rackham. Cf. o comentário de Gauthier ao passo.

específico a uma esfera da atuação humana, caso das virtudes particulares, mas geral. A unidade das virtudes é dada, portanto, porque todos os diferentes tipos de comportamento virtuoso são acompanhados pela prudência, que está na raiz de todos esses comportamentos. Perpassando todas as virtudes a prudência garante então que os julgamentos de cada uma delas possam ser integrados em uma visão única do que é o bem, de forma que ela possa solucionar possíveis situações de conflito como as do exemplo supracitado. A prudência, portanto, permite estabelecer as exceções, o que significa que o prudente sabe julgar corretamente como as várias virtudes se encaixam para a realização da felicidade, e mais especificamente para a realização do bem na situação particular concreta na qual o agente deve atuar<sup>41</sup>.

Dessa forma podemos apresentar uma possível solução à questão da verdade prática, deixada em aberto na primeira seção deste capítulo. Se a prudência é a virtude da parte calculadora da alma, ou seja, do intelecto prático, e ela o é precisamente porque possibilita ao intelecto dizer a verdade que é prática, esta última será então igual ao julgamento verdadeiro da prudência. Como tentamos mostrar a partir da análise da *ἐμβουλία* a verdade da prudência não é apenas a verdade do raciocínio deliberativo que procura estabelecer os meios para a realização de um fim, mas envolve também a correta concepção do fim, ou seja, a verdade produzida pela prudência envolve tanto a correção do fim quanto do raciocínio que permite realizar esse fim, e essa verdade se manifesta na escolha do agente, que é igualmente intelectual quanto desiderativa, pois como afirmamos anteriormente, a prudência é imperativa, o que significa que ela é eficaz e implica, portanto a escolha. A verdade prática, portanto, não pode ser apenas a verdade do raciocínio que

---

<sup>41</sup> Nos alinhamos às interpretações de Bostock [2000] e Gottlieb [1994] sobre a unidade das virtudes e o papel unificador da prudência.

delibera a partir de um fim reto, mas envolve também a retidão do fim. Se pudermos fazer uma analogia com a distinção levada a cabo por Aristóteles ao final do livro VI, a verdade prática não pode ser apenas a verdade do raciocínio que está de acordo com o desejo reto, mas a verdade do raciocínio que é acompanhada do desejo reto, como nos mostra o caso do incontinente: ele conhece o que deve fazer, mas não conhece praticamente (ou não em um sentido prático), ou seja, esse conhecimento não está enraizado nele e ele se assemelha então aos ébrios que recitam versos de Empédocles sem ter o menor conhecimento do que estão dizendo. O conhecimento do ἀκρατής, portanto, é superficial, da boca pra fora, e não um verdadeiro conhecimento prático, na medida em que sua *práxis* efetiva não reflete esse ‘conhecimento’<sup>42</sup>.

A partir do que foi dito pode-se concluir, então, que uma das principais características do prudente é a capacidade para bem deliberar (tanto em um sentido particular quanto em um sentido geral, desde que se entenda a deliberação como uma deliberação de ordem prática, não técnica), orientada pela correta concepção do que é bom para ele próprio e para os homens em geral (o que faz dele necessariamente o verdadeiro político), e que permite ao prudente agir com correção na esfera dos bens humanos, no mundo da *práxis*, da ação moralmente qualificada. Isso implica que o prudente possui aspectos desiderativos que o distinguem do indivíduo meramente habilidoso, de forma que o prudente possui necessariamente a virtude moral. Por sua parte, a virtude moral em seu sentido verdadeiro também implica a posse da prudência, porque a virtude não é apenas uma disposição de acordo com a reta razão, mas deve ser acompanhada de reta razão, ou

---

<sup>42</sup> Ver 1146b 30-35 em que Aristóteles distingue dois sentidos para ‘conhecer’ (ἐπίστασθαι). Aristóteles não fala aqui em um ‘conhecimento prático’, mas em um conhecimento que se tem mas que não se utiliza e outro que é atualizado. Sobre este ponto ver também Nussbaum [1978: 207].

seja, prudência e virtude moral não são senão o reverso da medalha uma da outra, e não podem ser separadas senão conceitualmente, como o côncavo não existe sem o convexo<sup>43</sup>.

### **3.3. Ciência, prudência e experiência**

Como procuramos mostrar na primeira seção do presente capítulo e ao final da seção anterior, o caráter intrinsecamente particular e contingente da ação revela a impossibilidade de qualquer normatividade científica cobrir a totalidade da *práxis* humana. Isso quer dizer que a vida prática do homem é constitutivamente avessa a uma descrição científica totalizante, permanecendo sempre um resto de indeterminação com o qual o agente deve se haver sem o auxílio de qualquer conhecimento científico prévio. Contudo, ao se afirmar a impossibilidade da determinação científica da ação particular a ser realizada não se está aqui a afirmar que a *práxis* humana não se encontra no domínio da razão. Todavia, a racionalidade envolvida na ação humana é de outra ordem, não científica, mas prudencial.

Ao final do capítulo 7, dedicado à sabedoria, Aristóteles aponta em que a prudência se distingue dessa disposição. Após afirmar que a sabedoria tem por objeto coisas “extraordinárias, maravilhosas, difíceis e até divinas, mas inúteis” (1141b 6-7), porque não se ocupa dos bens humanos, Aristóteles contrapõe à sabedoria a prudência, afirmando que esta se ocupa justamente daquilo que a aquela não leva em consideração, a saber, as coisas humanas (τὰ ἀνθρώπινα) e aquelas em que há deliberação, que como já vimos, só se dá

---

<sup>43</sup> Gottlieb [1994: 286]: “A pessoa eticamente virtuosa tem *phronēsis*, o lado intelectual para a virtude, e a virtude ética, necessária para o lado emocional e motivacional. Não se pode ter nenhum dos lados propriamente sem o outro, exatamente como não se pode ter o convexo sem o côncavo.”

acerca daquilo que pode ser diferente e está ao nosso alcance realizar. Em seguida, Aristóteles diz que a prudência não está relacionada apenas com o universal, mas *também* com o particular, precisamente porque, como tentamos mostrar na primeira seção do presente capítulo, a ação se relaciona com o particular (cf. 1141b 15-16: ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα). A prudência, então, sendo prática, deve obrigatoriamente conhecer *também* o particular. Aristóteles oferece como exemplo dois possíveis conhecimentos que se pode ter acerca de como produzir a saúde. Alguém pode ter um conhecimento universal que diz que as carnes magras são mais fáceis de digerir e, portanto, são mais saudáveis. Mas essa mesma pessoa pode não saber quais carnes são magras. Assim, aquele que sabe que as carnes de ave são magras e saudáveis terá maior eficiência na produção da saúde, mesmo que não saiba a proposição universal que diz que todas as carnes magras são fáceis de digerir e *por isso* são saudáveis. Esse segundo tipo de conhecimento, o conhecimento do particular, é dado pela experiência, e por isso Aristóteles afirma, tal como já havia afirmado em *Metaph. A*, 1, que muitas vezes aqueles que têm experiência são mais práticos do que aqueles que sabem e têm conhecimento (cf. 1141b 16-17).

