

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

MARCOS HENRIQUE DE ARAÚJO

A SINGULARIDADE DA TEORIA
DA PRUDÊNCIA NA ÉTICA *NICOMAQUEIA*
DE ARISTÓTELES

MARÍLIA

2020

MARCOS HENRIQUE DE ARAÚJO

A SINGULARIDADE DA TEORIA
DA PRUDÊNCIA NA *ÉTICA NICOMACHEIA*
DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

MARÍLIA - SP

2020

Araújo, Marcos de

A663s

A Singularidade da Teoria da Prudência na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles / Marcos Henrique de Araújo. – Marília, 2020.

117p. + 1CD-ROM

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, (Unesp)
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira.

1. *Ética Antiga.*
2. *Prudência.*
3. *Virtudes Morais e Intelectuais.*
4. *Eudaimonia.*
5. *Sabedoria Teórica e Prática.*

I.Título

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da
Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências,
Marília. Dados fornecidos pelo autor(a)
Esta ficha não pode ser modificada.

MARCOS HENRIQUE DE ARAÚJO

A SINGULARIDADE DA TEORIA
DA PRUDÊNCIA NA *ÉTICA NICOMAQUEIA*
DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador: _____

Reinaldo Sampaio Pereira – UNESP – Campus Marília

2^o Examinador: _____

Ricardo Monteagudo – UNESP – Campus Marília

3^o Examinador: _____

João Silva Lima – UFAC – Campus Boa Vista

Marília 16 de janeiro de 2020.

Dedicatória:

A meus pais:

*Ambrosio Henrique de Araújo e Elvira Souza
de Araújo (in Memoriam)*

*Deles recebi a vida, o ensino, o exemplo e a
vontade de aprender. Os vícios são meus, as
virtudes eu as imitei deles.*

AGRADECIMENTOS

A Deus por tudo que sou, tenho e faço.

Às comunidades cristãs – Igreja Evangélica Holiness em Pompeia e Igreja Evangélica Livre em Valinhos – pela compreensão e permissão para que eu pudesse me dedicar ao que amo fazer, que é ler e escrever.

Ao meu orientador professor Reinaldo Sampaio Pereira por sua dedicação, compreensão e apoio em todo o tempo em que participei do grupo de estudos, das aulas, das orientações onde a paciência deu o tom de sabedoria e sensatez, próprias de quem é um amante da sabedoria.

Aos professores, coordenadores e equipe de apoio do curso de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP: professores Ricardo Monteagudo, Lúcio Lourenço Prado, Andrey Ivanov, Edna Alves de Souza, Mariana Claudia Broens, Maria Eunice Quilici Gonzalez. Todos dedicados e empenhados em promover a discussão filosófica demonstrando nisto suas excelências.

A Edna secretária do departamento de Filosofia da UNESP Marília. Humilde prestativa, carinhosa e caprichosa em seus afazeres.

Aos colegas de turma: Selmy Menezes, Yago Morais, Renato Pereira, Sérgio Dell'Arco, Bárbara Tavares, Vinícius Mantovani, Marcelo Marconato, Sabrina Ramos e Cássia Alves. Foi bom aprender com vocês e junto com vocês.

À amiga Elaine Carvalho Fernandes pelo incentivo e exemplo desde os tempos de grupos de estudos aristotélicos.

À minha família: Iracy, Raquel e Lucas. Pessoas que amo e tenho prazer em viver para servir e compartilhar com vocês as alegrias e dificuldades dessa vida sublunar.

Aos membros da banca tanto de qualificação como da defesa. Vocês me deram exemplo de humildade e compreensão.

Aos amigos, companheiros de aprendizado intelectual e experiencial: Marcos Roberto Ghering, Paulo Pedroso, Raquel Pedroso, Vinícius Tomaz Sobrinho, Francinaldo Araújo, Erlon Guiselini e Steven Kunihiro.

RESUMO:

A finalidade desta pesquisa é investigar a respeito da teoria da prudência, a partir do conteúdo do Livro VI da obra aristotélica *Ética a Nicômaco*, os motivos e implicações que levaram o filósofo de Estagira a enaltecer o conceito de prudência como virtude distinta da sabedoria. A originalidade do filósofo será apresentada em contraste evidente com as tradições éticas que o antecederam. Aristóteles figura entre os mais destacados escritores na área dos estudos filosóficos. Sua fama se deve, em grande parte, por sua vasta produção literária e pelo conteúdo altamente original e inovador, tanto no campo da metafísica, como da retórica, da poética e da ética como também pelo legado que ele deixou para a filosofia até a contemporaneidade. É também no campo da ética que sua capacidade inovadora se mostrou decisiva por inserir em sua teoria da prudência algumas diferenças significativas em relação às escolas filosóficas que o precederam. Discutiremos não somente o sentido da prudência, tencionado pelo filósofo, mas também como esta nova abordagem interfere na forma de se conceber a relação entre virtude ética e intelectual, felicidade, deliberação e mediania. Discorreremos sobre as vias propostas por Aristóteles para o agente moral alcançar o bem supremo da vida, a felicidade, e como a prudência exerce um papel de suma importância na assim denominada via virtuosa. Daremos evidente ênfase à via virtuosa sem descuidar de discorrer, ainda que de forma sucinta, a respeito da via contemplativa. Investigaremos também temas correlatos tais como sabedoria teórica, técnica, ciência e métodos de conhecimento, disposições éticas, educação do agente moral e o papel da experiência na formação do caráter e da estabilidade moral. A vida contingente, mais do que a realidade imutável será objeto de nossas mais extensas investigações. Ao discorrer sobre as implicações decorrentes da teoria da prudência na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles daremos atenção especial a casos nomeados pelo filósofo como paradigmáticos – Príamo, Tales, Anaxágoras e Péricles – para, a partir deles tecer considerações e investigar, tanto quanto possível as diversas e intrincadas relações que a prudência tem com a busca pela felicidade, a atividade contemplativa e a vida política bem como a possibilidade ou impossibilidade de se aprender e ensinar a virtude, em especial a virtude da prudência.

PALAVRAS CHAVE: Ética, Felicidade, Sabedoria Teórica e Prudência (Sabedoria Prática), Virtude Moral e Intelectual, Deliberação, Contemplação.

ABSTRACT

The purpose of this research is to investigate the theory of prudence, from the contents of Book VI of Aristotelian work Ethics to Nicomachus, the reasons and implications that led the philosopher of Estagira to praise the concept of prudence as a virtue distinct from wisdom. The philosopher's originality will be presented in stark contrast to the ethical traditions that preceded him. Aristotle is among the most outstanding writers in the field of philosophical studies. His fame is due in large part to his vast literary production and highly original and innovative content, both in the field of metaphysics, rhetoric, poetics and ethics, as well as the legacy he left to philosophy until contemporary times. It is also in the field of ethics that its innovative capacity proved decisive in inserting in its prudence theory some significant differences from the philosophical schools that preceded it. We will discuss not only the sense of prudence intended by the philosopher, but also how this new approach interferes with the way of conceiving the relationship between virtue, happiness, deliberation and mediation. We will discuss the ways Aristotle proposed for the moral agent to attain the supreme good of life, happiness, and how prudence plays a major role in the so-called virtuous way. We will clearly emphasize the virtuous way without neglecting to discuss, albeit briefly, the contemplative way. We will also investigate related subjects such as theoretical wisdom, technique, science and methods of knowledge, ethical dispositions, education of the moral people, and the role of experience in shaping character and moral stability. Contingent life rather than immutable reality will be the object of our most extensive investigations. In discussing the implications of Aristotle's Nicomachean Ethical Prudence Theory we will give special attention to cases named by the philosopher as paradigmatics - Priam, Tales, Anaxagoras, and Pericles - so as to make possible consideration and investigate the various and the intricate relationships that prudence has with the pursuit of happiness, contemplative activity, and political life, as well as the possibility or impossibility of learning and teaching virtue, especially the virtue of prudence.

KEY WORDS: Ethics, Happiness, Theoretical and Prudence (Practical Wisdom), Moral and Intellectual Virtue, Deliberation, Contemplation.

Tabela de Transliteração de Termos Gregos:

| LETRA GREGA MINÚSCULA | LETRA GREGA MAIÚSCULA | TRANSLITERAÇÃO |
|--------------------------|--------------------------|----------------|
| α | A | a |
| β | B | b |
| γ | Γ | g |
| δ | Δ | d |
| ε | E | e |
| ζ | Z | z |
| η | E | ē |
| θ | Θ | th |
| ι | I | i |
| κ | K | k |
| λ | Λ | l |
| μ | M | m |
| ν | N | n |
| ξ | Ξ | ks |
| ο | O | o |
| π | Π | p |
| ρ | P | r |
| σ | Σ | s |
| τ | T | t |
| ψ | Υ | ps |
| φ | Φ | ph |
| χ | X | ch |
| ω | Ω | ō |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 01 |
| 1 VIRTUDE E PRUDÊNCIA NAS TRADIÇÕES ÉTICAS ANTERIORES A ARISTÓTELES | 05 |
| 1.1 Origem e Desenvolvimento da Teoria da Prudência no Contexto Literário Grego Clássico | 05 |
| 1.2 A Concepção Socrático-platônica da Virtude e da Prudência | 14 |
| 2 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE E DA PRUDÊNCIA..... | 29 |
| 2.1 Conhecimento e Virtude em Aristóteles..... | 30 |
| 2.2 A Teoria da Prudência em Aristóteles – Origens e Desdobramentos..... | 39 |
| 2.3 A Teoria da Prudência na Ética Nicomaqueia – Livro VI..... | 45 |
| 3 IMPLICAÇÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS DA TEORIA DA PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES..... | 64 |
| 3.1 A Prudência e a Via Virtuosa – O Caso Príamo..... | 65 |
| 3.2 A Sabedoria Teórica e Prática – Os Casos Tales e Anaxágoras..... | 78 |
| 3.3 Sobre o <i>Phronimos</i> – O Caso Péricles..... | 87 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 101 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 104 |

INTRODUÇÃO:

Aristóteles (384-322 a.C), também conhecido como o Estagirita, por causa de sua procedência macedônica, foi um dos grandes nomes da Filosofia Antiga ao lado de Sócrates e Platão. Solange Vergnières (1998, p. 5 e 6) em sua obra *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos* – afirma que Aristóteles pode ser chamado de *ethólogo* “por haver se entregado ao estudo propriamente ‘etológico’ dos costumes e comportamentos animais”. Em função disso ele se tornou “o primeiro filósofo a ter feito do *ethos* um conceito filosófico integral, dando lugar a estudo específico da virtude ética, isto é, da virtude do caráter”. Em Aristóteles, a tríplice herança das tradições aristocrática, sofista e socrático-platônica é acolhida e “põe em concorrência os valores do belo, do útil e do bom”.

A tradição aristocrática, representada por Homero, Píndaro e Teógnis (Idem, 1998, p. 16 e 17) ensinava uma suposta *eugenia* onde os antepassados dos bem-nascidos definiam sua natureza como procedente dos deuses e, por isso, dotados de nobreza, (*aristos*) termo derivado de *aretē*, que é virtude ou excelência. Os virtuosos descendentes dos deuses eram nobres por natureza e seus atos unicamente testemunhavam essa excelência. Os heróis trágicos, dentre eles podemos destacar Aquiles, Ulisses, Hércules e Teseu, eram descendentes dos deuses e por isso, capazes de realizar grandes feitos. Nessa tradição o *ethos* (modo de agir) se mistura com a *physis* (a natureza).

A tradição sofista, bem representada por Protágoras, Górgias, Hípias e Crítias, ensinava que embora seja verdade que todo homem possua em si a verdade a respeito das coisas que são e as que não são somente os sábios (*sophoi*) distinguem quais sejam as coisas mais úteis (Idem, 1998, p. 26). Os sofistas advogavam uma “dessacralização do saber acumulado pelos fisiólogos da Jônia”. A sabedoria (*sophia*) era para eles não “um segredo que o mestre revela a alguns discípulos eleitos”, tão pouco “o desvelamento da *physis*” e sim, “uma técnica profana, eficaz e útil, uma mercadoria que se vende, acessível a todos”. Essa tese provocou admiração, espanto e por fim desconfiança por parte dos cidadãos atenienses. (Idem, 1998, p. 24)

A tradição da socrático-platônica questionava a tese aristocrática e tinha reservas quanto à tradição sofista. Sócrates e Platão apelavam para um “princípio de ação universal que atenuava as insuficiências dos costumes e dos consensos temporários”. A lealdade de Sócrates às leis da cidade foi posta em dúvida pelo seu discípulo que adotou uma visão mais

crítica da cidade real ao admitir que somente a cidade lógica possa ser chamada de justa. (Idem, 1998, p. 55)

Até os dias de Platão, segundo Vergnières (1998, p. 71 e 72), o conceito de *ethos* era difuso e controverso. Neste âmbito, segundo ela, “Platão cavou um fosso” entre os princípios que valem no domínio da especulação e os que devem ser observados pelos moradores da cidade. Aristóteles, por sua vez, tentou transpor esse fosso, refletindo sobre a especificidade da ação e da prática (*práxis*). Aristóteles tanto explorou as vias abertas pelo uso corrente do termo, como também forjou uma nova perspectiva ética, fundada na determinação da virtude do caráter. Daí a grande originalidade de Aristóteles que compreendeu “que o hábito é o que permite, ao mesmo tempo, interiorizar uma norma inculcada do exterior para a sociedade, e descobrir normas racionais para a ação”. Assim, ele criou uma filosofia moral “que integra a dimensão do tempo, da duração” porque “seu horizonte é o da vida inteira, que se trata de bem viver”.

Para Aristóteles, o *ethos* deve ser compreendido como uma qualidade da alma, qualidade essa que não pode ser explicada pelo temperamento sanguíneo, “posto que é ela que o explica”. (Idem, 1998, p. 76) Esse mesmo *ethos* é uma forma particular da disposição (*hexis*) que se expressa numa forma estável de ser e é adquirida pela educação. (Idem, 1998, p. 82). Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles opõe a virtude intelectual que nasce e progride graças ao ensino, e requer experiência e tempo; à virtude ética que provém do hábito. (Idem, 1998, p. 85)

Henrique C. de Lima Vaz afirma que Aristóteles se propôs a realizar uma tarefa de grande importância, e ao mesmo tempo complexa, de elaborar uma teoria da *práxis*. Segundo ele desde seu surgimento na Grécia antiga, a ciência do *ethos*, ou *Ética*, se viu envolvida num problema epistemológico: Seria possível elaborar-se uma teoria das ações humanas? Alguns fatores tornavam o empreendimento difícil e, segundo alguns, inviável: 1) A autodeterminação humana; 2) A universalidade dos costumes e 3) A particularidade dos hábitos.

Caso fosse possível uma teoria das ações, como ela deveria ser? Deveria ser uma ciência (*epistēmē*) com sua “necessidade racional” ou deveria ser uma técnica (*technē*) com sua “eficácia operacional”? Segundo Vaz o que havia de consenso era a necessidade de primazia do saber sobre o agir. Agir bem deveria ser segundo se pensava um reflexo-efeito de pensar bem. Esse foi “o campo de discussão entre os Sofistas e Sócrates” de cuja discussão surgiu a teoria “socrática da virtude-ciência”.

O grande dilema envolvido é que na medida em que surge deste esforço uma *contradictio in terminis* porque na medida em que se eleva o nível da teorização “o conhecimento prático tende a suprimir a essencial determinação da *praxis* ou a raiz de sua liberdade”. Essa *aporia* fundamental, a saber, o *contradictio in terminis*, se constitui, desde as origens da civilização ocidental “um dos seus traços mais profundos e, igualmente, um dos seus problemas mais desafiadores”. A tarefa de criar uma ciência das ações visava antes de tudo promover a “transposição do *ethos* vivido no *ethos* pensado, integrando assim a práxis no grande desígnio histórico da civilização da Razão”. (Vaz, 2000, p. 80-83)

Pierre Aubenque em sua obra *A Prudência em Aristóteles*, procurou encontrar em Aristóteles os delineamentos de uma filosofia da prudência. Sua indagação inicial era se a prudência poderia ser um objeto filosófico. Sua intenção, em suas próprias palavras era “tentar encontrar o elo entre a exaltação ética da prudência e a visão de mundo que ela supõe para aquele que foi seu primeiro teórico”. Ao não dissociar a teoria ética da prudência das doutrinas metafísicas de Aristóteles Aubenque buscou mostrar que em Aristóteles “a prudência é, mais que qualquer outra, uma virtude metafisicamente fundada”. Por não ser uma virtude heróica, no sentido de ser sobre-humana, a prudência tem como seu objeto próprio ‘o bem do homem’, ao que “cremos ser o Bem em si”. (Aubenque, 2008, p. 12-14)

Por meio de uma pesquisa nas obras de comentadores da *Ética a Nicômaco*, doravante denominada *EN*, em especial Pierre Aubenque, John Alexander Stewart, Solange Verginières, Marco Zingano e Lucas Angioni, e outros pesquisadores e escritores, pretendemos com esta pesquisa abordar a teoria aristotélica da prudência considerando sua originalidade e em especial a distinção essencial que há entre a sabedoria prática, a *phronēsis* e a sabedoria teórica, a *sophia*.