A razão pela qual a ciência está interdita de descrever completamente a ação humana e com isso determinar o que deve ser feito em todas as situações possíveis decorre precisamente da natureza particular da ação. Ora, o particular é o limite da ciência, pois não pode haver ciência do particular. Isto se dá precisamente porque o particular traz em si a marca da diferença, ao passo que toda ciência busca integrar em uma única explicação universal as identidades e semelhanças dos seus objetos estudados. Por isso, ao longo de toda a *Ética* Aristóteles aponta freqüentemente os limites teóricos da investigação. Assim, em inúmeras passagens vemos o Estagirita afirmar a inexatidão inerente aos enunciados da

ciência política, inexatidão intransponível em função de características próprias ao objeto dessa ciência, ou seja, as ações. Dentre essas passagens, é significativa a famosa afirmação da diferença de rigor entre as várias ciências, afirmada em 1094b 13-22:

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma exatidão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; com efeito, algumas pessoas no passado foram levadas à perdição por sua riqueza, e outras por sua coragem. Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais exatas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar a exatidão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.

Essa passagem ilustra de maneira clara a impossibilidade de uma descrição científica completa da moralidade, impossibilidade essa decorrente precisamente do caráter particular da ação e das circunstâncias de sua realização, como apontado anteriormente. Como dissemos, a particularidade introduz o elemento da diferença, o que faz com que cada circunstância seja única, semelhante às outras, mas nunca igual ou idêntica, incapaz de ser subsumida a uma regra ou lei universal, a ponto de *parecer* a alguns que as ações boas e justas existem apenas por convenção (*νόμος*) e não por si mesmas. Portanto, em questões práticas e morais, ainda que possamos nos orientar por regras e preceitos gerais, é somente diante do caso particular concreto que se pode determinar o que fazer e como agir. Não há, desta maneira, nenhuma determinação específica anterior à própria ação e suas circunstâncias, apenas determinações genéricas do tipo “deve-se agir segundo a razão” ou “deve-se agir tal como o prudente agiria”. Quando se pergunta “como o prudente agiria?”,

não é possível obter como resposta senão uma lacônica afirmação tal como “ele analisaria a situação”, ou algo como o lugar comum “cada caso é um caso”. E em matéria de moral realmente “cada caso é um caso”. Isso não significa, contudo, que cada novo caso que se apresenta ao agente não deva ser compreendido à luz dos princípios gerais que ele conhece e que lhe permitem agir corretamente.

É nesse sentido que deve ser entendida a falta de exatidão atribuída à ética. Concordamos com os intérpretes que compreendem a inexatidão da ética não como a afirmação por parte de Aristóteles de que as proposições por ele sustentadas não são universais e absolutamente verdadeiras, mas que devem na verdade se adequar às circunstâncias da ação para que sejam válidas<sup>44</sup>. Irwin mostra que a ἀκριβεία de uma explicação possui um sentido único, a auto-suficiência, quer dizer, à explicação exata não é preciso acrescentar nada para que esteja completa<sup>45</sup>. Contudo, o predicado ‘exato’ pode ser aplicado de duas maneiras opostas. Uma explicação abstrata e mais geral é dita mais exata porque está mais próxima dos primeiros princípios, e possui, portanto, uma validade mais ampla. Por outro lado, uma explicação mais específica e menos geral (afastada da universalidade dos primeiros princípios e mais próxima dos casos particulares), mas que inclua todos os detalhes e exceções que dão conta da particularidade a ser explicada, também é dita mais exata do que uma que não forneça tais qualificações, precisamente porque a essa explicação não falta nada a ser acrescentado. Assim, segundo Irwin, é possível perceber que as generalizações éticas não são exatas porque, em primeiro lugar, falam de ações, que não são passíveis de generalizações sem qualificação (ἄπλοσ), primeira maneira de aplicar o predicado ‘exato’, e em segundo lugar, porque tais generalizações não

---

<sup>44</sup> Nos alinhamos, por exemplo, às interpretações de Bostock [2000: 223-224] e Irwin [1996].

<sup>45</sup> Ver Irwin [1996: 26-29].

são suficientemente qualificadas a ponto de ser possível dizer que são ‘exatas’, ou seja, que descrevem todos os detalhes e exceções que as caracterizam, segunda forma de aplicação do predicado ‘exato’.

Nesse sentido, a ética é uma ciência inexata não porque suas proposições sejam falsas, mas porque não são completas. Como dissemos, o princípio fundamental da ética, que diz que o bem para o homem é a felicidade e que esta é igual à boa realização daquilo que é próprio ao homem, a racionalidade, é uma verdade para todos os homens, não por convenção, mas inscrita na natureza humana. Esta verdade, contudo, é ainda muito vaga e abstrata para determinar diretamente a ação humana, e é neste sentido que ela não é exata, porque lhe faltam as considerações acerca da circunstância particular em que se deve agir, ou seja, ela não é auto-suficiente para governar a ação humana. Quando em II.2, Aristóteles afirma que o interesse da ética não é teórico, mas prático (talvez ele devesse dizer ‘não *somente* teórico, mas *também* prático’), e diz que se deve, então abordar o que é relativo às ações e como se deve realizá-las, afirmando em seguida que se deve aceitar e supor o princípio comum que diz que deve-se agir de acordo com a reta razão, ele relembra a ressalva sobre a imprecisão do que será dito:

Mas se deve concordar previamente (προδιομολογείσθω) que tudo o que se diga das ações deve se dizer em linhas gerais (ἐν τύπῳ), e não de maneira precisa (ὄχι ἀκριβῶς), de acordo com a regra que estabelecemos desde o início que diz que se deve exigir os argumentos de acordo com a matéria. As matérias relativas à ação e ao que nos convém nada têm de fixo, como tampouco o que se refere à saúde. Ora: se tal é a argumentação universal, com maior razão carecerá de rigor a dos particulares (ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος ὄχι τὰκριβῆς), pois não se enquadram em nenhuma arte ou preceito, e aqueles mesmos que agem devem considerar as circunstâncias (δεῖ δ’ αὐτοῦς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν), como também acontece na arte da medicina ou da navegação. (1103b 34-1104a 9: tradução com modificações)

Se interpretarmos essa passagem à luz das afirmações de Aristóteles que a antecedem sobre o interesse prático da ética, vemos que a inexatidão dessa ciência não se dá no plano teórico, mas enquanto guia da conduta. Em outras palavras, do ponto de vista puramente especulativo as proposições da ética podem ser absolutamente válidas e verdadeiras, e em certo sentido exatas e precisas. Essas proposições, contudo, não são suficientes para conduzir a ação humana, porque lhes falta a completa consideração das infinitas condições e circunstâncias nas quais o agente pode se encontrar. Como essas circunstâncias, elas sim, são cambiantes e admitem indefinidas particularidades, a aplicação dessas verdades universais aos casos particulares é que não pode ser aprioristicamente determinada. Se tomarmos como exemplo a discussão do Estagirita acerca da função do homem ou a idéia de que a virtude é uma disposição que está em um meio termo relativo a nós, podemos ver claramente que as principais teses sustentadas na *Ética Nicomaquéia* estão longe de serem consideradas pelo próprio Aristóteles como inexatas ou como válidas apenas para alguns. O problema surge quando devemos orientar nossas ações com base nesses princípios, pois por sua própria natureza universal estão constitutivamente distantes da particularidade da ação efetiva, e é aí que reside grande parte das dificuldades da ética enquanto disciplina filosófica: falar de realidades particulares usando a linguagem universal da filosofia. A inexatidão, portanto, refere-se não tanto à ética enquanto ciência, mas à aplicação desta à prática efetiva do agente. Em outras palavras, a inexatidão parece ser uma maneira de dizer que as ações boas e justas não se seguem imediatamente das teses e prescrições feitas pela ciência ética, mas que exigem sempre e inevitavelmente a avaliação da situação particular na qual se deve agir.

Aristóteles parece, portanto, dizer que a realidade abordada pela ética é constitutivamente avessa a uma descrição completa e auto-suficiente da moralidade (auto-suficiente no sentido acima exposto de ser incapaz de determinar imediatamente a ação).

Mas devemos ainda nos fazer o seguinte questionamento: suponhamos que mesmo sabendo que a ação se refere ao particular imaginemos sermos capazes de acrescentar às proposições universais da ética toda sorte de considerações que devam ser feitas para que se alcance uma descrição completa e suficiente da moralidade. Em outras palavras, suponhamos que seja possível prever todas as possíveis circunstâncias particulares nas quais o agente possa vir a se encontrar, com todas as qualificações dos princípios universais que isto implicaria fazer. A pergunta que se deve fazer diante de tal possibilidade é a seguinte: qual a utilidade de uma possível descrição completa de *todas* as circunstâncias em que o agente possa por ventura vir a se encontrar? Em primeiro lugar, tal código de conduta seria por demais complicado para ser utilizado na prática efetiva do agente, e não seria, portanto, de grande utilidade. Em segundo lugar, e mais fundamental que a primeira crítica, deve-se levar em conta que uma descrição completa e acabada da moralidade só pode ser efetivada uma vez que se leva em conta todos os aspectos da situação; ora, tal reflexão é a mesma que se realiza quando se considera o caso particular no qual se deve agir aqui e agora. Sendo assim, qual a utilidade de se tentar prever antecipadamente todas as possíveis situações nas quais posso me encontrar se para isso realizo a mesma reflexão que realizaria caso estivesse a julgar o caso particular? A intenção de tentar descrever completamente a *práxis* humana se mostra, então, extremamente esquizofrênica e tão absurda quanto a narrativa de Borges acerca do rei que queria um mapa tão perfeito (em escala natural e que não omitisse um detalhe sequer do mundo), que este mapa acabou sendo uma *cópia* fiel, um duplo, das terras que pretendia representar.

O questionamento acerca da utilidade de uma descrição completa em ética é colocado por Irwin [1996: 49-51]. Discordamos, contudo, quando ele diz que a inutilidade da descrição completa é a única causa da inexatidão da ética; acreditamos que ela é um dos lados dessa inexatidão, mas acreditamos ainda, junto com o Aubenque, por exemplo, que a natureza própria da ação introduz um resquício de particularidade que não cabe em generalizações com exceções quase infinitas. Os problemas da impossibilidade e inutilidade de uma descrição completa são, da maneira como entendemos a questão, complementarmente constitutivos da inexatidão da ética<sup>46</sup>.

A descrição completa da moralidade, portanto, é impossível e, ainda que possível, inútil e desnecessária. Há duas razões principais para acreditarmos que Aristóteles adota a posição forte da impossibilidade da descrição para além da posição mais fraca acerca da inutilidade. Em primeiro lugar, como tentamos mostrar ao longo da dissertação em várias passagens, a correta consideração acerca das circunstâncias da ação significa a apreciação categorial da situação, ou seja, quando se fala em *considerar as circunstâncias* deve-se entender que é preciso determinar os diversos atributos categoriais envolvidos na situação (ver seção 3.1)<sup>47</sup>. Ora, excetuada a categoria da substância, todas as outras categorias oferecem atributos acidentais, e como nos diz Aristóteles no livro Γ da *Metafísica*, “é impossível enumerar todos os acidentes, porque eles são infinitos” (1007a 14-15). Vê-se, portanto, a impossibilidade de uma descrição completa da moralidade, pois na medida em

---

<sup>46</sup> Irwin [1996: 49] vê uma disjunção onde vemos uma conjunção de explicações para a inexatidão. Para a posição mais radical da impossibilidade de uma descrição completa da moralidade ver Aubenque [2003: 107-171], onde lemos, por exemplo, à página 115, que Aristóteles “está seguro de que a ciência não progredirá sempre, que chocar-se-á com irredutíveis obstáculos que se resumem na indeterminação da matéria, outro nome do contingente”.