No transcorrer do debate surgem indagações: A virtude intelectual da prudência não seria mais uma questão de percepção apurada do que uma percepção desenvolvida pelo aprimoramento do caráter por meio do hábito? Não seria a prudência uma virtude da minoria, bem-nascida e equipada naturalmente por uma boa índole? Seria possível ensinar a virtude da prudência?

Convém examinar o conceito aristotélico de prudência bem como investigar como essa virtude *dianoética* se relaciona com as demais virtudes *dianoéticas* e as virtudes denominadas éticas ou morais. Outros conceitos próprios da ética aristotélica, presentes na *EN* também precisam ser examinados e investigados para tornar evidente como eles se relacionam com a prudência.

Nossa investigação apresentará três momentos de análise a respeito da distinção entre as duas formas de sabedoria, o que se constituiu na grande ruptura promovida por Aristóteles em relação às tradições éticas anteriores, em especial a socrático-platônica:

1) O primeiro capítulo, muito mais do que analisar e apontar as várias definições de virtude e prudência buscará expandir, tanto quanto possível, o horizonte da compreensão de quem lê a importância dada por Aristóteles à teoria da prudência na *EN*. Para tanto iremos examinar, ainda que de modo sucinto, as origens e desenvolvimento do conceito de virtude e prudência nas tradições éticas aristocrática, sofista e socrático-platônica.

2) O segundo capítulo abordará as origens e desdobramentos dos conceitos aristotélicos de virtude e prudência serão expostos e analisados à luz das obras de Aristóteles, em especial o conteúdo da *EN* Livro VI. Nas definições e análises dos termos mais importantes a esta pesquisa estará implícito e às vezes explícito alguns relacionamentos que há entre a teoria da prudência e todo o restante da argumentação exposta nos livros anteriores I a V da *EN*, de maneira que, cada relacionamento exprime, em maior ou menor grau, a importância dada por Aristóteles à teoria da prudência na *EN* e sua originalidade. Temas importantes como felicidade, deliberação e mediania serão objeto de consideração capítulo da pesquisa.

3) Há várias implicações decorrentes das definições e das múltiplas relações da teoria da prudência na *EN*. Algumas implicações se revelam essenciais para sustentar todo o sistema de raciocínio tecido por Aristóteles na *EN*. O terceiro capítulo buscará encontrar possíveis indícios de respostas às questões levantadas sobre o âmbito exíguo das deliberações do agente moral, as interpretações a respeito da intrincada relação entre o saber teórico e o saber prático, bem como as diferenças entre a via virtuosa e a contemplativa, e por fim a possibilidade ou impossibilidade de pessoas notoriamente sábias, exímias em artes e inteligentes chegarem a adquirir prudência pela via da educação e aprimoramento do caráter.

Os termos gregos, consultados na plataforma de leitura *Perseus Digital Library*, serão transliterados. Nos casos em que aparecem em caracteres gregos será em função de estar assim grafados na citação, principalmente naquelas que são literais. Os textos extraídos da *EN*, salvo afirmação contrária, são procedentes da tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross – Volume II da coleção *Os Pensadores*.

Não faremos contraposição da ética aristotélica com a cristã, seja de origem tomista ou kantiana, porque desejamos manter Aristóteles em seu *locus* temporário e idiomático.

1 VIRTUDE E PRUDÊNCIA NAS TRADIÇÕES ÉTICAS ANTERIORES A ARISTÓTELES

Neste primeiro capítulo pretendemos expor e analisar a origem e o desenvolvimento da teoria da prudência a partir dos escritores gregos clássicos. Num segundo momento iremos expor, de forma sucinta, a concepção de Hesíodo e Homero a respeito da virtude e da *eugenia*. Por fim apresentaremos Heráclito como transicionador do conceito do âmbito literário para o filosófico. No segundo subponto apresentaremos, de forma sucinta, a concepção platônica da teoria da prudência no intuito de confrontá-la com a maneira como Aristóteles a apresenta em seus escritos metafísicos, éticos e políticos, com ênfase no conteúdo da *Ética Nicomaqueia*.

1.1 ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA PRUDÊNCIA NO CONTEXTO LITERÁRIO GREGO CLÁSSICO

O termo grego *phren* – usado geralmente no plural – *phrenes* “diafragma”, segundo Kittel (1995, p. 220-221), refere-se à sede das atividades intelectuais e espirituais. O diafragma define a força e a natureza da respiração e conseqüentemente também o espírito e suas emoções. Mais tarde o termo rudimentar *phrenes* passou a ser usado em conexão com o conceito de mente. Assim *aphrōn* passou a ser entendido como “sem entendimento” e *euphrōn* como “mente sã”, “boa disposição mental”. Os termos mais abstratos *aphrosynē* e *euphrosynē* bem como os verbos *aphroneō* e *euphroneō* passaram a significar “estar ou não com boa disposição”, “ser racional ou irracional”, “razoável ou não razoável”. Desta forma o verbo *phroneō* passou a descrever a uma atitude interna. Os substantivos *phronema* “pensamento”, “disposição” e *phronēsis* “pensamento”, “razão”, “perspicácia” e também o adjetivo *phronimos* são derivados do conceito elementar de *phren* e derivam do uso que Homero inicialmente deu a eles.

Na antiguidade grega surgiram poetas e historiadores famosos que moldaram o idioma grego clássico. Dentre eles se destacaram alguns como o renomado poeta Homero, (data de nascimento e morte ignorada); autor das obras épicas *Ilíada* e *Odisseia*, (produzidas antes de 550 a.C); o poeta Ésquilo (c. 525-456 a.C) considerado por Aristóteles o pai da tragédia grega; o poeta Sófocles (c. 495-406 a.C); o poeta Eurípedes (c. 480-406 a.C) e o historiador Tucídides (c. 460-395 a.C).

a) Homero

Em Homero o termo *phrene* é usado para se referir à “parte interna”, “mente”, “consciência”, “compreensão”, como se os órgãos internos fossem os agentes das atividades intelectuais e espirituais. Homero usa *phrenes* em íntima conexão com *thymos*, emoções ou impulso desprovido de racionalidade também *kardia*, como sinônimo de disposição. (Kittel, 1995, p. 221)

Referendo-se à fala de Peleu, filho de Atreu, na assembleia, Homero (*Ilíada* I, 193) afirma que ele “ponderou com sua mente e coração” (*hōrmaine kata phrena kai kata thymon*). O mesmo se diz das ponderações de Odisseu (*Ilíada* canto XI, 411), a mesma construção frasal também ocorre em Odisseia (canto I, 294 e IV, 117). De Heitor (*Ilíada* canto XI, 296) se diz que “possuía uma grande alma” (*prōtoisi mega phroneōn*). De Enéas e Heitor (canto VI, 79) é dito que a todos superavam na habilidade da guerra e do conselho (*este machestai phrone ein te*). De Príamo e seu povo (canto VIII, 533) se diz que eles realizavam seus funerais “de acordo com padrões elevados” (*hoi de mega phroneontes*). Hécuba, esposa de Príamo, (canto XXIV, 201) pede a seu esposo que volte a “pensar com sabedoria” (*ōmoipē dē phrenesoi chonthe*) antes de ir ao acampamento dos gregos em busca do corpo de seu filho Heitor. Mesmo assim, Homero (canto XXIV, 282 e 674) se refere a Príamo como homem “dotado de sábios pensamentos no espírito” (*kai Priamos pykinaphresi mede echontes*).

Referindo-se a Antenor (canto III, 148; 203 e VII, 347); a Tatíbio e Ideu (canto VII, 276-279); a Polidamante (canto XVIII, 249); a Meríones (canto XIII, 254, 266); e a Antíloco (canto XXIII, 586-595), Homero afirma que são homens “prudentes” (*pepymenoi*). Sobre Nestor, Homero (canto XIII, 305) afirma que era um homem “sensato” (*Agatha phroneōn*). O mesmo Nestor aconselha seu filho Antíloco (canto XXIII, 305 e 343) e orienta-o a ser “prudente e atinado” (*philos phroneōn*). Para Homero, (canto I, 253) Nestor, rei de Pilos, é o modelo de homem prudente, pois é alguém que “pensa bem” (*euphroneōv*). O mesmo ocorre em Odisseia (canto III, 244) Telêmaco afirma que se deve buscar o conselho de Heitor, pois ele “mais do que os outros, possui justiça e prudência” (*epeiperioi dedikasē de phronin allōn*).

No Olimpo, (*Ilíada*, canto VIII, 360-370) Atena se queixa com Hera a respeito das constantes intromissões de Zeus que, segundo ela “está desvairado com maus pensamentos” (*oumos phresi mainetai ouk agathēsi*). Porém, com respeito a si mesma ela afirma possuir um “espírito prudente” (*eni phresipeu kalimēsini*). Hera, (canto II, 38) por sua vez, aparece em sonho a Agamenon, o repreende por sua insensatez de julgar ser fácil tomar Ilíon de Príamo (*ton de lip' auto uta phroneont' ava*). Dione (canto V, 406) repreende Afrodite por sua insensatez ao mesmo tempo em que esbraveja contra a precipitação de Diomedes em haver

ferido a uma deusa (*oude to oide kataphrena Tydeoshyios*). E Apolo se queixa do favorecimento dado por Zeus a Aquiles, (canto XXIV, 40a) e reclama que a Aquiles faltava “pensamentos sensatos e um espírito moldável no peito” (*hō out’ ap phrenes eis inenaisi mou oute noēma gnampton evi stēthessi*).

Em Odisseia, (canto IV, 11 e XXIII, 10) Homero chama Penélope de “sensata” (*periphrōn*). Ela, descrente que seu marido ainda estivesse vivo, afirmou que Ercleia havia sido, pelos deuses, “privada de seu entendimento” (*hoi te dynantai aphrona*). Aos deuses (canto XXIII, 11 a 14) ela também atribuiu a capacidade de turvar o entendimento até daqueles que parecem possuidores de “bom senso” (*epiphrona*) e podem conduzir os ingênuos e incautos “a caminhos de entendimento” (*kai te chali proneon ta sao phrosynes epebēsan*). Telêmaco (canto XXI, 102) reclama que “Zeus, filho de Cronos o tem tratado como um estúpido” (*hē mala me Zeus aphronas thēke Kroniōn*).

Homero usava o termo *phren* e seus cognatos para referir-se à atividade de pensar, ponderar, refletir sobre determinada situação. Quando a personagem em questão pensava com exatidão e propriedade Homero atribuía a ela o adjetivo prudente. Quando a personagem se mostrava incapaz de pensar nas particularidades de seus atos e agia, assim como Aquiles, a quem faltava “um espírito moldável no peito”, Homero dizia que tal personagem era imprudente.

Homero jamais usou os termos *phronēsis*, *sophrosynē* ou *euphronein*. Tanto em *Ilíada* como em *Odisseia* se encontram os termos elementares *phronis*, *phrena* e *aphron* que são as formas primitivas do substantivo *phronēsis*. Em termos gerais o homem prudente para Homero é alguém que não somente conhece os seus deveres relacionados à sua posição social como também age em conformidade com tais exigências em situações específicas. Com base nisto, podemos afirmar que Homero dá início a um uso específico do termo ao colocá-lo num contexto prático onde a experiência humana do cotidiano é relacionada à realidade social do homem em seu lugar no mundo.

Não se pode ver em Homero uma particularidade de *phronein* porque o verbo, na literatura homérica, não exprime apenas uma função intelectual, mas também um estado emotivo, uma espécie de tendência à ação, em resumo, “uma disposição interior muito mais complexa e matizada que o simples fato de pensar ou conhecer”. (Aubenque, 2008, p. 249)

b) Ésquilo, Sófocles, Eurípedes e Tucídides

Ésquilo, em *Prometeu Acorrentado*, 18, refere-se a Têmis como sábia (*tēs ortho boulou Themidos*). Clitemnestra, em *Libação aos Portadores*, (695), fala a Orestes e afirma a

respeito de Estrófilo que ele foi “prudente ao guardar seus pés fora do caminho da destruição” (*ēngar euboulōs echōn, exō komizō nolethriou pēlou poda*). Ésquilo identifica a prudência com o agir ou deliberar bem (*euboulia*). O sentido de prudência está presente ainda que não se use o termo *phroneōn*. O termo *sōphronein* é usado por ele na tragédia *Os Persas* (827 a 832) no episódio em que o espírito de Dario aparece a Atossa, e o exorta a aconselhar os anciãos para que intercedam perante Xerxes a fim de que cesse de provocar a ira de Zeus, aquele que castiga os homens de mente soberba, agindo com “prudência” (*sōphronein*) e não com arrogância.

Ésquilo vai além de Homero ao vincular o critério prudencial à cautela na tomada de decisões importantes como a de Estrófilo, que agiu com prudência ao deliberar bem. A prudência também se percebe no seu conselho velado de não se provocar os deuses com decisões insolentes.

Para Sófocles (*Antígona*, 713) “o homem sábio não se envergonha de aprender muitas coisas e de não ser inflexível” (*all' andra, kei tis hē sophos, to manthanein poll', aischron ouden kai to mē teineinagan*). Sófocles foi bem específico em contrapor prudência com arrogância no último coro de *Antígona*. No final de sua obra, (1347-1439) depois que Creonte recebeu a justa retribuição por seus atos injustos e arrogantes. Creonte de retorno à sua casa ouve do líder do coro que a prudência “é de longe a primeira condição da felicidade” por essa razão “nossas relações com os deuses não devem ser profanas” porque “as palavras arrogantes dos homens terão como recompensa golpes duros” porque “somente na idade avançada é que se aprende a prudência” (*pollōto phronein eudaimonias prōton hyparchei. chrē de tag'eistheous mēde naseptein. megaloi de logoi megalas plēgas hyper auchōna potisantes gera to phronei nadidaxan*).

Em *Antígona* fica evidente que prudência está relacionada à observação dos limites impostos pelos deuses aos homens. Ao cruzar os limites impostos pelos deuses, Creonte recebeu duro juízo sobre seus atos imprudentes. Atenas refere-se a Ajax, (*Ajax*, 119) num diálogo com Odisseu e afirma que ela não poderia “ter encontrado homem mais prudente” (*horas, Odysseu, tēn theōnis chunhosē; toutou tis na soitandros ē phronousteros*). Electra (*Electra*, 346) adverte sua irmã Crisótemis a que “escolha entre ser prudente ou ser imprudente” (*epith' elou gethater, ē phronein kakōs ē tōn philōn phronousan*).

Sófocles não deixa dúvidas quanto à natureza da prudência. Para ele, agir prudentemente significava, antes de tudo, evitar a atitude arrogante de cruzar os limites estabelecidos pelos deuses aos humanos. O caso mais evidente é o de Creonte, irmão de

Jocasta e tio de Polinices e Etéocles que proibiu que o corpo de Polinices fosse sepultado. Antígona, filha de Édipo e Jocasta, desobedeceu a ordem de Creonte tentou oferecer a Polinices um funeral digno. Creonte a condenou ser sepultada viva e obrigou seu noivo a executá-la. Porém, seu noivo a poupou da morte ao levá-lo para viver com os pastores.

Depois de ser notificado pelo mensageiro de que a imprudência é o pior dos males humanos (*Antígonas* 1243), já ao final de sua vida Creonte (*Antígona* 1347) reconheceu que suas ordens desafiavam os deuses e por isso agira imprudentemente. Ele sabiamente concluiu que a prudência “é de longe a primeira condição da felicidade” (*to phronein eudaimonias prōton hyparchei*). Édipo (*Édipo Rei*, 316~317) reconhece que saber (*phronein*) por saber é terrível quando não se sabe o que fazer com o saber que possui.

Eurípedes (*Hipólito* 373-385) apresenta Fedra, que se dirige ao coro com voz embargada, e afirma haver, muitas vezes, “pensado” (*phronematein*) sobre as “causas da corrupção humana”, segundo ela não é por “fraqueza natural que as criaturas seguem o pior caminho”, pois, “todas elas são dotadas de bom senso” (*sōphronein*), ao que ela conclui que mesmo tenhamos em nós tanto a noção como o discernimento daquilo que convém, não queremos segui-la, às vezes por indolência, outras vezes por preferir ao bem certo prazer que nos distancia dele. Eurípedes em *As Bacantes* (314 a 318) se refere a Dionísio como “modesto” (*sōphronein*) por amor a Afrodite que, de igual modo, não se corrompe nas festanças que se promove em honra a ele. O coro elogia Tirésias (329) e afirma que suas palavras não ultrajam a Febo (Apolo), mas honram a Brômio (Dionísio) a quem o coro chama de “o grande deus”, nisto Tirésias se mostrou sábio, daí conclui o coro: “és prudente” (*sōphroneis*). Em *Helena* (1617 a 1618) um mensageiro, após um ataque inesperado de bárbaros lamenta: “Prudente descrença! – não há nada mais útil do que ela aos mortais” (*sōphronos d’apistiasou kes ti nouden chrēsīmōteron bropois*).

A modéstia no agir e no falar e a cautela em não acreditar em tudo que se diz é para Eurípedes o que podemos chamar de prudência. O bom senso, segundo ele, está em ter um conceito equilibrado sobre si mesmo de tal forma que o falar e o agir seja moderado e não provoque a ira dos deuses.

Tucídides em *Guerras Peloponesas* (I, 79) elogia o rei Arquidamos da Lacedônia ao dizer que é “um homem habilidoso e prudente” (*anēr kai zynetos dokōvein ai kai sōphrōn*). Tucídides (III, 59) afirma que Astímaco exorta os lacedônios a serem sábios (*sōphroni*) e agirem com compaixão em relação aos gregos. Astímaco considerava que o momento de fragilidades do exército grego demandava uma atitude piedosa por parte dos seus inimigos.