<sup>47</sup> Zingano [1996: 91]: “Para poder aplicar o que a lei ordena, é preciso levar em consideração as circunstâncias no meio das quais nós agimos. De um lado, a norma para a ação obriga a que todos dêem sua adesão; de outro lado, a ação põe em ordem as circunstâncias no interior das quais ela ocorre. Essas circunstâncias são particulares, indefinidas: elas são para a ação o que o acidente é para o ser”.

que se refere às ações, que são da ordem do particular, envolve infinitas considerações. A isto está ligada a segunda razão pela qual acreditamos ser impossível descrever completamente o mundo da *práxis*. Dizer que as considerações sobre as circunstâncias da ação podem ser infinitas é outra forma de dizer que o homem está sempre aberto ao novo, ao diferente, e que a ação humana, portanto não pode ser dedutivamente determinada. A abertura ao advento do novo, a incorporação do diferente no âmbito da ação é a marca do homem, que o distingue, por exemplo, de algo que Aristóteles não conheceu, o computador. Com efeito, o computador está preso às possibilidades inscritas em sua programação, que em grande medida se parece bastante com a tentativa de uma previsão das várias situações possíveis. O algoritmo que prevê as diversas respostas que o computador deve dar em função das possíveis entradas situacionais em nada se parece com o que deve ser a descrição da ação humana, que deve ser constitutivamente aberta ao novo<sup>48</sup>.

A teoria aristotélica da prudência parece ser uma resposta a isso, quer dizer, parece nos dizer que é possível conduzir racionalmente a ação ainda que esta se dê no âmbito da contingência, ou talvez precisamente porque a ação se dá no âmbito da contingência. Ora, se a prudência deve comandar a ação, que se dá no seio do contingente, sua tarefa haverá de ser precisamente lidar com essa contingência constitutiva da ação. Por isso a função do prudente é a boa deliberação, que consiste em investigar como um determinado fim pode ser realizado em uma dada situação específica, contingente e particular, que não se mostra claramente ao agente. E se, como afirmamos anteriormente, a ressalva de que a virtude é uma disposição que está em um meio-termo *em relação a nós* envolve não apenas nossas especificidades, mas as circunstâncias nas quais *nós* temos que agir e o modo como *nós* nos

---

<sup>48</sup> Vários comentadores, principalmente aqueles com alguma influência heideggeriana, apontam como horizonte da escolha e da prudência o futuro, o que levaria a entender o homem como projeto. Aubenque [2003] adota essa perspectiva, como também D. Panzani [1997] e A. Leandri [1997].

relacionamos com essas condições, vemos que o “relativo a nós” deve incluir, então, todas as considerações categoriais da ação, e que excesso, falta e meio termo podem se dar em todas as categorias. E ainda, se a determinação do meio-termo é obra da prudência, sua tarefa primordial será, portanto, apreciar a situação e as circunstâncias da ação, para a partir daí julgá-las e então comandar a ação.

Podemos agora dar alguma resposta à pergunta pelas relações entre prudência e experiência. Retomando a identificação que estabelecemos entre experiência e hábito, e a distinção acima exposta entre ‘de acordo com a reta razão’ e ‘acompanhada de reta razão’, podemos dizer que a virtude meramente habitual, que é fruto tão-somente da experiência, opera como condição necessária para a prudência (e para a virtude em sentido próprio), mas não é ainda a verdadeira virtude. Assim, o indivíduo educado na formação de bons hábitos, ou aquele que tem experiência das coisas boas e justas, faz *o que* ele deve fazer. Contudo a correção de sua ação não é fruto de um julgamento acertado de sua parte acerca do que é bom para os homens, mas da formação de um hábito que está de acordo com esse julgamento. Ele não é capaz, portanto, de dizer *porque* a ação que ele realiza é um bem. Justamente por não ser capaz de emitir tal juízo, será igualmente incapaz de lidar com qualquer situação possível com a qual possa vir a se deparar, porque suas ações são balizadas pelas situações passadas. O conhecimento do *porquê* da ação permite ao prudente ir além do já vivido, e por isso ele pode ser a sua própria lei e é, portanto, capaz de lidar com o inesperado, ou com aquelas situações que exigem uma atuação distinta da habitual<sup>49</sup>. Daí porque a verdadeira virtude para Aristóteles é necessariamente acompanhada da prudência, e não é, portanto, algo irrefletido como pode sugerir o uso do termo ‘hábito’. Se

---

<sup>49</sup> Panzani, por exemplo, interpreta dessa maneira o acréscimo fornecido pela prudência à virtude (meramente habitual) para o surgimento da *κυρία ἀρετή*. Cf. Panzani [1997].

há na ética de Aristóteles algo como uma virtude meramente habitual, então isso não pode ser senão uma etapa para a verdadeira virtude, e assim a experiência deve ser entendida, como etapa para a prudência.

Portanto, se é nosso interesse defender a posição de que a ação humana pode ser governada pela razão (e Aristóteles está convencido disto) e ao mesmo tempo afirmamos que a ação está constituída de maneira tal que se mostra avessa a qualquer tentativa de determinação científica, então é necessário compreendermos que é possível uma atuação racional não científica, ou seja, que a ação pode ser racionalmente conduzida por uma forma de racionalidade que não se identifica à ciência. Esta é precisamente a prudência. E por não se identificar com a ciência, quer dizer, por ser uma disposição que não é capaz de determinar de maneira *a priori* o que deve acontecer, a prudência envolve (ou não se dá sem) a experiência, que possibilita a correta apreciação da situação particular, que a princípio era indeterminada. A prudência, portanto, com o auxílio da experiência, deve determinar quais as circunstâncias nas quais o agente se encontra, o que a princípio estava indeterminado, e apontar qual a melhor ação a ser realizada em função dessas determinações. Mas o prudente vai além do experiente na medida em que este não é a sua própria lei, mas apenas age *de acordo* com uma lei externamente determinada, e por isso o prudente é capaz de apontar as causas de suas ações e o experiente não, situação que engloba as principais diferenças entre o prudente e o experiente: conhecimento do *porquê* de um lado, e conhecimento do *quê*, de outro; conhecimento do universal e do particular, por parte do prudente, ao passo que o experiente conhece (ao menos explicitamente) apenas o particular.

---

## CONCLUSÃO

Podemos agora ter uma visão mais completa das relações entre as figuras do experiente e do prudente, tal como nos permite entrever a obra de Aristóteles, bem como das conseqüências mais amplas às quais chegamos ao final dessas análises.

À medida que nos propusemos avaliar a relação entre prudência e experiência na ética de Aristóteles, que nos diz inúmeras vezes que a primeira é uma virtude intelectual, iniciamos nossas análises procurando rastrear as origens da clássica divisão das virtudes em morais e intelectuais, afirmada ao final do livro I da *Ética Nicomaquéia*. Investigamos então o referido livro I com este propósito, encontrar os fundamentos da divisão entre virtudes morais e virtudes intelectuais.

Como procuramos mostrar, o livro I se inicia enunciando de maneira geral a pergunta central da ética: *o que é o bem para o homem?*, e vai aos poucos especificando essa pergunta. O primeiro movimento nessa direção é dado pelo abandono da resposta platônica (ou platonista), centrada na Idéia do Bem, universal, transcendente e una. A principal crítica de Aristóteles se fundamenta na rejeição da universalidade do Bem, quer dizer, na afirmação tipicamente aristotélica que o bem, assim como o ser, se diz de muitos modos. Como dissemos então, a compreensão do bem como um predicado cujos vários sentidos apontam para um sentido que possui primazia sobre os demais já antecipa a identificação feita por Aristóteles mais adiante do bem como a realização da função própria de cada ente.

Em seguida, vimos como a resposta que afirma que a felicidade é o bem para o homem é apenas nominal, e não é senão analítica, restando ainda especificar o que é a felicidade, pois embora todos concordem que ela seja o bem para o homem, não há consenso acerca do conteúdo da felicidade. Uma resposta definitiva à questão, portanto, só se delineará quando Aristóteles perguntar pelo ἔργον do homem, encontrando essa função naquilo que diferencia o ser humano dos demais seres, a saber, a racionalidade, e o bem para o homem na plena realização da racionalidade, donde ele conclui que é na atividade racional que o homem realiza plenamente sua natureza e se torna, assim, um homem bom. Para chegar a essa conclusão Aristóteles parte de considerações acerca do ser do homem, ou seja, a antropologia se coloca como fundamento da ética. Mas para conhecer o ser do homem foram necessárias considerações acerca da alma humana, na medida em que o que faz do homem homem não é uma peculiaridade de seu corpo, mas de sua alma, de maneira que o fundamento da antropologia se encontra na psicologia. De qualquer maneira, fica-nos a lição aristotélica de que não é possível estabelecer o que nós homens devemos fazer sem que se tenha uma compreensão do que é o homem. Para usar um termo que nos dias de hoje causa arrepios em muitas pessoas, não é possível fundar uma ética sem se remeter à idéia de uma natureza humana.

Assim, a função própria do homem é a “*atividade da alma segundo a razão*” (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, *EN*, I, 7, 1098a 7-8), e o homem bom (σπουδαῖος ἄνθρωπος) é aquele que realiza essa função de maneira ótima, excelente. E é neste sentido de uma excelência em determinada atividade que Aristóteles diz então que cada coisa é bem realizada segundo a virtude (ἀρετῆ) que lhe é própria, e que o bem humano (ἄνθρωπινον ἀγαθόν) é, portanto, “*uma atividade da alma conforme à virtude*” (*EN* I, 7,

1098a 17). E porque a noção de virtude está implicada na definição essencial da felicidade, Aristóteles se propõe então, já no capítulo 13 do livro I estudar a virtude. Mas como a virtude humana é a virtude da alma, não a do corpo (*EN* I, 13, 1102a 16-17), Aristóteles mais uma vez recorre à psicologia, agora para entender a virtude. Como procuramos mostrar, Aristóteles parte de uma divisão bipartite da alma entre uma parte racional e outra irracional para em seguida afirmar na verdade uma divisão tripartite, ou ao menos uma sobreposição das partes racional e irracional, postulando ao lado da parte exclusivamente irracional (a parte vegetativa) e daquela exclusivamente racional, uma terceira, intermediária entre as duas, na medida em que é em si mesma irracional, mas que pode obedecer à razão. Aristóteles é levado a postular a existência dessa parte intermediária, a parte desiderativa, a partir dos exemplos do continente e do incontinente, que apontam uma ruptura entre o que é desejado e o que é afirmado pela razão. O exemplo do incontinente nos mostra que a parte desiderativa é diferente da razão; a conduta do continente, todavia, nos mostra que ela pode obedecer à razão. A alma humana, portanto, pode atuar racionalmente em dois sentidos, seja porque obedece à razão (atua de acordo com a razão), seja porque a própria razão atua. Sendo assim, Aristóteles pode afirmar que há dois tipos de virtudes, aquelas que nos fazem desejar racionalmente, as virtudes morais (ou virtudes do caráter), e aquelas que são a expressão da própria razão, as virtudes intelectuais, dentre as quais se encontra a prudência. Contudo, como vimos ao final de nossas análises, não há verdadeira separação entre essas duas formas de virtude, em especial quando se pensa na prudência e nas virtudes morais. A verdadeira virtude moral não pode ser a simples conformidade à razão, mas deve ser fruto da razão ela mesma. Ou seja, a racionalização da parte desiderativa da alma deve ser fruto da atuação da própria parte racional da alma, por intermédio da prudência.

Na segunda parte do primeiro capítulo pudemos ver em que sentido a virtude moral se constitui como a virtude da parte desiderativa da alma, quer dizer, a virtude moral deve ser entendida como a perfeição da parte desiderativa, e faz com que desejemos de maneira racional, um dos sentidos em que se diz que a alma atua racionalmente. Seguiu-se então uma análise da virtude a partir da definição expressa por Aristóteles em 1106b 35-1107a 2, que contém pelo menos três conceitos colocados em relação: a idéia de que a virtude é uma disposição, que está em um meio termo, e que este deve ser igual ao julgamento do prudente.

Que a virtude é uma disposição fica patente à medida que se percebe seu modo de aquisição, o processo de habituação. Esse, com efeito, se dá a partir da prática repetida de ações semelhantes à disposição na qual irá resultar. Esse processo, contudo, tem, normalmente, como princípio condutor uma razão externa ao próprio sujeito que está no processo de formação, seja um tutor ou de maneira mais impessoal a lei da cidade, de forma que é possível, afirma Aristóteles, se tornar virtuoso praticando atos de acordo com a virtude (cf. 1105a 17-b 12). Esses atos, todavia, não são atos verdadeiramente virtuosos, porque ainda que apresentem objetivamente todas as características de ações virtuosas, não são acompanhados das condições subjetivas que devem contar para a virtude, seja porque o agente não tem conhecimento do que está realizando, seja porque não escolhe a ação por si mesma, mas como meio para um fim outro que ela, ou ainda porque ela não é fruto de uma disposição firme e constante do agente para agir dessa maneira. A essas condições o livro VI irá acrescentar ainda que a disposição para se desejar da maneira correta não deve apenas ser de acordo com a razão, mas deve ser acompanhada de razão, neste caso, da prudência. Isto parece indicar que uma virtude meramente habitual, por mais semelhante à verdadeira virtude que ela possa ser, ainda não é a virtude em sentido próprio, pois esta

requer a presença da prudência. A prudência, portanto, que já estava presente na definição da virtude, embora apenas como regra externa, deverá na verdade se converter em regra intrínseca à própria virtude.