Tucídides também afirma que Carilau e Meandro (III, 146) não eram “tolos” (*aphrosynēs*) o suficiente para julgar que poderiam recuperar Samos com um exército pouco numeroso. Pausânias, (IX, 83) num discurso improvisado aos generais gregos, refere-se aos líderes da Média como “insensatos” (*aphrosynen*). Os atenienses (V, 105) admiravam a inocência dos lacedônios, mas não invejavam a “insensatez” (*aphron*) deles. Tucídides realça a necessidade de agir com compaixão e evitar a paixão vingativa. A falta de bom senso dos lacedônios se evidenciava pelos erros de cálculo, o que era um contraste com a prudência militar dos gregos.

Quanto à virtude (*aretē*) Homero e Hesíodo rivalizavam com perspectivas radicalmente opostas. A *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero se contrapõem à *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo por suas visões diferentes a respeito do valor da vida, do trabalho, da honra, da conquista e dos demais que compartilham a vivência do agente moral. Nas epopéias homéricas o heroísmo é o que procede da luta, da vitória sobre o forte oponente no campo de batalha. Nos escritos de Hesíodo há um reconhecimento do valor do trabalho e da justiça entre os homens. Hesíodo deu ênfase ao trabalho do homem do campo e colocou a justiça como o centro de sua proposta ética. Já Homero ressaltou a virtude do nobre urbano e colocou no centro de sua perspectiva e modelo educativo a ideia de poder.

Hesíodo, depois de receber a revelação das Musas a respeito da origem dos deuses, declama em *Os trabalhos e os dias* (110~180) a ode do mito das cinco raças. A raça de ouro que “como deuses viviam, o coração sem cuidados, sem contato com sofrimento e miséria” esses “voluntária e tranquilamente repartiam os trabalhos, tendo bens abundantes”. A segunda raça de prata, esse ao tornarem-se adolescentes e alcançar a flor da idade, “viviam por pouco tempo, padecendo dores com sua insensatez, pois não podiam conter uma presunçosa insolência uns para com os outros”, além disso, “nem queriam servir aos imortais nem sacrificar nos santos altares dos bem-aventurados, como é justo para os humanos, conforme os costumes”.

A terceira raça de bronze “nascida de freixos, terrível e vigorosa; eles se ocupavam dos funestos trabalhos de Ares e de violências, e trigo não comiam, mas tinham um coração impetuoso, de aço” por essa razão eram “toscos; grande força física e braços invencíveis cresciam de seus ombros sobre um corpo robusto”. A quarta raça “mais justa e valorosa, a raça divina dos homens heróis, que são chamados semideuses, a geração anterior à nossa na terra imensurável”. A raça a que Hesíodo pertence é a raça de ferro.

Nem de dia terão pausa da fadiga e da miséria, nem à noite deixarão de se consumir: os deuses lhes darão duras preocupações. Mas mesmo

para tais homens não de se misturar bens aos males. Zeus destruirá também essa raça de humanos de fala articulada, quando acabarem nascendo já com as têmperas grisalhas.

O trabalho e a justiça formam o cerne da concepção de Hesíodo a respeito da virtude. Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias* (213~217) aconselhou seu irmão Perses:

Tu ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies! O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe-se a Excesso quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.

Homero inicialmente não atribuiu valor moral à *aretē* expandindo-a em seu uso aos deuses, homens e animais. A superioridade dos seres sobre-humanos, a força e destreza dos guerreiros e até mesmo a força e vitalidade do cavalo veloz era dito ser excelente por sua força e vitalidade. Somente nos relatos finais de sua epopéia Homero identifica a *aretē* com qualidades morais e espirituais. Invariavelmente a *aretē*, quando usada para referir-se a humanos designava o ideal cavalheiresco mais elevado associado a uma conduta cortês nos palácios e ao heroísmo em campo de batalha. A *aretē* é sempre atributo dos nobres (*aristoi*) e se encontra estreitamente vinculada à noção de honra em função da nobre ascendência que culminava numa procedência divina da estirpe que representavam.

O nobre era nobre por nascimento, não por méritos ou vontade própria. Os feitos heróicos eram unicamente a manifestação da sua natureza nobre. Tanto nos campos de batalha como nos modos palacianos os nobres demonstravam seu valor inato. Os nobres tinham ciência de que sua posição social somente se justificava pela sua *aretē* e pelo compromisso com o ideal de luta e vitória.

A noção de *eugenia* (bom nascimento) fornece o pano de fundo onde a concepção de *aretē* se estabelece na tradição aristocrática. Essa noção é claramente exposta no diálogo entre Glauco e Diomedes:

A ele deu resposta o glorioso filho de Hipóloco: Tidida magnânimo, por que queres saber da minha linhagem? [...] Há uma cidade, Éfire, no centro de Argos apascentadora de cavalos: foi lá que viveu Sísifo, que foi o mais ardiloso dos homens — Sísifo, filho de Éolo. Foi ele que gerou um filho, Glauco; e Glauco gerou o irrepreensível Belerofonte, a quem os deuses deram beleza e amável virilidade. [...] E ela deu à luz três filhos para o fozoso Belerofonte: Isandro e Hipóloco e Laodameia. [...] Quanto a Hipóloco, foi ele que me gerou. Afirmo ser seu filho. Mandou-me para Tróia e muitas recomendações me fez: que primasse pela valentia e fosse superior aos outros todos, para que não desonrasse a linhagem paterna — eles que em Éfire e na ampla Lícia nasceram para ser os mais nobres. É desta linhagem, pois, e deste sangue que declaro descender. (*Ilíada*, Canto VI, 144~212)

A fala de Glauco traz consigo uma pressuposição comumente aceita de que a nobreza é uma questão de natureza (*physis*) e que apenas os bem nascidos são dignos de possuir e desenvolver a *aretē*. O aperfeiçoamento da *aretē* visava unicamente a exaltação do guerreiro em relação a seus pares, a quem via como oponentes, e assim “alcançar a única imortalidade de que o homem é capaz, a da lembrança de seu nome, cantado pelo poeta” (Vergnières, 1998, p. 16). Se a *aretē* masculina se exprime em termos de coragem, atitude cavalheiresca, força e destreza, a *aretē* feminina é sua formosura e sua firme posição social e jurídica de dona de casa. Nesse particular Helena, Andrômaca, Hécuba e Penélope são exemplos de mulheres virtuosas.

Indo além da *eugenia*, Homero, (*Ilíada*, Canto IX, 93 a 102) nas palavras de Nestor a Agamenom, ressalta a necessidade da *aretē* se manifestar num caráter coerente onde o que se diz corresponde ao que se faz:

Mas quando afastaram o desejo de comida e bebida, o primeiro a tecer-lhes a teia da prudência foi o ancião Nestor, cujo conselho desde havia muito parecia o melhor. Bem-intencionado assim se dirigiu à assembleia: Atrida gloriosíssimo, Agamêmnon soberano dos homens! Começo e acabo por me dirigir a ti, porque és rei de muitas hostes e foi Zeus que te concedeu o cetro e a justiça, para que deliberes pelo povo. Por isso é preciso que tu, mais que todos, fales e ouças, e que cumpras aquilo que o coração de outro o leve a dizer para o bem comum.

Píndaro de Cinoscéfalos (518 a 437 a.C) e Teógnis de Mégara (570 a 485 a.C) deram continuidade à tradição homérica e vincularam a posse e desenvolvimento de um *ethos* nobre à natureza (*physis*) onde o *aristos* em contato com outros da mesma índole e ascendência aprenderá, por meio de disciplina e hábito a aprimorar sua natureza encaminhando-se à excelência que lhe é própria. Segundo Teógnis “para todos, o tempo acaba sempre por revelar o *ethos* de cada um” e, também “nunca... ensinando, farás de um vilão um homem de bem”. (Vergnières, 1998, p. 16)

Em termos gerais pode-se afirmar que na tradição homérica a *aretē* traz à tona um atributo que é sobrenaturalmente confiado pelos deuses, sobre os quais os doadores tinham plenos poderes. A *aretē* não estava vinculada à educação por meio de comparação de realidades, mas unicamente à aplicação direta e irrevogável dessa excelência.

A prudência, na tradição homérica, se confunde com a sabedoria, a temperança e a justiça. Penélope é prudente por não se deixar levar pelos apelos de seus pretendentes e agir de modo a retardar o quanto pode sua resposta a eles. Há nesse ato sabedoria prática. O desequilíbrio de Aquiles, sua fúria descontrolada é sua tolice (*aphronas*). Creonte precisa abrir mão de seu orgulho (*hybris*) e promover a justiça revogando seus injustos decretos. O

conselho do espírito de Dario a Xerxes o exorta a abandonar a insolência e desta forma deixar de provocar a ira dos deuses. Essas muitas facetas da prudência indicam uma variedade de aplicações que colocadas em contraposição à tolice, à intemperança e à injustiça indicam um caráter difuso da virtude da prudência, ou pelo menos do uso do termo *phronēsis* na tradição homérica.

Na religião délfica a máxima “conhece-te a ti mesmo” é um convite ao homem para proceder a um exame de si, a fim de que assuma o seu lugar em uma suposta ordem cósmica. Um estudo profundo do conceito de prudência precisa levar em consideração a doutrina ligada ao culto de Apolo, o deus do sol, da luz e da clareza racional. Além da máxima “conhece-te a ti mesmo” outras máximas do culto apolíneo refletem o conceito de prudência na religião délfica. São eles: “nada em excesso”, “lembra-te que és um mortal”, “não ultrapasasses a medida do humano” e ainda “lembra-te dos teus limites, tu, um mortal”. O pensar humanamente é um princípio basilar da prudência. Deve-se, acima de tudo evitar a *hybris* que se traduz por arrogância, soberba, orgulho e prepotência; dos vícios humanos o que mais atrai a ira dos deuses.

O homem, retratado por Heráclito de Éfeso (540 a 470 a.C), por meio do conhecimento da existência da ordem cósmica, e de seu lugar nela, deve valer-se do critério prudencial. Esse homem pensará de forma sensata e esta será sua maior virtude. Esse conhecimento, segundo o próprio Heráclito está acessível a todos os homens, não unicamente a uma elite de filósofos. Para ele o verdadeiro valor de um homem sábio que é capaz de realizar grandes coisas e proferir grandes discursos reside no conhecimento, por parte desse homem, do sentido daquilo que diz e faz.

No fragmento 2 Heráclito, queixando-se, afirma que “na multidão, cada um, ao invés de compreender o que é comum, se deixa levar como se tivesse sua própria inteligência (*phronēsis*). No *Fragmento* 107 se lê “Conhecer com um saber prudente (*sophronein*) é a maior virtude, e sabedoria dizer a verdade e agir como os que compreendem a natureza das coisas”. A importância de Heráclito na transmissão que fez do conceito de prudência não pode ser subestimada porque, de alguma forma, foi ele quem trouxe para o âmbito filosófico o conceito outrora encontrado unicamente na literatura poética e histórica.

Uma vez exposto o desenvolvimento da teoria da prudência no contexto literário grego clássico é necessário, por motivos a serem esclarecidos posteriormente, que se faça uma pesquisa e breve exposição da concepção platônica da prudência. Essa pesquisa e exposição visam ampliar a compreensão dos fundamentos usados por Aristóteles na elaboração de sua

teoria da prudência. Embora Aristóteles tenha primado por uma elaboração original da referida teoria, ele não fez isso a partir de concepções próprias ou sem levar em consideração as ideias de seu antigo mestre e preceptor.

1.2 A CONCEPÇÃO SOCRÁTICO-PLATÔNICA DA VIRTUDE E DA PRUDÊNCIA

Platão não produziu um material sistematizado a respeito da virtude. Seus diálogos demonstram preocupação com o tema, mas não chegam a ser uma exposição exaustiva dele. A virtude não é o tema central de nenhum de seus diálogos, nem nos socráticos ou mesmo nos da maturidade. Contudo o tema perpassa alguns deles. Para se extrair uma amostra significativa do tema é preciso fazer uma pesquisa considerando não somente o conjunto da obra como também suas variadas ênfases.

Todos os gregos, inclusive Sócrates e Platão, tiveram Homero como seu educador. A *mimese* (imitação) é o recurso usado pelos poetas para imprimir no aprendiz a visibilidade que o herói oferece às novas gerações, dando-lhes um modelo a imitar. Foi assim que Sócrates e Platão aprenderam o que significava virtude na tradição homérica. Homero com suas histórias ditou o comportamento de várias gerações. Na concepção grega da época os homens deveriam possuir, na medida do possível, a coragem de Aquiles, a temperança de Heitor e a sabedoria de Ulisses. Em tempos em que não havia leis escritas, nem normas morais abrangentes não havia outro referencial a ser seguido senão o fornecido pelos heróis das tradições mitológicas. Os pais ensinavam seus filhos que um comportamento digno de um homem de verdade era o comportamento similar ao de Aquiles, Heitor e Ulisses.

Sócrates demonstra ter reservas quanto ao método sofista de se valer dos modelos éticos tirados dos escritos míticos. Em *Hípias Menor* (364d~365e) Sócrates indaga de seu interlocutor qual dos heróis homéricos lhe parecia mais virtuoso – Aquiles ou Ulisses? A provocação socrática visava levantar dúvidas sobre os modelos apresentados. Sócrates questionava o modelo educacional vigente em seus dias. Em seu lugar Sócrates propõe uma educação baseada no diálogo de cunho filosófico. Nesse novo sistema os interlocutores fazem perguntas e oferecem respostas de modo que podem por si mesmos descobrir a verdade. *Hípias Menor* representa um passo decisivo de Sócrates na direção de um rompimento efetivo em relação à tradição homérica e sofística e a importância da transmissão de valores por meio da poesia.

Fica evidente, principalmente em razão do exposto em *Apologia* (29d~30a) que a virtude era para Sócrates um tema de elevada importância. No referido texto ele declara em sua defesa que a virtude é mais importante que riqueza e honra.

Homens de Atenas, eu os respeito, e os amo, mas eu obedecerei antes aos deuses que a vocês, e enquanto eu viver e estiver apto a continuar, eu jamais desistirei de filosofar ou de exortá-los e apontar a verdade a qualquer um de vocês que porventura encontrar dizendo-lhes, de minha forma habitual: ‘Excelentíssimos homens, cidadãos de Atenas, a maior das cidades e a mais famosa por sua sabedoria e poder, vocês não sentem vergonha por buscar adquirir riquezas, saúde, reputação e honras, quando os senhores não se importam nem cogitam da sabedoria, da verdade e perfeição de suas almas?’ E, se algum de vocês argumentar dizendo que isso não importa, não permitirei que se vá imediatamente, mas o interrogarei e inquirirei dele examinando-o, e se eu descobrir que lhe falta a virtude, eu o repreenderei por zombar de coisas que são de grande importância enquanto se ocupa com coisas sem importância.

Discorrer sobre a concepção socrático-platônica da prudência demandará uma pesquisa e análise da teoria platônica da virtude, e essa, por sua vez exigirá uma pesquisa e análise da visão ontológica e epistemológica de Platão. O que se evidencia é que Platão dependeu em grande medida da concepção de Heráclito na formulação de sua teoria do conhecimento e da virtude. A opção feita por Platão indica que ele preferia a via intelectualista quando o assunto é virtude. Essa preferência marca um rompimento deliberado com a noção homérica de *eugenia* que colocava uma ênfase maior na capacidade intelectual do agente moral.

Deve-se observar que a prudência não consta entre as cinco virtudes alistadas por Sócrates (*Protágoras*, 349b) onde consta a sabedoria (*sophia*), a temperança (*sōphrosyne*), a coragem (*andreia*), a justiça (*dikaiosynē*) e a piedade (*hosiotēs*). O mesmo se percebe no diálogo *República* (IV, 428~448) onde permanecem as quatro primeiras e se omite a última.

Também se deve observar que o termo grego *phronēsis* aparece nos diálogos platônicos de forma intercambiável com o termo *sophia*, uma vez que Platão não fazia distinção clara entre eles. Deve-se observar ainda que a teoria da virtude em Platão se fundamenta em suas concepções de preexistência e imortalidade da alma que por sua vez fundamentam a epistemologia platônica.

a) A Teoria Platônica do Conhecimento – Da dialética à doutrina das Formas

Uma investigação a respeito da teoria platônica do conhecimento não pode prescindir de temas importantes como o método dialético, a noção de reminiscência, a concepção de alma nos diálogos platônicos, a maiêutica e por fim a teoria das Formas ou da Ideia.

Antes de tudo, deve-se levar em consideração o método adotado por Platão em seus Diálogos, a saber, o método dialético. Hugh Benson (1993, p. 143) em sua obra *Platão* observa que embora o termo técnico *hē dialektikē* e seu cognatos ocorram apenas 22 vezes no *corpus* platônico, sendo 8 delas na *República* (531d9, 534b4, 533c7, 543b3, 534d6, 537c6 e 537c7). O termo usado no modo infinitivo substantivado *to dialegesthai* é usado frequentemente por Platão em contraste com o termo corriqueiro “conversar” ou “discutir”. Para Platão esse é o método ideal, tanto que ele se via como um dialético. No diálogo *Mênon* Sócrates se vale do método dialético para argumentar a respeito da ensinabilidade ou não da virtude. Na conversa com o escravo de Mênon Sócrates lhe assegura que “devemos buscar metodicamente o conhecimento que nos falta ao invés de aceitar que tal investigação é impossível”.

No *Fédon* Sócrates confessa que “em sua juventude seguiu o método dos cientistas naturais”, mas logo desistiu dele (96c-97b). Sócrates pensava inicialmente que deveria se refugiar em discussões e “investigar a verdade das coisas por meio de palavras”. Seu método consistia em tomar como sua hipótese aquilo que lhe parecesse mais convincente, a isso ele considerava verdadeiro, “quanto à causa e tudo o mais” e como não verdadeiro o que fosse oposto a isso (99e4~100a7). Segundo ele, o investigador deve adotar aquela hipótese que lhe parece mais bem ajustada e cuidar para não misturar as hipóteses assim ao discutir “ao mesmo tempo a hipótese e suas conseqüências” o investigador descobrirá a verdade (101d3~e3).

O que Sócrates propõe nesse diálogo é que se use “um método que empregue hipóteses de modo a continuar a investigação”. As hipóteses devem ser analisadas à luz de suas conseqüências em relação a “outras crenças ou informações disponíveis a respeito do tópico em discussão”. As hipóteses são testadas em sua consistência à luz das conseqüências “até que se alcance uma hipótese que é ‘aceitável’ (*hikanon*)”. (Benson, 1993, p. 145-146)

Marco Antonio de Ávila Zingano, (2005, p. 42-43) em seu livro *Platão e Aristóteles, o Fascínio da Filosofia*, afirma que Platão se considerava um dialético e segundo ele o dialético é “aquele que tendo abandonado o mundo das sensações” não se limita “à compreensão inteligível das coisas” e assim chega à “visão da Ideia suprema, a Ideia de *Bem*”. Uma vez que a Ideia suprema concentra em si “a realidade e o valor de modo eminente” o dialético que a alcança “contempla toda a realidade”. O dialético ao olhar do alto de uma pirâmide contempla a planície inteira porque conhece a Ideia máxima “conhece tudo, pois tudo está concentrado nela, tudo depende dela, tudo deriva dela” (Idem, 2005, p. 47)

Depois de expor brevemente o método platônico, convém expor, ainda que de forma sucinta, a teoria platônica do conhecimento e nessa exposição inserir elementos de sua visão ontológica e cosmológica para em seguida discorrer sobre a teoria platônica da virtude onde surgirão as questões pertinentes à particularidade que diz respeito à prudência.

Uma pesquisa a respeito da teoria platônica do conhecimento precisa considerar a visão de mundo que Platão defendia bem como as teorias que ele ensinava a respeito da preexistência e imortalidade da alma. Na dicotomia platônica de mundo intelectual e sensitivo e a partir da noção de reminiscência podemos compreender relativamente bem o que significava conhecimento para Platão.

Platão viveu num momento singular em que se debatia com grande empenho a questão: o que há no mundo? A resposta a esta questão não se limitava a uma listagem das coisas que poderiam ser denominadas e enumeradas, e sim, “quais são os elementos básicos e primordiais do mundo, aquilo do qual tudo o mais é feito e no qual tudo um dia se dissolve”. (Idem, 2005, p. 29-30)

Platão não se contentou com a resposta dada pelos atomistas porque ela não levava em consideração a Teleologia. Para ele “uma explicação científica não pode prescindir da noção de bem e de fim”, porque segundo ele, “tudo o que é atende ao bem, de modo que o bem como fim é constitutivo do próprio ser das coisas”. Para ele admitir que não houvesse um fim constitutivo seria o equivalente a “assinar a própria sentença de morte” porque a tentativa de explicar o mundo implica em “investigar em que sentido o que existe está constituído internamente por um fim ou valor”. Para ele, “o Bem é o princípio supremo de tudo o que é, e o que o faz rejeitar toda explicação que acarrete o abandono da Teleologia”. (Idem, 2005, p. 33-34)

Platão também não se deu por satisfeito com o monismo de Parmênides porque é óbvio que o mundo é múltiplo e dotado de movimento. Embora adotasse algumas de suas ideias, ele estava certo de que toda a teoria monista não era suficiente em si para dar conta da questão a respeito do que há no mundo. Ele, numa busca por respostas “aplicou a tese de Heráclito ao mundo sensível” enquanto cria que “o que havia de verdadeiro em Parmênides era que o objeto de *conhecimento* é um objeto de *razão*, não de sensação”. Platão fundamenta assim sua visão bipartite da realidade, o mundo sensível e o intelectual. (Idem, 2005, p. 35-37).

Gerhard Kittel (1995, p. 690) afirma que o termo *ginōskein* denota ordinariamente a “compreensão inteligente de um objeto ou assunto” podendo ser traduzido por “vir a

conhecer, experimentar, perceber”. Essa compreensão pode “significar unicamente e simplesmente saber ou entender”. O sentido básico do termo *ginōskein* e o entendimento especificamente grego do fenômeno do conhecimento pode ser demonstrado por uma dupla demonstração.

Platão usa *ginōskein* como sinônimo de *epistēmē* e distinto de *agnoia*. O termo *ginōskein* usado por Platão, na maioria das vezes, “denota em primeira instância o ato de conhecer mais do que o conhecimento em si”. No mundo grego dos tempos de Platão a questão da verdade implicava que “a realidade subjaz toda a aparência como realidade autêntica” e o sentido de conhecer era “entendido como um modo (tipo) de ver (visão)”. Esse entendimento do conhecimento corresponde à “compreensão do que constitui a realidade”. Assim o *ginōskein* do investigador e filósofo tem referência a esses: a ideia (*eidos*) é que torna possível o conhecimento das coisas, como também faz deles o que são. Consequentemente o conhecimento tem o caráter de ver (*teōrien*, *skopein* e *skeptesthai*). (Idem, 1995, p. 692)

Platão concebia que tal conhecimento deve ser “pensado como uma realidade eterna e sem tempo que é constante em toda mudança e é vista pela *omma psychēs*”. Esse conhecimento está relacionado com a *aretē* e o *kalon* (*República* V 476c~d), desta forma “o homem que tem a capacidade de *katharan* do *kalon* é um *ginōskōn*”. Saber é como ver e a ação é “uma moldura do *technē*, do artista, que dá a forma à matéria como ele contempla a ideia”. (Idem, 1995, p.692)

Como elemento fundamental na teoria platônica do conhecimento encontra-se uma concepção de âmbito ontológico, a doutrina platônica da reminiscência. Essa doutrina ensina, de modo pouco preciso que conhecer é lembrar.

Charles Kahn, em seu artigo *Platão e a Reminiscência*, afirma que a doutrina da reminiscência “domina a discussão do conhecimento no *Mênon* e no *Fédon*” embora desapareça na *República*, ela “reaparece com um papel central no *Fedro*”. Não há “nenhuma referência explícita à reminiscência nem no *Teeteto* nem no *Timeu*” o que se percebe são “ecos ou análogos da reminiscência em ambos os diálogos” (Kahn in: Benson, 1993, p. 186).

Mênon indaga como se pode procurar aquilo que desconhecemos? O que se buscava no embate era a definição de virtude. Diante de um dilema racional Sócrates busca ajuda de um escravo e lhe propõe um problema de geometria. O escravo docilmente segue as instruções de Sócrates porque no início acreditava, equivocadamente, saber a solução do problema proposto a ele. Ao perceber que estava equivocado o escravo concorda com a sentença de Sócrates de que ignorava uma possível solução ao dilema apresentado a ele.

Sócrates o ajuda a ver que a inserção de certa linha no desenho resolvia plenamente o problema. Com esse exemplo tirado da geometria Sócrates quis demonstrar que “os estágios da reminiscência se movem da crença falsa ao conhecimento da ignorância, daqui à crença verdadeira” e desta “ao conhecimento completo” (Idem, 1993, p, 188)

Kahn acredita que “a reminiscência deve significar não somente a percepção de relações formais, mas também a capacidade de fazer julgamentos de verdade e falsidade, de igualdade e similaridade” (Kahn in Benson, p. 188). Embora se perceba no *Mênon* (82b4) que a compreensão de uma linguagem seja sugerida por Sócrates como importante para que o escravo progrida em sua descoberta, é no *Fédon* que Sócrates deixa claro que a compreensão de uma linguagem é essencial (Idem, 1993, p. 190)

Fred D. Miller Jr., em seu artigo *A Alma Platônica* afirma que no *Fedro* (248c5~8) Sócrates propõe um símile onde a alma parece ser tripartite comparando-a “à união dos cavalos alados e seu condutor”. As almas humanas são assim descritas como “capazes de apreender a Realidade”, mas que, por um infortúnio qualquer “tomam o fardo do esquecimento e imoralidade, perdem suas asas e caem à Terra, onde se ligam a corpos” formando assim os seres vivos. (Miller Jr in Benson, 1993, p. 450)

No diálogo *Fédon* (97b8~99c6) Sócrates argumenta que encontrou na teoria da preexistência e imortalidade da alma uma fundamentação sólida para suas investigações, depois de seu desapontamento com os argumentos de Anaxágoras. No *Fedro* (245~249) ele afirma que “toda alma é imortal, pois aquilo que se move a si mesmo é imortal.” Assim, a alma é para ele um semovente imortal. Os corpos movidos de fora são inanimados e os movidos de dentro são animados “pois o movimento é da natureza da alma”. O que move não pode ser outra coisa senão a alma porque “necessariamente a alma será algo que não se formou” ela é, portanto, imortal.

Sócrates afirma ainda que as almas humanas, à semelhança das divinas, anseiam se nutrir de inteligência e de ciências puras. Quando uma alma ascende e “chega a conhecer as essências, esse conhecimento das verdades puras a mergulha na maior felicidade”. Esse conhecimento, impassível de mudanças e além das contingências, é “a Ciência que tem por objeto o Ser dos Seres”. A contemplação das essências sacia a sede da alma por conhecimento verdadeiro. Algumas almas desejam ascender até ao ponto de contemplar o Ser Absoluto, mas têm dificuldades.

Sócrates admite haver diversos tipos de almas, pois segundo ele, a alma que, consegue contemplar o Ser Absoluto “gerará um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas”.

Uma alma de segundo grau gerará “um legislador, guerreiro ou dominador”. Já uma alma de terceiro grau “formará um político, um economista ou financista” a de quarto grau um atleta ou um médico. A de quinto grau “seguirá a vida de um profeta ou adepto de mistérios”. A de sexto grau “terá a existência de um poeta ou qualquer outro produtor de imitações”. A de sétimo grau “gerará um operário ou camponês”. A de oitavo grau um sofista ou demagogo e de nono grau um tirano.

Uma alma que nunca evoluiu e não contemplou a verdade, não pode assumir forma humana, isso porque “a inteligência do homem deve se exercer de acordo com aquilo que se chama Ideia”, que consiste num “elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional”. Para Sócrates somente a alma do filósofo tem asas porque “nele a memória, pela sua aptidão, permanece fixada nessas Verdades, o que o torna semelhante a um deus”.

É apenas pelo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito, podendo receber em alto grau as consagrações dos mistérios. Um homem desses se desliga dos interesses humanos e dirige seu espírito para os objetos divinos; a multidão o considera louco, sem perceber que nele habita a divindade. (*Fedro*, 249c~d)

Imbricado no conceito de reminiscência está a metodologia socrático-platônica conhecida por Maiêutica. No *Teeteto* (150d2~7) Sócrates fala de sua mãe Fanerete que foi parteira. Para ele a prática mais saudável e útil de argumentação é a que ele dá o nome de Maiêutica. Embora criticada pelos adversários ela é eficaz nas conversas com os amigos. Alguns de seus ouvintes no início se mostravam “ignorantes e estúpidos”, mas com o passar do tempo faziam progressos e surpreendiam a si mesmos e às outras pessoas.

Benson (1993, p. 66-67) observa que o método maiêutico “faz lembrar a doutrina da reminiscência no *Mênon*”. Apesar de o método dar às pessoas a consciência “de sua própria ignorância” ele também “leva ao descobrimento de crenças verdadeiras, e mesmo de sabedoria, na alma de seus companheiros”. Se nós aplicarmos esta analogia ao próprio Platão perceberemos que “o método refutativo dos primeiros diálogos é a contribuição de Sócrates, mas as doutrinas filosóficas positivas que podem ser aí encontradas” são contribuição de Platão. É Platão “e não Sócrates quem é responsável pela explicação da natureza e da imortalidade da alma”. Essa explicação encontra-se no *Górgias* e no *Mênon* “pela teoria que a virtude é conhecimento, pela doutrina das formas (não separadas) que aparece no *Eutrifo* e no *Mênon* e pela teoria da obrigação moral e política encontrada no *Críton*”. Mas é na analogia com a parteira que “Platão nos dá uma chave para a correta interpretação de seus diálogos”.

No *Teeteto*, em sua primeira parte, há um esforço por distinguir o conhecimento de opinião. A percepção sensível é colocada pelos interlocutores como algo incapaz de apreender

a verdade. No *Mênon* o conhecimento e a opinião são reconhecidos como “estágios distintos na reminiscência”. Tal distinção é omitida no *Fédon* e no *Fedro*, mas volta a surgir no livro V da *República*. A distinção entre conhecimento e opinião é usada por Sócrates para “introduzir a doutrina das Formas”. (Idem, 1993, p. 199-200)

Werner Jaegger (1995, p. 595) em sua obra *Paideia – A Formação do Homem Grego* dedica boa parte dela a elucidar o que Platão ensinava sobre a virtude. Porém, antes de se lançar à difícil tarefa de discorrer sobre a teoria da virtude nos escritos platônicos, Jaegger discorre sobre a teoria das Ideias, também conhecida como teoria da Formas.

Jaegger afirma que Platão concebia o processo dialético do conhecimento como sinopse, “a síntese do diverso na unidade da ideia”. Embora nenhuma das obras de Platão apresente uma “completa exposição da teoria das ideias” ainda que em seus diálogos intermediários a referida teoria tenha sido “exposta à luz de exemplos concretos” vemos neles apenas “alguns dos traços fundamentais acessíveis até a inteligência do leitor não iniciado”. Poucas são “as passagens em que Platão entra no exame dos problemas mais espinhosos da teoria das ideias”. (Idem, 1995, p. 615-616)

David Ross, (1887-1971), em sua *Teoria das Ideias de Platão*, observa que desde os diálogos mais antigos como *Carmides*, *Laques*, *Eutifro* e *Hípias Maior* o “broto da Teoria das Ideias já está latente”. As sementes apareceram, segundo ele, no *Laques*. Parece provável, segundo Ross, que *Eutifro* tenha sido o primeiro diálogo “no qual tanto as palavras IDEIA e EIDOS aparecem nos seus sentidos platônicos peculiares”. No *Mênon* há uma “boa quantidade de referências às Ideias, sob o nome de OUSIA ou EIDOS” (1976, p. 14-20). No *Fédon* Platão faz uma associação entre a teoria das Ideias e a *anamnese*, a teoria da reminiscência. Platão nos concebe como possuidores de um conhecimento proveniente de uma vida anterior.

Assim, a doutrina da *anamnesis* claramente implica na existência separada das Ideias, não como estando incorporadas imperfeitamente nas coisas sensíveis, mas existindo à parte em sua pureza. É nessa passagem que Platão claramente expressa sua crença na existência separada das Ideias; o que caminha naturalmente ao lado do seu começar a usar a linguagem da semelhança, embora ele conserve a linguagem da participação para expressar a relação das coisas sensíveis com as Ideias. (Idem, 1976, p. 28)

Ross afirma que “no *Banquete*, e de maneira mais definitiva no *Fédon*” é que surge outro elemento, a saber, “os particulares são referidos como tendo se distanciado das Ideias” e isso “não somente por serem particulares e não universais, mas por não serem genuínos exemplos das Ideias”. O máximo que os particulares podem ser descritos é que são “exemplos

aproximados delas”. Começa aí a “linguagem da imitação” não substituindo a outra ou mesmo se reconciliando com ela (Idem, 1976, p. 37).

Jaegger (1995, p. 867) afirma que o diálogo *A República*, nos primeiros livros contém pouco conteúdo sobre a Teoria das Ideias. É nos livros V a VII que Platão ensina sobre a teoria das Ideias dando ao leitor não somente uma compreensão mais ampla tanto sobre a teoria em si como sobre como a alma ascende ao conhecimento das Ideias. Embora Platão não se ocupe em definir “em sentido rigoroso” o Bem-em-si, ele propõe duas alegorias: A alegoria do Sol e da Caverna. Na alegoria do Sol se vê “a máxima poética” conjugada com a “sutileza plástica do traçado lógico”, onde se pode descobrir “o lugar e o sentido da ideia do Bem, como princípio supremo da filosofia platônica”, lugar e sentido que propositalmente estavam “conservados deliberadamente obscuros nas obras de Platão, ou então como um ponto esboçado na distância” (Idem, 1995, p. 869-870).

Podes, portanto dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o sol no mundo visível em relação à vista e ao visível. (*República* 508b)

Platão optou por uma via aproximativa, a saber, a visão, para ele “o mais nobre de todos os sentidos humanos” necessita da luz para ver “e a luz é digna de respeito num sentido muito especial”. A causa à qual os olhos devem o poder de ver, portanto, a visibilidade para eles do mundo exterior é aquela dos deuses do céu que nos envia a sua luz: Hélios. Platão nestas analogias apresenta a natureza objetiva do conhecimento independente da consciência humana e desta forma alcança o objetivo de sua exposição que é “deixar claro que o conhecimento é por si mesmo o Bem” (Jaegger, 1995, p. 871).