Outro aspecto da virtude abordado foi a noção de meio termo. Nossa análise nos mostrou que o que está em um meio termo não é a ação virtuosa, mas a própria virtude. Ou seja, a virtude é uma disposição mediana, que permite que o justo meio seja atingido em qualquer *situação* que seja, ainda que o justo meio seja de fato a ausência total de uma emoção ou de uma ação, em função das diferentes condições locais, temporais, relacionais, etc., em que nos encontremos. Isto se relaciona com a qualificação do meio termo. A virtude não é um meio termo absoluto, mas em relação a nós (πρὸς ἡμᾶς). A principal conclusão que extraímos dessas duas idéias é que a qualificação πρὸς ἡμᾶς implica não apenas as condições mais diretamente ligadas a nós, mas todas as possíveis considerações categoriais que sejam relevantes para a ação em questão. O meio termo, portanto, se dá em todas as categorias, e por isso é difícil acertar o justo meio, porque é possível acertar quanto ao local, mas errar quanto ao tempo em que se encoleriza, por exemplo (cf. 1109b 14-16). Ora, se o justo meio deve ser determinado segundo a razão pela qual o determinaria o prudente, a prudência é responsável, então, pela determinação categorial da ação e do justo meio.

Era a vez então de abordar o prudente, o terceiro termo presente na definição da virtude moral. Mas como nos mostram as inúmeras passagens que apresentamos ao começo do segundo capítulo o prudente é constantemente associado ao experiente, de maneira que deixamos em suspensão as análises acerca daquele para investigarmos brevemente a figura do homem de experiência. Em pelo menos duas passagens do *corpus*, Aristóteles apresenta

algo como o caminho percorrido na aquisição do conhecimento, e em ambas a experiência aparece como um estágio intermediário desse processo, intermediária entre a sensação, de um lado, primeira forma de contato com o mundo e porta de entrada para o conhecimento, e a ciência, de outro, saber acabado, exato e seguro, capaz de apontar as causas daquilo que acontece. Desse ponto de vista a também a experiência pode ser entendida como um saber entre a universalidade da ciência e a particularidade da sensação. Mas é justamente esse caráter intermediário da experiência e as afirmações de Aristóteles que dizem que é dela que surgem a ciência e a arte que nos permitem dizer que a experiência já carrega em si alguma universalidade, ainda que implícita. Aristóteles, com efeito, diz que a experiência é uma forma de repouso do universal na alma (cf. *An. Post.* 100a 6-8: ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ), e a análise da crítica à concepção de política dos sofistas ao final da *Ética Nicomaquéia* nos mostra que a experiência não é um mero acúmulo de casos particulares, mas exige alguma racionalidade para que esses mesmos casos particulares façam sentido, e até para que sejam 'coletados' significativamente. De qualquer maneira, fica claro que a experiência possui um papel propedêutico à ciência, ou seja, que ela deve 'preparar o terreno' para a arte e para a ciência.

O grande passo dado no segundo capítulo para a compreensão das relações entre o prudente e o experiente consiste, então, em transpor para a esfera da moralidade essas características apresentadas pela experiência no âmbito mais geral do conhecimento humano. Assim, quando Aristóteles diz que os jovens não são discípulos ideais para a ciência política porque não têm experiência das ações boas e justas sobre as quais versa esta ciência e que a ética deve partir do que é 'mais conhecido por nós' (ἀπὸ τῶν ἡμῶν

γνωρίμων), afirmando então que o contato com essas ações boas e justas é dado pelos bons hábitos do indivíduo, ou seja, por suas disposições virtuosas, devemos compreender, por conseguinte, que as disposições e os hábitos morais que temos constituem a experiência da qual irá partir a ética em suas explicações. A ressalva de Aristóteles de que não importa que o indivíduo seja jovem na idade ou no caráter só vem reforçar nossa idéia de que a experiência aqui evocada deve ser identificada aos bons hábitos do indivíduo, e possui, portanto, uma dimensão desiderativa que ela não possuía no âmbito puramente cognitivo. Nossas análises sobre o conhecimento prático, desenvolvidas no capítulo 3, também ajudam a compreender melhor esse ponto. Ora, se a verdade prática tem como um de seus componentes o desejo reto (daí porque a prudência é definida como uma ‘disposição verdadeira acompanhada de razão’ e daí também porque é possível dizer que o incontinente não conhece verdadeiramente aquilo que ele profere como sendo o bem, mas apresenta esse conhecimento apenas como os ébrios que recitam versos de Empédocles, não constituindo então um verdadeiro conhecimento prático, pois lhe falta a consolidação desse conhecimento em sua *práxis* efetiva), podemos ver que a verdadeira experiência necessária para um conhecimento proveitoso da ciência ética deve estar sedimentada nos bons hábitos do indivíduo.

O lugar do fato moral (τὸ ὅτι) na ética também mostra a conversão da experiência em hábito. Quando Aristóteles diz que o princípio é o fato (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι) e que aquele que foi bem educado já o conhece ou pode facilmente vir a conhecê-lo (cf. 1095b 5-8) ele pretende dizer que esse indivíduo já faz *o que* deve fazer, ainda que não saiba explicitamente *por que* ele deve fazer isso. Mas esse conhecimento *fático* da moralidade é pré-requisito indispensável para que o ouvinte da ciência política efetivamente adquira o

conhecimento prático dessa ciência. O hábito, portanto, pode ser entendido como a ressignificação da experiência na esfera da moralidade, e constitui então um conhecimento não apenas abstrato, ou puramente intelectual, mas enraizado nas ações do indivíduo, de forma que a experiência possui necessariamente uma dimensão desiderativa.

Em seguida, já no terceiro capítulo, analisamos a figura do prudente. Na esteira de P. Aubenque iniciamos nossas investigações a partir do fundamento da distinção entre a prudência e a sabedoria: esta se ocupa das verdades eternas, aquela do que pode ser diferente. A diferença entre o contingente e o necessário, contudo, não pode ser *apenas* uma diferença ontológica, mas também intencional. Como vimos, o que fundamenta a existência de uma parte calculadora frente a uma parte científica da alma racional não é tanto uma característica intrínseca dos entes com os quais se relacionam, mas o modo como o sujeito humano se relaciona com esses entes, ou seja, a diferença é mais de intencionalidade que de essência. Com efeito, a diferença intencional só é possível na medida em que existe alguma diferença ontológica, quer dizer, na medida em que existem realidades que são contingentes. Todavia, a prudência não se relaciona com todo o âmbito da contingência, mas apenas com aquilo que pode ser diferente do que é a partir da interferência do agente. Com efeito, se o pensamento prático é deliberativo e a deliberação é parte constitutiva da escolha, então o pensamento prático terá o mesmo escopo da escolha. E não se escolhe aquilo que não está ao alcance do agente realizar. Aquilo que não pode ser modificado por uma intervenção minha, portanto, é para mim necessário, pois não pode ser diferente do que é.