A analogia da caverna completa a analogia do sol. Segundo Jaegger, “a caverna corresponde ao mundo visível e o Sol é o fogo cuja luz se projeta dentro dela”. A ascensão para fora da caverna e a contemplação do mundo superior é o “símbolo do caminho da alma em direção ao mundo inteligível” (Idem, 1995, p. 885).

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo de conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista a custo a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (*República* 517b-c)

O conhecimento do verdadeiro Ser representa ainda a passagem do temporal ao eterno. A última coisa na região que na região do conhecimento puro a alma aprende a ver “com

esforço” é a ideia do Bem. Jaegger conclui que a analogia do sol e da caverna aponta “para a *paideia* a sua meta suprema” qual seja “o conhecimento da ideia do Bem, medida das medidas”.

Uma vez dito o que para o momento importa a esta pesquisa sobre a teoria platônica do conhecimento, reconhecendo que o que foi escrito é exíguo e insuficiente para dar uma visão mais acurada ao assunto em questão, caberá ao leitor que se interessar no assunto prosseguir em sua busca, devemos avançar em nossa pesquisa e descobrir o que Platão ensinou a respeito da virtude.

b) A Teoria Platônica da Virtude – Definições e indefinições

A teoria platônica da virtude, em grande medida depende da sua epistemologia e é, por alguns, considerada uma continuação dela. Platão fez uma opção pela tradição intelectualista que identifica a virtude com o conhecimento, em especial o conhecimento teórico. Sua concepção de virtude está implicada e atada à sua noção de bem.

Ao discorrer sobre o termo grego *aretē* (virtude) Marco Zingano (2008, p. 78) diz que “o termo tem uma aplicação mais ampla do que o contexto” no caso o contexto moral ao qual a tradução de *aretē* por “*virtude* parece confiná-lo”. Segundo ele “o pensamento antigo, fortemente impregnado de teleologia, os objetos cumprem certas funções, que são definidas como que certo objeto unicamente realiza ou o de que ele realiza do melhor modo dentre os objetos de certo tipo” a esses objetos uma ou várias funções são atribuídas de forma que “aquele que exercer bem as funções que o caracterizam será dito um objeto *virtuoso*”.

Deste modo, se a função do cavalo for correr e portar o cavaleiro, o cavalo que corre bem e que porta o cavaleiro será um cavalo virtuoso. Em função da amplitude de aplicação de *ἀρετή* em grego antigo, propôs-se não sem frequência verter este termo por excelência, o que teria a vantagem suplementar de evitar um termo (*virtude*) fortemente matizado pela análise moralista dos últimos séculos.

Uma análise, mesmo que não seja profunda, do conceito de virtude em Platão deve considerar questões tais como a questão da unidade ou das partes da virtude; o problema da natureza da virtude e de seu ensino e, ainda, as relações entre a ideia de alma e a virtude.

Sobre a questão da unidade e das partes da virtude há diversas interpretações. Isto se dá em função da natureza dos diálogos platônicos que são dialéticos e não exposições sistemáticas. Nos diálogos podemos perceber que se para os sofistas a *aretē* humana é divinamente concedida, pertencente apenas aos afortunados, ela nem mesmo pode ser objeto de estudos. Na leitura e pesquisa dos escritos platônicos não há como deixar evidente se a

virtude é única ou múltipla, ou mesmo em que sentido ela pode ser única e ao mesmo tempo múltipla.

Há autores como Devereux que sustentam a tese da unidade das virtudes enquanto a virtude é uma forma de conhecimento. Zingano (2009, p. 41 e 42) afirma que “a unidade das virtudes em Sócrates está fundada em uma tese forte, a da identidade das virtudes”. Assim, “quem tem uma tem todas; se lhe falta uma, faltam-lhe todas”.

Na *República* (353b) Platão afirma que há uma virtude ou excelência específica de tudo para o qual uma obra ou função específica é designada. Embora nos diálogos da juventude Sócrates demonstre estar propenso à tese da identidade, e conduza seus interlocutores a pensar ser a sabedoria a virtude que estabelece a conexão entre as partes da virtude, na *República* Platão dá indícios de que é possível adquirir coragem sem ser sábio ainda que a sabedoria permaneça como fundamento e posse das demais virtudes. A impressão que permanece é a de que Platão tentou esclarecer diferentes pontos de vistas e não conseguiu resolver o dilema satisfatoriamente.

Seria possível ensinar a virtude? Esta é a pergunta que é investigada no *Górgias* e no *Protágoras*. Os sofistas diziam que sim. No *Mênon* (86d~87d) Sócrates concede que “se a virtude reside no saber, ela pode ser ensinada, caso contrário, se não for saber, não pode ser ensinada”. Porque “tendo em vista que ‘não é pela natureza que os bons se tornam bons’, então, se é pelo estudo”.

O desafio de Sócrates a Protágoras (312e) sintetiza a questão a respeito da possibilidade de se ensinar a virtude:

Contudo, depois de te ouvir dizer que pode, rendo-me a considerar que há algo no que dizes, porque creio que és conhecedor de muitos assuntos, muitos que aprendeste e outros que tu próprio descobriste. Portanto, se entenderes possível, demonstra-nos de que modo se ensina a virtude. Não nos recuses essa demonstração.

Na *República* a alma governa o ser humano, possui autonomia e se constitui assim causa dos vícios e da virtude. Platão admite desta forma que algo de imortal há na alma, uma espécie de centelha divina que é capaz de aperfeiçoar o agente moral. Ainda assim, devido às indefinições presentes nos diálogos a respeito da natureza da alma e da virtude, Platão parece deixar muitas pontas soltas e não consegue resolver muitas questões relacionadas aos temas acima mencionados. Talvez isso se deva ao fato de que os diálogos se mostram abertos à investigação e intencionalmente não visem formulações definitivas.

Ross (1976, p. 41) sintetiza a relação que há entre conhecimento e virtude nos diálogos de Platão e afirma que “podemos considerar a relação entre a Ideia de bem e outras Ideias

éticas”. Segundo ele Platão desejava transmitir que “a essência de cada uma das virtudes consista em alguma relação com o bem” a existência das virtudes se dá no âmbito dessa relação “e sob essa luz sua natureza pode ser compreendida”. No *Laques* (199d4~e1) Platão afirmou que “o conhecimento do bem e do mal é a essência de várias virtudes. No *Hípias Maior* (297b2~7) Platão havia dito que nós perseguimos a sabedoria (*phronesis*) e demais qualidades por acreditar que “elas produzem e resultam no bem, o que vale a pena procurar”.

E, referindo-se especificamente à *República*, Ross (1976, p. 42) complementa:

Podemos supor que, como ele ensinava que a sabedoria era essencialmente conhecimento do bem (505 b 5-10), ele pensou a coragem, a temperança e a justiça como sendo essencialmente a busca pelo bem, em detrimento do medo, da autopiedade e avareza. As Ideias de virtudes devem, então, sua existência e inteligibilidade à Ideia de bem e, para elas a Ideia de bem “atravessa a existência de dignidade e poder” [...] Para Platão a *arete*, a qualidade que correspondente ao adjetivo “bom”, não é limitada à bondade humana; qualquer coisa no mundo tem sua própria característica de excelência (509b6~10).

A sabedoria socrático-platônica, segundo Kittel (Vol. VII, 1995, p. 47~471) consiste num saber crítico que preconiza a insuficiência da dita sabedoria autônoma defendida pelos sofistas. Se Apolo elogia Sócrates, (*Apologia* 20c~23c) o deus o faz por saber que Sócrates sabe que nada sabe. Embora sabedoria seja conhecimento, ela difere do conhecimento técnico. O saber técnico, de alguma forma é passível de ser controlado pelo homem, já a sabedoria não, embora seja perfeitamente acessível a ele. Eros é quem impele o homem a buscar a sabedoria cujo conteúdo é o ser; a ideia e de forma mais específica o bem (*agathon*) e o belo (*kalon*). Tanto o bem quanto o belo são divinos em essência e somente podem ser apreciados plenamente por uma ciência que também seja divina (*Fedro* 278d; *Apologia* 23a; *Banquete* 203e~f).

Platão reconhecia a existência de uma técnica política (*Protágoras* 319a). Mas também reconhecia haver uma virtude a que designou como prudência (*phronēsis*) que a seu ver não parece ser ciência, mas que assim como a coragem, que pode tornar-se temeridade se não for acompanhada de conhecimento, pode também ser nociva e não ser de proveito algum ao seu possuidor caso seja também desacompanhada de razão. Platão (*Ménon* 88c~d) afirma que “a virtude é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser proveitoso” deve ser acompanhada de compreensão porque “todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão”. E conclui que “sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão”.

Para Platão (*Ménon* 91a) a virtude que os sofistas queriam ensinar era a sabedoria (*sophia*) “por meio da qual os homens administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais” e ainda “sabem receber concidadãos e estrangeiros e deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem”. Em *Político* (259d~260e) Sócrates concorda com o estrangeiro que não se deve fazer distinção entre a sabedoria teórica e prática. Em *Filebo* (55d~60e) Sócrates admite haver um aspecto produtivo e outro educativo no conhecimento.

Na *Sétima Carta* (344a) Platão afirma que aqueles que não têm afinidade com o conhecimento, cujas disposições naturais não são boas, cujos costumes tenham sido corrompidos tornando-se lentos em raciocinar e resistentes às ciências, dificilmente aprenderão a verdade a respeito da virtude e dos vícios. A assimilação do conhecimento do que é falso e verdadeiro em sua essência demanda esforço e tempo para se fazer uma investigação séria e abrangente.

O que se pode observar é que no *Ménon* (99b) Sócrates chega a dizer que a ciência não pode servir de guia à ação política. Ele equiparava a boa opinião com a ciência na administração da *pólis*. Já em *Filebo* (59c~d) Sócrates eleva a *phronēsis* a um *status* de sabedoria que se volta para o imutável. Sócrates aproveita-se da possibilidade de usar o termo *phronēsis* em âmbitos diferentes. Na boca de Cálicles (*Górgias* 490a e 492a) *phronēsis* designa sagacidade. No *Hípias Maior* (28c~d) a *phronēsis* se encontra em oposição a *sophia*. No *Político* (294a) a *phronēsis* designa “um conhecimento exato da justa medida, da igualdade geométrica que reina no cosmos”. (Vergnières, 1998, p. 60)

É no *Protágoras* (332a~332e) que Sócrates argumenta, de forma mais explícita, que não há diferença entre a sabedoria teórica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronēsis*). Sócrates propõe uma recapitulação sobre o que havia discutido com seu interlocutor até aquele momento e leva-o a concordar que “para cada coisa só existe um contrário e não mais”. Em seguida ele afirma que “o que é realizado de modo contrário se realiza por razões contrárias”. Daí ele infere “o que é realizado insensatamente é realizado ao contrário do que é realizado sensatamente”. Após receber a anuência de Protágoras ele afirma que “o que é realizado sensatamente se realiza com sensatez e o que é realizado insensatamente com insensatez”.

Protágoras concorda com todas as afirmações anteriores. Platão usa o termo grego *aphrosyne* para referir-se à insensatez e *phronesis* para sensatez. Sócrates afirma que “insensatez é o contrário de sensatez”. Protágoras já havia concordado que “a insensatez era o contrário da sabedoria” (*sophia*) e que “para uma única coisa, havia um único contrário”. Daí Platão conclui:

Então, antes de continuarmos, Protágoras, qual dos dois argumentos pomos de parte? O de que, para uma coisa, existe apenas um contrário ou aquele em que se disse que uma coisa é sensatez e outra é sabedoria, cada uma delas uma parte de virtude, e não só diferentes entre si mas também na sua função, tal como as partes do rosto? Qual pomos de parte? Sim, que estes dois argumentos, em conjunto não se ligam com grande harmonia, porque nem estão em uníssono nem combinam um com o outro. Aliás, de que modo poderiam estar em uníssono se, por um lado, é forçoso que para uma coisa exista um único contrário, não muitos, e, por outro lado, a sensatez e a sabedoria parecem ambas contrárias à insensatez, sendo esta uma só. É assim, Protágoras, ou de outro modo?

No *Protágoras* (361b~c) as posições se invertem na medida em que o diálogo avança. Sócrates que inicialmente afirmava não ser possível ensinar a virtude, aos poucos faz Protágoras concordar com sua tese, porém, ao final do diálogo ele muda de postura e dá indicações de que sim, a virtude pode ser ensinada, todavia o diálogo se finda com a conclusão de que tal questão necessita ser esclarecida à luz de uma definição satisfatória sobre “o que é a virtude em si”.

A opção intelectualista da tradição socrático-platônica põe demasiado peso na virtude da sabedoria e faz dela a fonte e síntese dos saberes e virtudes humanas não conseguindo determinar limites ao escopo dela. A prudência parece ser uma parte da sabedoria teórica, um saber que dificilmente se distingue e não possui um escopo próprio. Associado a isso a incapacidade de se definir a verdadeira natureza da virtude, em parte em função da natureza dialética do discurso, o *ethos* da tradição socrático-platônica, apesar de romper com a tradição precedente, não dá conta da realidade sublunar.

Vaz (2000, p. 85-86) afirma que a reflexão ética no Ocidente foi inaugurada por um “prodigioso esforço de pensamento em Platão e Aristóteles”, no intuito de “captar conceitualmente esse núcleo original inteligível da *práxis*” ou ainda “para construir, abrangendo toda a complexidade do seu objeto, uma lógica da *práxis* ou o que modernamente se denominou uma teoria da ação”.

Tanto a concepção platônica quanto a aristotélica pressupõem as peculiaridades semânticas do termo *práxis*, cuja significação primordial diz respeito de um lado ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e pela ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo.

A grande diferença se observa nas abordagens quando se percebe que Platão é um “incurável ‘idealista’ político” e Aristóteles, seu maior crítico um “realista”. O conceito ético platônico foi formulado “no contexto das profundas transformações que tiveram lugar no universo intelectual da Grécia com o aparecimento do ideal da *theoria* cuja autoria era

também platônica. Desde o alvorecer desta era do discurso sobre a *theoria* é que “à luz e sob a regência da *theoria*” é que a “*práxis* será doravante pensada”. (Idem, p.87)

É importante salientar que uma das características mais marcantes da ética platônica é que nela *theoria* e *práxis* se articulam “de sorte a constituir uma unidade cujo segredo será perdido pelo pensamento posterior”. Essa unidade se evidencia na dupla direção do mesmo caminho, “o caminho da ascensão ao mundo inteligível e do retorno ao mundo sensível”. Esse caminho, trilhado pelo “prisioneiro que se liberta e sobe para contemplar o sol e o mundo real”, todavia, preocupado, “retorna à caverna para ensinar e guiar seus antigos companheiros de prisão”.

Platão intentava com essa unidade eliminar o enlace da “*aporia* entre *physis* e *ethos* na qual se enredara o pensamento grego anterior”. Platão inaugurava assim “a tradição de uma teoria da *práxis*”. Porém a unidade proposta por Platão tinha suas raízes “na analogia entre a *práxis* e a *technē* na qual Sócrates se inspirou para refletir sobre a *aretē*”. (Idem, p. 88)

Vaz indaga:

A teleologia do Bem, através da qual a *práxis* se submete à necessidade do dever-ser, não irá, no entanto, suprimir a possibilidade da liberdade de escolha e repropor, numa perspectiva infinitamente mais profunda, o paradoxo socrático da virtude-ciência? Presa nos laços do Bem poderá ainda a *práxis* reivindicar a prerrogativa de livre disposição de si mesma? (Idem, p. 89)

Segundo Vaz Platão desconfigura o conceito de *práxis* ao adotar essa unidade essencial entre *theoria* e *práxis* nos termos propostos por ele. Uma das características da *práxis* humana é a liberdade.

Tal característica se prende às origens políticas da noção de *eleuthería*, que significa primariamente o estar liberto dos vínculos aos quais o escravo permanece ligado, e o poder assim avançar livremente no espaço do mundo. A liberdade assume, aqui, uma feição eminentemente ativa como prossecução de um alvo ou realização de um fim e, nesse sentido, ela é, como autodeterminação ou senhorio sobre si mesmo (*autarqueia*), a própria razão de ser perfeição ou ato (*energeia*) que é a *práxis*. (Idem, p. 90)

Muitas perguntas ficaram sem respostas. Também ficou evidente uma dependência da noção aristocrática e da norma vigente na cidade. A lei é objeto de reflexão, mas não perde sua vinculação ao que se convencionou nos tribunais e na cristalização dos procedimentos implícitos na *polis*. Aristóteles dá um salto adiante “refletindo mais precisamente sobre a especificidade da ação e da prática” elaborando uma reflexão “em torno do *ethos*, ampliando e aprofundando os campos que lhe são próprios” (Vergnières, 1998, p. 72)

2 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE E DA PRUDÊNCIA

Uma vez expostos o surgimento e evolução do conceito de prudência na literatura grega pré-socrática e o desenvolvimento do conceito de virtude e prudência em Platão devemos avançar no intuito de compreender as raízes da concepção aristotélica da virtude e da prudência. O segundo capítulo desta pesquisa se limitará a discorrer sobre os fundamentos da teoria aristotélica da prudência e oferecer ao leitor uma visão contrastante entre a maneira aristotélica de abordar o tema e a maneira platônica já exposta no capítulo anterior.

Seguiremos um esboço onde a concepção aristotélica será exposta levando em consideração as ideias de Marco Zingano sobre virtude e em seguida as teorias de Werner Jaegger que serão contrapostas à interpretação de Pierre Aubenque sobre as origens e desdobramentos da teoria da prudência. Por fim será exposta e analisada, ainda que não exaustivamente, a opinião de Solange Vergnières sobre o assunto em pauta. Essa proposta servirá de preparação para o terceiro subponto, cujo objeto de consideração será a teoria da prudência como apresentada por Aristóteles no livro VI da *EN*.

Sobre o relacionamento entre Platão e Aristóteles, Zingano (2005, p. 63) afirma que “a relação entre estes dois gigantes do pensamento, de estilos e tendências bem diferentes, é um tema fascinante”. Platão é um filósofo literário e Aristóteles “um argumentador de rara precisão”. Enquanto Platão é um idealista Aristóteles é um “investigador da natureza”. Segundo ele “não é possível compreender Aristóteles sem Platão, tampouco é possível pensar Platão sem refletir sobre as críticas que Aristóteles lhe fez”. Zingano conjectura que “é muito provável que uma grande amizade os tenha unido, ou, pelo menos, um forte reconhecimento intelectual, a despeito de suas diferenças”. Na *EN* há críticas a respeito da noção socrático-platônica de Bem e elas expressam bem o espírito aristotélico que prefere a verdade “mesmo quando a tese que combate foi proposta por amigos. Assim nasceu o refrão: ‘Platão amigo, porém mais amiga a verdade’.

No entanto, os mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos. (*EN* 1096a15~18)

2.1 CONHECIMENTO E VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Em relação ao conhecimento Aristóteles divergia de seu mestre Platão no método a ser empregado para obtê-lo. O método dialético não pareceu atraente a Aristóteles que optou por valorizar a opinião corrente, aquela comumente aceita pelos cidadãos e aprendizes; e se esforçou por construir sua epistemologia sobre um fundamento diferente do usado por seu mestre.

Mortimer Adler (2010, p. 11-13) em sua obra *Aristóteles para Todos – uma introdução simples a um pensamento complexo*, afirma que “em seu projeto de entender a natureza, Aristóteles começou onde todos deveriam começar – naquilo que já se sabia, graças à sua experiência comum, cotidiana”. É a partir da experiência cotidiana que Aristóteles concebe aquilo que podemos chamar de senso comum. Apesar de haver começado com o senso comum Aristóteles não parou nele, ele foi além “acrescentando ao senso comum percepções e entendimentos que nada têm de comuns, e cercando-os desses”. Assim Aristóteles desenvolveu um “senso comum *incomum*”.

Aristóteles valorizava a experiência e a linguagem, ambos, segundo ele desempenham “um grande papel no pensamento e no conhecimento humano”. Para ele “as palavras que usamos expressam as ideias que pensamos”. Nossas sentenças declarativas e nossas asserções “expressam opiniões que afirmamos ou que negamos – opiniões que podem ser verdadeiras ou falsas”. Elas podem ser “corretas ou errôneas, mas o conhecimento incorreto, errôneo ou falso é tão impossível quanto um círculo quadrado”. Segundo Adler, “para Aristóteles, parecia óbvio” que não nascemos com as ideias que pensamos, “não nascemos com elas em nossas mentes”, essas ideias são de algum modo, “produto da nossa experiência”. Daí a razão porque, “sua explicação do pensamento e do conhecimento humano volta-se primeiro para os sentidos e para a experiência que resulta do funcionamento dos nossos sentidos”. Pois, os sentidos são “as janelas ou portas da mente” uma vez que “tudo que chega à mente do mundo exterior entra nela pelos sentidos”. (Idem, 2010, p. 133-134)

Uma investigação a respeito da virtude e da prudência em Aristóteles deve levar em consideração a valorização que Aristóteles atribuiu às opiniões correntes em seus dias porque ele rompeu com a tradição intelectualista socrático-platônica e caminhou num sentido diverso ao vincular a virtude à natureza, às paixões e dores, à mediedade, às disposições da alma e à deliberação.

Marco Zingano, (2008, p. 78) em sua obra *Aristóteles: Tratado da Virtude Moral: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*, se empenha por expor a teoria da virtude moral desenvolvida por Aristóteles na *EN*. Para ele a síntese se encontra no seguinte enunciado:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime quididade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice. (*EN* 1107a1~5)

O termo usado por Aristóteles para referir-se à virtude é *aretē* que traz consigo a noção de excelência. Tal conceito “como o próprio Aristóteles reconhece, no início de II 5” (1106a15) possui “uma aplicação mais ampla do que o contexto propriamente moral ao qual a tradução *virtude* parece confiná-lo”. Zingano (2008, p. 78) acha melhor verter *aretē* por excelência, “o que teria a vantagem suplementar de evitar um termo (*virtude*) fortemente matizado pela análise moralista dos últimos séculos”. Convém ressaltar que o conceito de virtude dos antigos pensadores gregos “não está definitivamente marcado pelo viés moralista dos últimos séculos”. Porém, fica evidente que não podemos descartar o termo virtude como possível versão ao termo grego *aretē*. Zingano conclui que “o que está em questão aqui é a excelência moral, e o termo que designa a excelência no campo moral é justamente a *virtude*”. Ao considerar que o oposto da virtude é o vício fica evidente que aqui está em questão a dimensão moral.

Em primeiro lugar Aristóteles afirma que a virtude não é por natureza (*physis*), porque “nenhuma virtude se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso”. As virtudes, devido à natureza delas “não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoando-nos pelo hábito”. (*EN* 1103a15~25)

Em segundo lugar, em distinção à tradição socrático-platônica, Aristóteles afirma que a virtude está relacionada às ações e emoções e diz respeito a prazeres e dores.

Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral, relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstemos de ações nobres. (*EN* 1104b3~8)

Zingano, (2008, p. 108) ao comentar o que segue à citação acima, afirma que prazer e dor influem nas ações; prazer e dor acompanham toda ação; as punições procedem por dor, portanto o vício, que elas corrigem, é seu contrário; e por fim, prazer e dor têm o poder de nos fazer agir mal. Segundo ele há três objetos que servem de motivo para a ação e, destes, o prazer é o mais frequente e está contido nos dois outros, a saber: 1) a tendência ao prazer é inata; 2) prazer e dor servem para julgar nossas ações; 3) e por fim, é mais fácil à razão opor-se ao prazer do que ao impulso.

Há na afirmação de Aristóteles a respeito da virtude relacionada a prazeres e dores um rompimento com a tradição intelectualista socrático-platônica. A tradição socrático-platônica com sua feição intelectualista não pode admitir que haja alguém de posse de conhecimento sem que esse conhecimento seja traduzido em prática. Mas Aristóteles admite que haja uma pessoa cuja designação seja incontinente (*akraticos*).

Aristóteles admite que as paixões (*pathos*) têm o poder de modificar o juízo (*Retórica* 1378a19~20). Sendo elas “reações num universo significativo e socializado” (Vergnières, 1998, p. 93). O agente moral, passível de emoções e paixões que se relacionam a prazeres e dores, pode desenvolver uma boa disposição e assim tornar-se virtuoso ou pode caminhar no sentido oposto e tornar-se, na pior das hipóteses uma intemperante (*akolastos*). Aristóteles não vê cura para a intemperança porque para ele todo vício é de alguma maneira ou em algum grau uma intemperança (*Retórica* 1368b13~14).

Para Aristóteles poucos agentes morais podem ser ditos intemperantes (*EN* 1147b34~35). A grande maioria dos agentes morais se encontra entre duas outras classes: 1) o incontinente (*akratos*) aquele que “é capaz de reconhecer a regra” e até mesmo a deseja, porém, “age com pleno consentimento, [...] mas contra o seu desejo, ou ainda, contra sua intenção”; e 2) o continente (*enkrates*) aquele que “visa a e realiza um bom fim, mas não age por causa dele ou em virtude dele. Poucos são os que alcançam uma vida temperante (*sophosynē*) equilibrada, onde o agente moral encontra prazer no modo de vida que adota para si. (Idem, 1998, p. 103)

A respeito destas coisas Aristóteles afirmou:

Com respeito aos prazeres, dores, apetites e aversões que nos vêm do tato e do paladar, e aos quais havíamos reduzido anteriormente a temperança e a intemperança, é possível ter tal disposição que se seja vencido mesmo por aqueles que a maioria das pessoas dominam, ou dominar mesmo aqueles a que a maioria é incapaz de resistir. Entre essas possibilidades, as que se relacionam com os prazeres são a incontinência e a continência, e as que se relacionam com as dores são a moleza e a fortaleza. A disposição da maioria das pessoas é intermediária, embora se incline mais para as disposições piores. (*EN* 1159a9~15)

Para Aristóteles o incontinente conhece a lei, mas por frouxidão moral ou ignorância culposa, contorna a lei julgando, erroneamente, que a lei não dita a ele o que é justo ou o bem. Ele age por impulso ou confunde um bem aparente com o Bem. Sua faculdade de desejar foi pervertida pelos maus hábitos e sua faculdade de julgar foi obscurecida. O acrático não age por ignorância, mas como ignorante. (Vergnières, 1998, p. 101)

Aristóteles afirma que o incontinente (*akratos*) é infeliz:

Isto é verdadeiro, por exemplo, dos incontinentes, que escolhem, em lugar das coisas que eles mesmos julgam boas, outras que são agradáveis, mas perniciosas; enquanto outras pessoas ainda, por covardia e indolência, se esquivam de fazer o que consideram melhor para elas próprias.

Como também são infelizes os maus (*kakoi*):

E os que cometeram muitos atos abomináveis e são odiados pela sua maldade esquivam-se à própria vida e destroem a si mesmos. E os maus buscam outras pessoas com quem passar os seus dias e fugir de si mesmos; pois lembram-se de muitos crimes e prevêm outros semelhantes quando estão sozinhos, mas esquecem-nos quando têm companhia. E, não possuindo em si nada de louvável, não sentem nenhum amor por si mesmos.

A vida penosa dos viciosos (*kakoi*) é partilhada pelos incontinentes (*akratoi*):

Por isso, tais homens tampouco se alegram ou sofrem consigo próprios; porquanto a sua alma é dilacerada por forças contrárias, e um dos elementos que a constituem, em razão da sua maldade, sofre quando se abstém de certos atos, enquanto a outra parte se rejubila, e uma delas o arrasta numa direção e a outra na direção contrária, como se o quisessem esquarterar. Se um homem não pode sentir dor e prazer ao mesmo tempo, pelo menos ao cabo de alguns instantes sofre porque sentiu prazer e desejaria que tais coisas não lhe fossem agradáveis; porque os maus têm a alma pejada de arrependimento. (EN 1166b6~26)

Marco Zingano (2009, p. 427-461) analisa a questão da acrasia e o método da ética e sublinha que o conflito que explica esse fenômeno se dá entre a razão e os apetites. Para a discussão que Aristóteles levanta ao abordar o assunto da acrasia, ou da fraqueza da vontade apresenta “uma série de dificuldades, o que tem provocado reiterados debates entre os comentadores contemporâneos”. Aristóteles, evidentemente toca no assunto em função da conhecida tese socrática intelectualista que discorda da possibilidade de haver um conflito real entre o que o agente moral sabe e o que ele efetivamente faz. Aristóteles admite que haja um conflito entre o saber e o desejo. Para Aristóteles o agente moral pode agir em desarmonia com o seu saber por agir sob o estigma do conflito entre o que sabe e o que deseja.

Segundo a perspectiva socrática “quem conhece age bem”, assim o conhecimento “é condição suficiente do bem agir”. Isto se evidencia na máxima de Sócrates dita a Protágoras:

“quem possui o saber não se deixar vencer por outra coisa” (Protágoras 352b~c). Aristóteles leva o conflito a um âmbito diverso, ou seja, entre o que saber que não move e o desejo que, suprimindo a argumentação racional, se impõe e leva o agente moral a fazer o que ele mesmo sabe que não deveria fazer. O saber vencido não é o saber teórico e sim o prático que, uma vez em conflito com os apetites ligados aos prazeres do gosto e do tato, podem ser relegados a uma condição inferior na avaliação final do agente moral e não prevalecer na hora da decisão tomada por ele.

Aristóteles não deixa de observar que “há algo no acrático de diverso da razão, algo que luta e combate a razão” (EN 1102b13~17). No *De Anima* (III, 9, 433a1~3) Aristóteles afirma que mesmo quando o intelecto prático ordena e o pensamento dita o que evitar e o que buscar, ele não move, o agente moral é movido pelo apetite, “como no caso dos acráticos” (*hoion hoi akrateis*). Na EN (1102b21) ele afirma que os impulsos do acrático são contrários aos impulsos da razão. O acrático age dominado pelo apetite e não pela razão deliberativa (1111b13~14).

Richard Robinson em seu artigo *Sobre a Akrasia em Aristóteles* (In; Zingano, 2010, p. 65-84) contrapõe o pensamento socrático e o aristotélico a respeito do tema e procura explicar e resolver os embaraços criados pela argumentação do último em relação aos dois tipos de acrasia, ou seja, a acrasia por impulso e a acrasia por fraqueza da vontade. Ele cita e diverge da opinião de David Ross que julgava que “a causa da *akrasia* reside não na falta de conhecimento, mas na fraqueza da vontade” (p. 78). Segundo ele o texto Aristotélico apresenta algumas aporias e tem uma complexidade que o leitor não acostumado às leituras dos textos helênicos encontrará dificuldade em compreender devido às nuances próprias do idioma grego clássico.

Aristóteles, segundo Robinson parte do senso comum e prossegue afirmando que embora pareça correto pensar nos termos da tradição socrática não devemos deixar de considerar que, nalgumas situações, o acrático, tal como um bêbado que recita versos de Empédocles, sem os entender, age de forma contrária ao que conhece. Não é como Édipo que ignorava a identidade do homem que ele havia assassinado “o acrático, ao contrário, sabe perfeitamente bem o fato relevante antes de cometer seu ato e sabê-lo-á novamente assim que o ato for feito e o desejo, saciado” (p. 76).

O assunto da acrasia é objeto de consideração mais exaustiva no Livro VII 3-10 da EN. Por motivos de enfoque não daremos ao tema uma abordagem mais exaustiva por não ser

o objeto principal desta pesquisa. O assunto em si é complexo e digno de elabora pesquisa, noutra ocasião.

Em terceiro lugar, a virtude, segundo Aristóteles, também é uma mediedade (*mesotēs*). O termo mediedade *mesotēs* aparece pela primeira vez na *EN* em 1104a25 e representa uma quiddidade da virtude moral (*EN* 1107a6-7). Nas palavras de Aristóteles a virtude é uma mediedade e essa mediedade consiste em mirar o meio termo. Daí o errar pode acontecer de muitos modos e o acertar “dá-se de um único modo”. Errar é mais fácil e acertar é mais difícil. Daí ser a “marca do vício o excesso e a falta; da virtude, a mediedade: Bravos, pois, de um só modo, mas maus de muitos modos”. (*EN* 1106a30)

Zingano (2008, p. 23) ressalta que “a ideia de um termo médio ou de uma justa medida entre dois extremos não era uma ideia nova; ao contrário, noções de moderação, mediedade e similares são moeda corrente na antiguidade”. Basta para isso mencionar que o preceito délfico *meden agan* – nada em excesso (*Filebo* 45e; *Carmides* 165a; *Menexeno* 247e) já preconizava tal mediedade. Aristóteles, segundo Zingano “poderia estar simplesmente exprimindo a linguagem corrente em sua época” e apostando “pesadamente na pertinência de tal doutrina para a análise moral”. O mérito dele seria o de sancionar essa noção “como o seu mais forte jargão metafísico: A mediedade é a quiddidade da virtude”.

Zingano ainda esclarece que Aristóteles “examina a noção, central para sua ética, de mediedade, caracterizando-a não como uma média aritmética, mas como relativa a nós”. Aristóteles ilustra com o exemplo do lutador Mílon, um conhecido lutador que comia grandes quantidades de comida para manter sua estrutura física. O que não poderia ser a regra para um lutador iniciante sem seu porte físico e sem dispendir a mesma carga de energia que o lutador experiente dispendia em seus treinamentos e lutas. (*EN* 1106a35~1106b5)

Assim, afirma Aristóteles que a respeito dos medos e arrojos, “a mediedade é coragem” porque “quem excede no arrojarse é temerário, quem excede no ter medo e está em falta no arrojarse é covarde”. A respeito das dores, “a mediedade é a temperança, o excesso é intemperança”. A respeito do dar e receber bens, “a mediedade é generosidade, o excesso e a falta são esbanjamento e avarícia”. A respeito de honra e desonra, “a mediedade é magnanimidade, o excesso é uma assim dita vaidade, a falta é pequenez”.