Outra característica fundamental do campo de atuação do prudente é a particularidade intrínseca a toda ação a ser praticada. Vimos mais uma vez que a particularidade das circunstâncias está em conexão com as determinações categoriais que

caracterizam a situação específica na qual o indivíduo deve agir. Estabelecer todas as considerações e ponderações categorias relevantes para a situação particular na qual se deve agir deve ser a tarefa do prudente. E Aristóteles nos diz em pelo menos três ocasiões que a prudência se relaciona também com o particular (cf. 1141b 14-23; 1142a 10-30; 1143a 25-b 5), o que aponta para a apreciação situacional levada a cabo pelo prudente. Sendo assim, o prudente não pode jamais deduzir rigorosamente sua ação a partir de regras universais e abstratas, pois essas são gerais demais para dar conta das infinitas possibilidades de ação nas infinitas circunstâncias possíveis. Essa é, portanto, uma característica que aproxima a prudência da experiência. Contudo, não se deve entender que ao fim ao cabo a prudência se reduza à experiência, pois a prudência deve ser capaz de julgar adequadamente qualquer nova situação que se apresente, ainda que radicalmente diferente das anteriores, ao passo que o homem experiente está limitado às situações semelhantes àquelas que ele já vivenciou. O prudente, portanto, está radicalmente aberto ao novo, pois sua excelência não está no conteúdo de seu julgamento, mas no próprio ato de julgar.

A ligação do prudente com essas realidades se mostra quando investigamos qual a sua atividade específica, aquilo que lhe é próprio. Ora, o ἔργον do prudente é a deliberação, mais especificamente a boa deliberação (εὐβουλία). Ou seja, a excelência do prudente se mostra na sua boa deliberação. Mas a boa deliberação é uma certa retidão da deliberação (cf. 1142b 15-16: ὀρθότης τις ἔστιν ἢ εὐβουλία βουλής), e como nos mostra Aristóteles a retidão da deliberação envolve três condições: que ela seja uma deliberação em vista de um fim correto, que a maneira de realizar esse fim seja correta e que a deliberação se dê em um tempo correto. A primeira dessas condições é particularmente importante para nossas análises. Ora, se a função do prudente é a boa deliberação e esta inclui necessariamente

uma correta concepção do fim a ser atingido, podemos entender a ligação da prudência à virtude moral, como afirmado por Aristóteles a partir da ‘etimologia’ de temperança (1140b 11-21) e nos capítulos 12-13 do livro VI. A prudência é o julgamento deliberativo que está orientado em direção à finalidade correta. Mas a correta concepção do fim só realiza efetivamente seu papel prático na medida em que está enraizada no caráter do indivíduo, ou seja, à medida que se constitui como uma disposição estável. Isto diferencia o conhecimento do prudente daquele do incontinente, por exemplo, que não é um verdadeiro conhecimento prático, mas um que não tem poder sobre a ação do indivíduo, precisamente por lhe faltar a contrapartida desiderativa representada pela virtude moral. Assim, pode-se dizer que o conhecimento prático, e por conseguinte a verdade prática, só se realiza na práxis efetiva do agente. Vemos então outra característica que aproxima prudente e experiente. Com efeito, se a verdade e o conhecimento práticos se realizam apenas na *práxis* efetiva do agente, e se o desejo orientado para o fim correto é dado pela virtude moral, então esse aspecto desiderativo do conhecimento prático só pode ser obtido através da vivência e da experiência pessoal do indivíduo, pois é assim que se forma a disposição estável que é a virtude. Contudo, mais uma vez é preciso dizer que embora a experiência seja fundamental para a prudência esta não se reduz àquela. Como vimos, a virtude em sentido próprio não é apenas de acordo com a reta razão, mas acompanhada de reta razão, ou seja, a prudência, a reta razão, deve ser entendida como aquele algo a mais que transfigura a virtude meramente natural (ou meramente habitual) em verdadeira virtude. Ora, como identificamos experiência e hábitos, nossa análise das relações entre prudência e virtude moral, pode se aplicar também às relações entre prudência e experiência. Assim, a experiência, embora mantenha sua importância, não pode ser o ponto final da vida moral

precisamente porque o experiente não possui em si a regra de sua conduta, mas em algo que lhe é externo, ao passo que o prudente é a sua própria regra.

Minhas investigações sobre as relações entre a prudência e a experiência me conduziram ainda ao problema do relativismo moral, não abordado nesta dissertação, mas que tem sido minha principal fonte de inquietação filosófica atual. Ora, se a prudência depende da experiência e a ela está necessariamente conectada, como afirmar sua validade universal, uma vez que a experiência se dá no seio de uma comunidade determinada e é, portanto, marcada pelos valores relativos a essa comunidade? O problema não é simples, mas sua solução passa por perceber que a dependência da prudência frente à experiência não exclui a possibilidade de o prudente questionar e reformular os valores adquiridos em seu processo de formação moral. O que poderíamos dizer, extrapolando o texto aristotélico, é que todo indivíduo tem necessidade de ser formado em uma determinada cultura, qualquer que ela seja, inclusive para que possa questionar os valores dessa cultura. Interpretando livremente o texto de Aristóteles, é a partir do particular que se atinge o universal. Um indivíduo totalmente privado do contato com uma sociedade particular, jamais pode alçar vôo por sobre todas as comunidades humanas, mas permanece aquém da humanidade potencialmente presente em sua natureza. O processo de formação de um indivíduo em uma determinada cultura, por paradoxal que possa parecer, é a inscrição da possibilidade de superação dessa mesma cultura, além de ser um passo fundamental para a realização do homem como homem. O prudente aristotélico de alguma maneira é esse tipo humano que está tão impregnado da racionalidade da cultura na qual ele foi criado que é

capaz de ir além dos limites por ela impostos, como no caso do eqüitativo (ἐπιεικής), que é capaz de corrigir os desvios da lei para que a própria lei seja aplicada com maior propriedade (cf. *EN*, V, 10, 1137a 6-33). Para mim todo o problema contemporâneo do relativismo moral consiste em conciliar a relatividade dos costumes sem se entregar à tentação do relativismo moral, ou seja, sem sucumbir à tese de que todos os valores possuem a mesma validade e que seja por definição impossível a tradução de valores de uma comunidade à outra. A idéia de incomunicabilidade entre as culturas, como se essas fossem vasos estanques, parece ignorar o fato evidente de que ao fim ao cabo, para além de todas as diferenças, somos todos humanos.

**BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA****Ética Nicomaquéia**

*Nicomachean Ethics* in *The Basic Works of Aristotle*. Translation by W.D. Ross. Edited by Richard McKeon. New York, Random House [1941].

*Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, J. Vrin [1959].

*Ética a Nicomaco*. Edición bilingüe y traducción por Maria Araujo y Julian Marias. Introducción y notas de Julian Marias. *Clásicos Políticos*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos [1959].

*Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, [1985] 4ª edição 2001.

*Éthique à Nicomaque*. Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Flammarion [2004].

**Segundos Analíticos**

*Segundos Analíticos Livro I* in *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.7*. Tradução, introdução e notas: Lucas Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP [2004].

*Segundos Analíticos Livro II* in *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4*. Tradução, introdução e notas: Lucas Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP [2002].

## **Física**

*Física I-II in Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n.1.* Tradução revisada e notas: Lucas Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP [2002].

## **De anima**

*De Anima.* Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34 [2006].

## **De memoria**

*Da Lembrança e da Rememoração in Cadernos de História da Filosofia, série 3, v. 12, n. especial.* Tradução, notas e comentário: Cláudio Veloso. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP [2002].

## **Metafísica**

*Metaphysics in The Basic Works of Aristotle.* Translation by W.D. Ross. Edited by Richard McKeon. New York, Random House [1941].

*Metafísica.* Volume II: Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. Traduzido para o português por Marcelo Perine. São Paulo, Loyola [2002].

## **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA**

ATIENZA, C. T. [2000] “La racionalidad práctica en la Ética Nicomaquéia” in ATIENZA, C. T. (compiladora), *Racionalidad:lenguaje, argumentación y acción.* Iztapalapa: UAM - Plaza y Valdez [2000: 255-266].

AUBENQUE, P. [2003] *A prudência em Aristóteles.* Tradução de Marisa Lopes. São Paulo, Discurso Editorial.

- \_\_\_\_\_. [1965] “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d’Eth. Nic., VI, 10, 1142b 31-33)”, *Revue des Études Grecques*, 73, 40-51.
- BESNIER, B. [1997] “Le rôle du chapitre 5 dans le sixième livre (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5)” in Chateau, J.-Y. (org.) [1997: 69-85].
- BOSTOCK, D. [2000], *Aristotle’s Ethics*. Oxford University Press.
- BOURGEY, L. [1955] *Observation et expérience chez Aristote*. Paris: J. Vrin.
- BROADIE, S. [1991] *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- CHATEAU, J-Y (org.) [1997]. *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. [1983] *Aristotle’s theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press.
- EVEN-GRANBOULAN, G. [1976] “Le syllogisme pratique chez Aristote”. *Les études philosophiques*, 1, 57-78.
- GAUTHIER, R.A.- JOLIF, J.Y. [1970] *L’Éthique à Nicomaque, Tome 2: Commentaire*, 2eme edition, Louvain-la Neuve-Paris.
- GOTTLIEB, P. [1994] “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”, *Phronesis* vol. XXXIX /3, 275-290.
- GUARIGLIA, O. [1997] *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba SEM.
- HARDIE, W.F.R. [1968] *Aristotle’s ethical theory*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T.H. [1996] “A Ética como uma ciência inexata. As ambições de Aristóteles para a teoria moral”, *Analytica*, vol. 1, n. 3, 13-73. Tradução de Sílvia Altmann.
- KOSMAN, L. A. [1980], “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, in Rorty [1980: 103-116].
- LEANDRI, A. [1997] “L’action et la vérité (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2)” in Chateau, J.-Y. (org.) [1997: 45-55].

- MANSION, A. [1946] *Introduction a la Physique Aristotélicienne*. Louvain-Paris: Vrin (deuxième édition, revue et augmentée).
- MANSION, S. [1984] “ ‘Plus connu en soi’, ‘plus connu pour nous’. Une distinction épistémologique importante chez Aristote”, in Mansion, S. *Études Aristotéliens. Recueil d’Articles*. Louvain, pp. 213-222
- MONAN, J.D. [1968] *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- MOTTE, A. “Cicéron et Aristote. A propôs de la distinction entre la *sophia* et la *phronesis*”, in *Cahiers de Philosophie Ancienne N° 3: Aristotélica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*. Bruxelles/Liège, pp. 263-303.
- NATALI, C. [2002] “La *phronêsis* d’Aristote dans la dernière décennie du XX<sup>e</sup> Siècle”, *L’Excellence de la Vie. Sur l’Éthique à Nicomaque et l’Éthique à Eudème d’Aristote*, études sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, reunis et édités par Gwenaëlle Aubry. Paris: J. Vrin, pp. 179-194.
- NUSSBAUM, M.C. [1978] “Essay 4: Practical Syllogisms and Practical Science”, in *Aristotle’s De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum*, Princeton University Press [1978: 165-220].
- PANZANI, D. [1997] “La *Phronesis*: disposition paradoxale (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1)” in Chateau, J.-Y. (org.) [1997: 23-43].
- PERINE, M. [1993] “‘Phronesis’: um conceito inoportuno?”, *Kriterion*, vol. 34, n° 87, pp. 31-55.
- PUENTE, F. R. [2001] *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola.
- RORTY, A. (ed.) [1980] *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- ROSS, W.D. [1923] *Aristotle*. London, Methuen (5th edn. 1949).
- SORABJI, R. [1980] “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, in Rorty [1980: 201-219].

- SPOERRI, W. [1981] “A propos des rapports entre l’“art” et l’“expérience” dans la *Métaphysique* d’Aristote”, in *Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil d’études offert à Fernand Bremmer. Neuchâtel*, pp. 33-41.
- URMSON, J. O. [1980] “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, in Rorty [1980: 157-170].
- VELOSO, C. W. [2004] *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial.
- VIANO, C. [2004] “O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13)”, *Analytica*, 8(2), pp. 115-134. Tradução de Marco Zingano. Revisão de Ulysses Pinheiro.
- VOLPI, F. [1990] “La naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir: sa tradition et son actualité” in: J.F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice, mai 1987*. Paris, PUF, 1990, pp. 279-290.
- WIGGINS, D. [1980] “Deliberation and Practical Reason”, in Rorty [1980: 221-240].
- WOODS, M. [1986] “Intuition and perception in Aristotle’s Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy, IV*, 145-166.
- ZINGANO, M. [1994] “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, *Analytica*, I(2), pp. 11-40.
- ZINGANO, M. [1996] “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”, *Analytica*, I(3), pp. 75-99.