Aristóteles conclui que há diversos estados sem nome, cabe a nós “criar nomes para eles, com vistas à clareza e à facilidade de acompanhamento”. Assim a mediedade para aquilo que é verdadeiro é a veracidade, a afetação é o excesso enquanto a dissimulação é a falta. Quanto à agradabilidade na diversão o termo espirituoso é a mediedade e o excesso é a

bufonaria, e a falta a rusticidade. Quanto à amizade o que excede é a obsequiedade e a falta é a atitude desagradável de quem é “quereloso e intratável”. (EN 1107b1~1108b5)

Christof Rapp em seu artigo *Para que Serve a Doutrina Aristotélica do Meio Termo?* Estabelece alguns parâmetros que segundo ele são essenciais para se compreender a doutrina em questão. Entendida fora de seu contexto a doutrina assume contornos indevidos e extrapola os limites estabelecidos por Aristóteles. Segundo ele “a definição de virtude como uma disposição que jaz no ponto médio entre deficiência e excesso obviamente está enraizada em um nível muito mais elevado de abstração e generalidade”. Isto se dá porque “a descrição de cada virtude em termos de doutrina requer a identificação de uma escala contínua de emoções, com respeito à qual a virtude específica é o ponto médio”. E conclui “quando Aristóteles diz que o meio termo é o padrão bom e correto no âmbito do que é contínuo e divisível, ele se refere às escalas contínuas entre emoções e entre ações, não entre virtudes e vícios”. (Rapp in: Zingano, 2010, p. 405-424)

Em quarto lugar a virtude, segundo Aristóteles, é uma disposição (*hexis*). Ao sugerir que se investigue “o que é a virtude”, Aristóteles afirma que três são os “estados que se geram na alma”, a saber: 1) emoções; 2) capacidades; e 3) disposições (EN 1105b19~20). Virtudes não são emoções “porque não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções, mas nos dizemos em função das virtudes e dos vícios, e porque nem elogiamos nem censuramos em função das emoções”. As emoções podem nos afetar, “porém não dizemos que somos afetados em função das virtudes e dos vícios, mas que dispomos de um certo modo”.

Virtudes também não são capacidades porque não dizemos ser bons ou maus “pelo fato de sermos simplesmente capazes de ser afetados, nem elogiamos nem censuramos”. Dotados de capacidades pela própria natureza, “não nos tornamos bons ou maus por natureza”. Conclui-se assim que “virtudes não são nem emoções nem capacidades, resta que são disposições”. (EN 1105b30~1106a10). As virtudes “são disposições dignas de elogios” (EN 1103a10).

A disposição virtuosa é digna de elogios e a disposição viciosa de reprimendas. Esta noção a respeito da virtude marca um rompimento com a tradição homérica. Não há espaço na perspectiva ética de Aristóteles para reconhecimento de méritos decorrentes de bom nascimento ou posição social proeminente. O que merece elogios são as disposições virtuosas do agente moral, e o que merece reprimenda, de igual forma são as disposições viciosas do agente moral.

A formação da disposição virtuosa é idêntica à formação da disposição viciosa, somente que ambas caminham em direções opostas. A virtude moral se engendra pelo hábito, assim com o vício. O hábito segundo Vergnières (2008, p. 135) é o forjador do caráter e é adquirido pela ação repetitiva. Por meio do hábito o agente moral pode evoluir de um estado de receptividade à formação de um caráter bom ou mau, no caso das crianças e, amadurecido pela prática contínua, passa pela juventude e chega à fase adulta com uma disposição virtuosa ou viciosa fortemente estabelecida. A instrução é importante para o cultivo de uma boa disposição, mas o hábito é decisivo nisto.

Em quinto lugar a virtude, segundo Aristóteles, também é uma disposição de escolher por deliberação (*proairesis*). A questão da deliberação se encontra “no centro da noção de virtude moral”. A prudência “exprime-se por excelência em seu uso deliberativo; em função da deliberação”. Aristóteles atribui à razão prática a função de “pesar razões rivais”. (Zingano, 2008, p. 25)

A deliberação é sempre a respeito dos meios porque “deliberar, então diz respeito às coisas que ocorrem o mais das vezes” onde há certa obscuridade e em cujos resultados sempre haverá algo de indefinido.

Delibera-se a respeito das coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado. E nas coisas de grande monta tomamos conselheiros, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir. Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios. [...] Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio. (EN 1112b3~13)

Zingano (2008, p. 26) enumera dois indícios de que “a deliberação diz respeito aos fins”. Ele esclarece que “ambas as tentativas não obtêm êxito”. A primeira estratégia conhecida para argumentar a favor da noção de que é possível deliberar sobre os fins “consiste em salientar que o termo para *meio*, em grego, é literalmente, *o que conduz ao fim*, e isto inclui mais do que a nossa noção instrumental de meio” englobando aí também a noção do “modo como agimos”. A segunda estratégia assinala que “nada é por si mesmo fim ou meio”. Embora interessantes, as estratégias não se sustentam porque, segundo Zingano “podemos deliberar sobre tudo, não como fim, mas como meio de um fim que lhe é superior, exceto sobre o fim último, a felicidade, mas como o bem supremo não é um fim ao lado de outros, e sim, o modo ordenado de todos os fins”.

Enquanto a consciência moderna “pensa a relação moral fundamentalmente a partir do ato de pôr os fins; a ética aristotélica radica a responsabilidade do sujeito não na adoção dos fins, mas antes na escolha dos meios”.

Em sexto lugar, a virtude, que é uma disposição para escolher por deliberação, é também voluntária, assim como seu oposto o vício. Ambos, de igual modo, “ao homem bom e ao mau, o fim aparece e se estabelece naturalmente ou de qualquer modo, mas o que quer que façam, referem o resto a este fim”. Assim pelo fato “de o homem virtuoso fazer o que resta voluntariamente, a virtude é voluntária, e não menos voluntário será o vício”.

Com efeito, está presente do mesmo modo no homem mau o agir por si próprio nas ações, ainda que não no fim. Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade, pomos o fim que lhe corresponde. Os vícios também são voluntários, pois são similares. (EN 1114b10~25)

Zingano (2008, p. 208-209) afirma que essa tese aristotélica “difere de modo crucial da que é apresentada em 1114b1~3 (que, a meu ver, faz parte da objeção), pois nela é dito que, se sou senhor da disposição, isto ocorre porque sou senhor do modo como aparece o fim”. Na tese acima defendida “como as ações são voluntárias, então somos de certo modo causa coadjuvantes das disposições; como as disposições constituem nossa natureza prática e os fins aparecem em conformidade com a qualidade do agente” devemos concluir que “podemos controlar de certo modo como aparecem os fins”.

Assim, para Aristóteles, não é porque somos senhores do modo como aparecem os fins que controlamos de certo modo nossas disposições, mas porque somos (de certo modo) causa de nossas disposições (ao sermos causa própria das ações que as engendram) terminamos por pôr nós mesmos os fins, aqueles que correspondem à qualidade moral que adquirimos. Na base disto tudo está o fato que, dado um fim, escolhemos os meios para realizá-lo, de modo que nossas ações são voluntárias.

Ao determinar que o agente moral é causa de sua disposição moral Aristóteles rompe de vez com a tradição homérica da *eugenia*. Não faz sentido a Aristóteles a acusação de Édipo, o herói trágico de Sófocles, de que toda a sua miséria não era sua culpa (*Edipo Rei*, 822). Homero na *Iliada* não esconde o fato de que Zeus era visto por todos como o grande culpado por incitar os homens à batalha junto aos muros de Ílio de Troia (Canto x. 77~83). Meríones o culpava (Canto xiii. 345~360) e Pátroco o acusou abertamente (Canto xvi. 685~690). Aristóteles coloca sobre o agente moral toda a responsabilidade por seus atos voluntários. O agente moral é o princípio de suas ações, do início ao fim dela.

Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. (EN 1110a15~18)

A asserção aristotélica de que o agente moral é responsável por seus atos voluntários e consequentemente pela formação de seu caráter, por meio das disposições morais que o agente moral desenvolve, reforça o ensino platônico. Platão na *República* (X. 616b~617e) na narrativa do Mito de Er; ao referir-se às Parcas e seu modo de agir conferindo às almas o destino que lhes cabe; afirma que elas não conferem às almas as disposições de caráter “por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem”. Ao dizer assim Platão conclui que “a virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa”.

Na concepção aristotélica não há espaço para uma teologia elaborada como a adotada pela tradição homérica, e tomada de empréstimo pelas tradições sofistas e socrático-platônicas. Aristóteles elabora sua teoria ética e coloca o homem em seu mundo, um mundo puramente humano, sublunar, sem monte Olimpo, sem a possibilidade de se cogitar a existência de uma intervenção divina ou algum tipo de providência que rege ou interfira efetivamente da busca humana por sua própria felicidade.

2.2 A TEORIA DA PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES – ORIGENS E DESDOBRAMENTOS

Em sua obra *A Prudência em Aristóteles* Pierre Aubenque, (2008, p. 31-32) tentou encontrar a ligação entre a exaltação ética da prudência e a visão de mundo que ela constitui para Aristóteles. Ao indagar sobre a razão pela qual Aristóteles teorizou sobre a prudência, o filósofo francês admitiu a impossibilidade de dissociar a discussão ética da prudência das doutrinas metafísicas aristotélicas. O ponto de partida de Aubenque é a teoria apresentada pelo filósofo alemão Werner Jaegger em sua obra *Aristóteles*. Aubenque critica a teoria de Jaegger que afirmava ser a teoria aristotélica da *phronēsis* uma evolução que podia ser percebida desde o ponto em que Aristóteles abandona a teoria platônica das Ideias e migra lentamente para a inevitável separação entre razão teórica e razão prática.

A teoria aristotélica da prudência segundo pensava Aubenque não representaria senão um momento de uma história geral: a da evolução do ideal filosófico de vida, que caracterizaria uma espécie de alternância entre o elogio da vida ativa e o da vida de ócio. Platão fazia da contemplação uma norma e diverge dos pré-socráticos e dos sofistas que caminham da contemplação para a ação. Aristóteles promove uma dissociação entre ação e contemplação. Ainda que mantenha a superioridade da vida contemplativa Aristóteles a

coloca além da condição humana e considera o ideal contemplativo demasiado longínquo e se dará por satisfeito com as virtudes menos elevadas da vida política.

Pierre Aubenque comenta que Aristóteles “em diversas passagens de sua obra, fiel ao uso platônico, emprega a palavra *phronēsis* para designar o saber imutável, por oposição à opinião ou à sensação que mudam conforme seus objetos”.

Assim no livro M da *Metafísica*, lembra que foi para salvar um tal saber que Platão admitiu a teoria das Ideias pois, uma vez reconhecido com Heráclito que o sensível está em perpétuo movimento, é preciso admitir a existência de coisas outras que não as sensíveis, se se quer que haja ciência e saber de alguma coisa, ἐπιστήμη τινὸς καὶ φρόνησις. (*Met.*, M4, 1078b 15) (Idem, 2008, p. 21)

Aristóteles elogiou os eleatas por haver descoberto a verdade de que “sem a existência de naturezas imóveis não se pode ter conhecimento” (*De Caelo*, III, 1, 298b 23). Na *Física* lê-se também que “não é por uma gênese, mas ‘pelo repouso e para’, que o entendimento (διάνοια) ‘conhece e sabe’, [...] e que ‘é pelo apaziguamento da alma, após a agitação que lhe é natural, que alguém torna-se *sapiente* e conhecedor”’. Nos *Tópicos* Aristóteles se refere aos exercícios dialéticos que, segundo ele são úteis para o conhecimento e o saber filosófico. Vê-se assim que nestas obras os termos *phronein* e *phronēsis* associados aos termos *epistēmē* e *gnōsis* designam assim “a forma mais alta do saber: a ciência do imutável, do supra-sensível, em uma palavra, o saber verdadeiro, filosófico.

Segundo Aubenque (2008, p. 22~25) o uso que Aristóteles faz do termo *phronēsis* nos textos acima citados em nada difere daquele atribuído por ele no começo de sua *Metafísica* sob o nome de *sophia*. Segundo ele a prova é que “para caracterizá-la e mostrar que ela é a ciência primeira, arquetônica, a que não tem em vista outra coisa que não a si mesma como seu próprio fim, não hesita em qualificá-la de *phronēsis*” (*Metafísica* A2, 982b 4).

Tudo o que Aubenque afirma na introdução de sua obra atesta que Aristóteles manteve a concepção pré-socrática e socrática intacta no que diz respeito a não-diferenciação entre *phronēsis* e *sophia*. Todavia, na *EN* a mesma palavra *phronēsis* designa uma realidade completamente diferente. O termo deixa de ser usado para referir-se a uma ciência e passa a referir-se a uma virtude dianoética, que “no interior da *dianoia* ela não é sequer a virtude do que existe de mais elevado”. Se na *Metafísica* a *phronēsis* representava aquilo que se opõe ao “saber desinteressado e livre” na *EN* ela “somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” (*anthōpina agatha* – *EN* 5 1140b21; 7, 1141b8). Por meio da sabedoria prática os homens são levados a reconhecer o que lhes é vantajoso. Assim, o que antes era identificado na *EN* é colocado em contraposição.

A *phronēsis* na *EN* possui assim um caráter “humano, demasiadamente humano” descendo do primeiro nível - “a forma mais elevada do saber”. É exatamente aí que a discussão em torno da função própria da prudência nos tratados éticos de Aristóteles ganha importância visto que, “há poucos exemplos na história da filosofia de uma tal desenvoltura”, ou seja, o emprego aristotélico de duas concepções tão diferentes da mesma palavra “sem nenhuma explicação” que justifique a “coexistência desses dois sentidos, ou a passagem de um para o outro no nível tão essencial, uma vez que não se trata de um conceito periférico e sim, “um conceito filosófico que toca ao essencial” ou seja, “a natureza do saber humano, as relações entre teoria e prática, a relação do homem com o mundo e com Deus”.

A tese levantada por Jaegger, mencionada anteriormente, afirmava que Aristóteles partiu da noção platônica de *phronēsis*, tal como se encontra desenvolvida especialmente em *Filebo*. O uso platônico do termo, segundo Jaegger, correspondia a uma suposta fase teológica do pensamento aristotélico. Nesta fase, segundo ele, Aristóteles desenvolveu uma teologia especulativa, “uma moral ‘teonômica’; segundo a qual Deus, objeto de contemplação, valeria também como norma moral absoluta”. Desta forma, “o conhecimento do inteligível fornecia o princípio e a norma da retidão da ação”. Para Jaegger a inegável guinada de Aristóteles se deu quando ele abandonou a teoria platônica das Ideias momento em que “a unidade do ser e do valor desmorona” onde a metafísica e a ética se separam e se completa o divórcio, “pleno de consequências, entre a razão teórica e a razão prática, que ainda não estavam dissociadas na *phronēsis*”. (Idem, 2008, p. 26)

Jaegger situou esse divórcio no íterim da produção do *Protrético* e a *Ética a Eudemo*. Ainda que seja possível que esse suposto rompimento tenha ocorrido, salienta Jaegger que “o rompimento não foi completo”, porque Aristóteles, ao renunciar a teoria das Ideias não renunciou “igualmente a transcendência do divino” porque com relação a Deus permaneceu, segundo ele “platônico por toda a vida”.

Segundo o mesmo Jaegger na *Ética a Eudemo* a moral defendida por Aristóteles permaneceu teonômica, ou seja, “Deus continua sendo o princípio regulador da ação humana”. Isso não ocorre no livro VI da *EN* porque neste último “Deus está oculto ou mudo, o homem deve contar apenas com as suas forças para organizar sua vida terrestre”. Jaegger acredita que esta é a razão pela qual Aristóteles, na *EN*, retira da *phronēsis* “toda significação teórica”, e ela passa a ser “uma espécie de senso moral, capaz de orientar a ação rumo ao que é imediatamente útil e bom para o homem, mas sem nenhuma referência à norma transcendente”. (Idem, 2008, p. 26-27)

Para Jaegger a solução do problema gerado pelo uso diverso do conceito de prudência tem suas raízes em “um afastamento progressivo das preocupações teológicas” que se expressam como “um divórcio entre o conhecimento metafísico e as normas imediatas da ação”. Esse divórcio recebe uma crítica ácida do filósofo alemão que acusa Aristóteles de haver migrado da filosofia ao empirismo, caindo assim “no humanismo, na justificação do oportunismo” ou ainda, nos termos de Jaegger “da prudência ‘pequeno-burguesa’”, e tornou-se segundo outro crítico por nome Taylor, “um platônico que perdeu a alma”. (Idem, 2008, p. 27-28)

Aubenque discorda de Jaegger e Taylor e afirma que o fio condutor do pensamento do filósofo alemão é o pressuposto aceito por ele de que “toda filosofia grega se caracteriza pela oscilação entre o ideal de vida contemplativa e o ideal de vida política”. Aubenque observa que Jaegger propõe uma evolução do sentido de *phronēsis*. É inegável também que Aristóteles manteve o sentido teórico da *phronēsis* no *Protrético* e na *Ética a Eudemo*. Porém, na *EN* Aristóteles se vale do termo grego *sophia* (sabedoria) para designar a vida contemplativa e *phronēsis* para designar a vida prática, em clara contradição às obras anteriormente referidas. Na *EN* tanto Anaxágoras como Tales de Mileto são referidos como sábios (*sophoi*) e não como prudentes (*phronimos*). (Idem, 2008, p. 30)

Aubenque esclarece que “a ‘a noção de *phronēsis* não é e não poderia ser o centro da argumentação do *Protrético*”. O termo só é usado no sentido “aristotélico de *prudência* nos tratados éticos e em nenhuma outra parte de qualquer obra de Aristóteles, mesmo as ‘esotéricas’”.

Tudo se passa como se Aristóteles, por uma espécie de negligência terminológica em função da qual se poderia encontrar nele outros exemplos, continuasse a empregar a palavra no sentido platônico, mesmo quando, no domínio ético, a ele já tinha renunciado há muito tempo ou mesmo criticado expressamente. (Idem, 2008, p. 42-43)

Para Aubenque (2008, p. 45) o sentido de conhecimento filosófico “que se encontra no *Protrético* ou na *Metafísica* nunca teve o sentido corrente de *phronēsis*”. Porém, nos tratados éticos, em especial na *EN* “Aristóteles volta ao sentido popular da palavra”. Jaegger comete injustiça a Aristóteles ao usar o sentido erudito do termo *phronēsis* como sinal e prova de seu rompimento com o platonismo, porque, ao invés do que foi dito Aristóteles foi quem reabilitou o sentido vulgar da *phronēsis*, sentido esse, segundo Aubenque, “injustamente negligenciado pelos platônicos.

Aubenque (2008, p. 46-47) opina que o próprio Aristóteles nos indica onde convém que procuremos as fontes de sua teoria da prudência, fontes essas que não são eruditas, mas

populares, não são platônicas e sim, pré-platônicas. Segundo Aubenque “o uso platônico de *phronēsis*” não foi mais do que “um acidente na história do conceito”, pois, segundo ele “poder-se-ia ressaltar todas as passagens onde Platão dá à *phronēsis* um sentido ‘platônico’, mas que parece anunciar o aristotélico”. Ainda assim “a *phronēsis* platônica não prenunciaria a *prudência* aristotélica senão que esta segue a *phronēsis* da tradição”.

Aubenque (2008, p. 48) afirma ainda que o próprio Aristóteles nos põe no curso de uma investigação mais limitada, porém, talvez, mais fecunda, especialmente nas *Éticas*. Para Aristóteles exemplos tirados de fontes morais, inclusive as poéticas e trágicas, “em suas sentenças, talvez dissimule mais verdade sobre o homem, o mundo e os deuses do que a antropologia, a cosmologia ou a teologia erudita dos filósofos”.

Numa crítica à tradição moral do ocidente Aubenque (2008, p. 59-60) se posiciona ao afirmar que ela “pouco reteve da definição aristotélica da prudência”. No entanto “as definições estoicas da *phronēsis* como ‘ciência das coisas a fazer e a não fazer’ ou ‘ciência dos bens e dos males, assim como das coisas indiferentes’ facilmente se impuseram à posteridade”. Com isso a definição dada por Aristóteles na *EN* livro VI, que se apresenta demasiado elaborada ou demasiado técnica foi relegada ao esquecimento. Pois, diferindo da definição estoica, que se revela simplória, a definição aristotélica de prudência aponta para uma “disposição prática de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem”.

Seguindo a teoria de Aubenque é necessário afirmar que há uma distinção bem clara entre sabedoria (*sophia*) e prudência (*phronēsis*) na *EN*. A presença desta distinção torna a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles uma obra singular.

Solange Vergnières (1998, p. 69 a 98) adota uma perspectiva diferente da adotada por Jaegger e Aubenque para explicar a origem e conteúdo da teoria da prudência na *EN*. Embora opte por um caminho interpretativo diferente suas conclusões se assemelham em grande medida às de Aubenque.

Para Vergnières, Aristóteles, na intenção de compreender em que sentido o *ethos* humano difere do *ethos* animal, optou por investigar primeiramente o *ethos* animal. No seu tratado *História dos Animais* (487a10~11) ele procura determinar o *ethos* animal por meio de quatro diferenças fundamentais existentes nas espécies: 1) *bios* – a maneira de viver; 2) *práxis* – a maneira de agir; 3) *ethos* – o caráter natural da espécie; e 4) *moria* – as partes. Ele conclui que a vida animal possui numerosas imitações da vida humana e o “*ethos* animal é manifestamente posta sob o signo de semelhança com o homem e da continuidade das

espécies” (Idem, 1998, p. 74). Todavia, o *ethos* humano é por sua natureza indefinível porque os humanos não possuem um *ethos* característico.

Nos humanos, segundo a opinião de Aristóteles, pode haver uma “resistência que a matéria faz à reprodução da forma especificamente humana” o que não se observa na biologia animal. Também pode haver um “erro da transmissão da forma individual”. Isto se relaciona ao fato de Aristóteles julgar que o ser humano feminino seja um macho mutilado. E ainda pode haver uma particularização pela forma de modo que, apesar de a natureza querer sempre fazer com que de um homem de bem nasça um filho com boa índole nem sempre ela consegue efetivar seu intento e acaba por produzir, de um homem de bem um filho degenerado e de um homem medíocre um filho bem dotado de juízo e bom senso.

No ser humano a parte desejanante da alma reside naquela parte desprovida de razão e se não for bem desenvolvida pode adquirir hábitos viciosos e se degenerar. Para que o agente moral seja levado a desenvolver hábitos virtuosos ele precisa possuir docilidade que, diferente da obediência servil, é um “consentimento fácil (*epeithes*) à regra ditada pelo educador” (Idem, 1998, p. 85).

Aristóteles, desde a *Metafísica*, e principalmente nas *Éticas* pensa a alma humana como composta de duas partes distintas. Uma dotada de razão e outra desprovida de razão. A parte desprovida de razão se ocupa com a nutrição e crescimento bem como dos desejos e apetites. A parte racional da alma humana se ocupa com aquilo que é necessário e com aquilo que é contingente. Aristóteles faz uma distinção muito clara entre dois tipos de virtudes. As virtudes éticas ou morais são relacionadas à parte apetitiva da alma, que, segundo ele, de algum modo segue ou não, os ditames da razão. As virtudes morais se engendram pelo hábito. Já as virtudes intelectuais ou dianoéticas são relacionadas à parte racional da alma humana e essas precisam de ensino, tempo e experiência. (Vergnières, 1998, p. 84 e 85)

Como se pode ver Vergnières procura na fisiologia, na psicologia e na metafísica aristotélica as fontes para a elaboração da teoria aristotélica da virtude e da prudência.

Aristóteles desenvolveu uma visão mais ampla do que Platão a respeito das virtudes. Aristóteles reconhecia a existência de virtudes morais e intelectuais. Ele as dividiu em dois grupos distintos. Segundo ele “a virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais”. A sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática são excelências intelectuais e liberalidade e temperança são exemplos das excelências morais.

Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto,

louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes. (EN 1103a1~10)

Esta divisão a respeito das virtudes é decorrente de outra divisão, essa da alma humana. Aristóteles argumenta que “já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita” (EN 1102a5), a alma humana deve ser objeto de uma investigação mais precisa, tal como o médico deve investigar todo o corpo humano. Segundo ele, a respeito da alma humana “tem uma parte racional e outra parte privada de razão”. Elas são distintas “por definição, mas inseparáveis por natureza”.

Aristóteles reconhece também que parece haver na alma “outro elemento irracional, mas que em certo sentido, participa da razão”. Há então certa duplicidade no elemento privado de razão. O elemento vegetativo “não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece”. Esse elemento privado de racionalidade “de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações”. (EN 1102b30~1103a1)

Concluimos essa parte fundante da pesquisa tendo exposto, de forma sucinta, como seguindo uma linha histórica e exegética, ainda que superficial, como as noções mais elementares de prudência surgiram na literatura grega antiga e alcançaram definições bem elaboradas no pensamento socrático-platônico e mais ainda nos escritos aristotélicos.

2.3 A TEORIA DA PRUDÊNCIA NA ÉTICA NICOMAQUEIA – LIVRO VI

Uma vez expostas, de forma sucinta, as noções pré-socráticas, socrático-platônicas e aristotélicas da virtude e da prudência, pretendemos aprofundar nossa compreensão aristotélica a respeito da teoria da prudência na *Ética Nicomaqueia* examinando o que o filósofo expôs no livro VI a respeito da prudência em seus múltiplos relacionamentos, tanto com a noção de mediedade, da deliberação como também a respeito das virtudes éticas e intelectuais, também conhecidas como dianoéticas.

Na EN Aristóteles discorre, nos primeiros cinco livros, sobre os fins, o fim último – a *eudaimonia*, as virtudes morais. O que resta ainda a ser exposto, e isto ele faz no livro VI, é como a prudência se relaciona com esses temas expostos anteriormente e com as demais virtudes dianoéticas, em especial a virtude denominada sabedoria, excelência da parte científica da alma humana.

Lucas Angioni (2011, p. 305) em seu artigo *Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicômaco VI* introduz seu texto afirmando que o livro VI da *Ethica Nicomachea* “é um texto razoavelmente coeso, no qual um projeto argumentativo é anunciado explicitamente e, apesar de percalços e lacunas, cumprido em suas linhas gerais”. Aristóteles no livro VI da *EN* “pretende elucidar de que modo a *phronēsis* colabora com a virtude do caráter na promoção da *eudaimonia* (cf. 1144a6-9)”. Para tanto ele precisou “elucidar de que modo as mediedades” que são “fatores proeminentes na definição de virtude do caráter” são também delimitadas pela reta razão que caracteriza a *phronēsis* (cf. 1138b25-26, 34)”.

Antes de abordar as virtudes dianoéticas, no início do livro VI, Aristóteles se propõe a falar sobre as divisões da alma. A alma, segundo ele, pode ser dividida em duas partes: 1) racional (*to te logon echon*); e 2) não-racional (*to alogon* - *EN* 1102b13~17). Aristóteles, no livro em questão, se ocupa quase exclusivamente da parte racional (*peri tou logou echontos ton auton tropon diaireteon* – *EN* 1139a5).

Para Aristóteles é de fundamental importância estabelecer a dupla divisão da parte racional da alma para que se diferencie a faculdade que se ocupa com a *theoria* e a parte que se ocupa com a *praxis*. Fica evidente no texto que segue que essa divisão é meramente didática. Segundo ele, todo agente moral pode, em todos os assuntos habituais, orientado pela reta razão, adotar para si o justo meio, que, formalmente, significa um ponto de equilíbrio entre o “o excesso e a falta de acordo com a reta razão” (*hyperbolēs kai tēs elleipseōs, kata ton orthon logon* – *EN* 1138b18~21).

Há na parte racional da alma humana uma parte que se ocupa com assuntos necessários, ou seja, aqueles que não podem ser de outra forma (*mē endexontai allōs echein*), a esta faculdade ele denomina de teórica (*hō theōroumen*); a outra parte se ocupa com os assuntos tidos como contingentes, ou seja, aqueles que podem ser de duas ou mais formas (*em de hō ta endechomena*). Aquilo que é conhecido por uma parte racional da alma não é objeto de conhecimento doutra parte, assim, o que é objeto de conhecimento da parte que se ocupa das coisas necessárias não é objeto de conhecimento da parte que se ocupa das coisas contingentes.

À parte que se ocupa com as coisas necessárias Aristóteles denomina científica (*epistēmonikon*) e a parte que se ocupa das coisas contingentes ele denomina calculativa (*logistikon*). A parte calculativa não pode ser usada em assuntos necessários, simplesmente porque “ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo” (*oudeis de*

bouleuetai peri tōn mē endechomenōn allōs echein). Ninguém pode deliberar, por exemplo, sobre se o fogo sobe ou desce, é de sua natureza subir, nem se pode deliberar sobre se um corpo sólido lançado ao ar deva subir ou descer, ele necessariamente irá descer assim que a força propulsora se extinguir. Cada elemento na natureza buscará inevitavelmente seu lugar de origem.

Sobre a prudência Aristóteles faz afirmações e negações. Por motivo didático devemos investigar primeiramente as negações e em seguida as afirmações para podermos ter uma visão mais precisa da natureza da prudência segundo Aristóteles.

Em primeiro lugar a prudência não é uma ciência (*epistēmē*). Aristóteles aponta algumas razões. A primeira razão que diferencia ciência de prudência é a natureza do tipo de percepção que envolve as duas. Enquanto “a ciência se ocupa com os universais extremos, a sabedoria prática se ocupa com o particular imediato” o que “não é objeto de conhecimento científico, mas de percepção” (*ou ouk estin epistēmē all’ aisthēsis – EN 1142a27*).

Essas percepções não são “das qualidades a cada sentido”. Através dessa percepção das qualidades a cada sentido é que apreendemos que “um triângulo é a figura do limite mínimo da representação”. A percepção atribuída à prudência ou sabedoria prática é de uma espécie diferente dessa percepção matemática (*all’ autē mallon aisthēsis hē phronēsis, ekeinēs d’ allo eidos – EN 1142a30*)

A segunda diferença diz respeito ao objeto. A ciência tem por seu objeto as coisas que são necessárias (*hē anankēs*), aquelas que só possuem um modo de ser (*ho epistametha, mēd’ endechesthai allōs echein*). Essas coisas necessárias são, portanto, eternas não produzidas e não perecíveis (*ta d’ aidia agenēta kai aphtharta*). Aristóteles vincula a ciência aos princípios silogísticos, indicados por ele nos *Analíticos*. Há na ciência uma natureza demonstrável, porém seus princípios são auto-evidentes. Para Aristóteles “o conhecimento científico é uma disposição com capacidade demonstrativa” (*hē men apa epistēmē estin hexis apodeiktikē – EN 1139b25*).

Angioni (2011, p. 314) comenta essa citação e afirma que enquanto nos *Analíticos* “a definição de ciência se perfaz por duas noções básicas, a de causa e a de necessidade (71b9-12)” na *Ética* “em vez de introduzir a noção de causa, Aristóteles se concentra na noção de necessidade e parece concebê-la não como atributo das relações causais, mas como atributo de um “reino de coisas” que por familiaridade se tornaria conhecido à alma (cf. 1139a10-11)”. Na *EN VI* Aristóteles introduz “um aspecto que estava completamente ausente dos *Analíticos*, que é a caracterização da ciência como habilitação para demonstrar”.

John Alexander Stewart (1846-1933) em sua obra *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle* (Vol. II, 1999, p.33) afirma que *epistēmē* (ciência) se distingue de *phronēsis* (prudência) por ser a primeira infalível e a segunda falível. A *epistēmē* é infalível “na medida em que as verdades que ela apreende, ou das quais é a apreensão, são tais como, se vê no todo, tão claramente vista pelo que são, não deixando espaço para suposições que possam ser de outro modo”. O mesmo não pode ser dito a respeito da *phronēsis*.

Por fim, a ciência é ensinável enquanto a prudência é passível de ser aprendida. Um jovem pode ser um bom matemático, mas não pode ser prudente. O conhecimento matemático não requer muito tempo para ser obtido, mas a prudência demanda tempo e larga experiência. O jovem não tem experiência suficiente para ser considerado um *phronimos*. (Idem, Vol. II, 1999, p.69)

A natureza teórica da ciência (*epistēmē*) fica evidente na *Metafísica* (K1, 064a20):

Agora, uma vez que existe uma ciência da natureza, ela deve ser claramente diferente da ciência prática e produtiva. Em uma ciência produtiva, a fonte de movimento está no produtor e não na coisa produzida, e é uma arte ou algum outro tipo de potência; e da mesma forma, em uma ciência prática, o movimento não está na ação, mas no agente. Mas a ciência do filósofo natural preocupa-se com coisas que contêm em si mesmas uma fonte de movimento.

Aristóteles dá por encerrada sua exposição do que é ciência e qual é seu objeto ao dizer no parágrafo final do capítulo III: “Foi desse modo definido o que é o conhecimento científico” (*peri men oun epistēmē diōpisthō ton ropom touton – EN 1139b30~35*) o qual não é de natureza prática e portanto distinto do âmbito da prudência.

Em segundo lugar a prudência não é o mesmo que técnica ou arte (*technē*). Diversos autores traduzem *technē* por técnica, enquanto outros preferem traduzir por arte. Embora o objeto seja similar o resultado é diverso. A ciência tem seu âmbito “aquilo que possui um só modo de ser” a técnica ou arte, tem como seu âmbito aquilo que é variável. A técnica é uma capacidade raciocinada que se ocupa com a produção de algo. Para Aristóteles há uma grande diferença entre “a capacidade raciocinada de agir” e a “capacidade raciocinada de produzir” porque “nem agir é produzir, nem produzir é agir” (*estin hētis ou meta logou poiētikē hexis estin – EN 1140a1*). Daí ele concluir que a técnica ou arte “é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio” (*technē kai hexis meta logou alēthous poiētikē – EN 1140a10*).

Diferente da ciência objeto de consideração do capítulo 3, a técnica ou arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, (*tōn endechomenōv kai einai kai mē einai*) nem com as que o fazem de acordo com a natureza. O artífice cria e exerce

poder sobre o objeto que cria dando-lhe a feição ou formato que desejar ou imaginar. Nesse sentido a técnica ou arte tem uma relação íntima e harmoniosa com o acaso. Como diz Agatão: "A arte ama o acaso, e o acaso ama a arte" (*teknē tychēn esterxe kai tychē technēn* – EN 1140a20).

O fator determinante na natureza da produção técnica ou artística é o princípio que a rege, o raciocínio verdadeiro, pois a técnica ou arte “é uma disposição que se ocupa de produzir envolvendo o reto raciocínio” (*logou alēthous*); e a carência de técnica ou arte, pelo contrário, “é tal disposição acompanhada de falso raciocínio” (*logou pseudous*).

Semelhante à técnica ou arte, a prudência ou sabedoria prática tem como âmbito aquelas coisas que pode ser de dois ou mais modos. Porém, diferente da técnica ou arte, a prudência ou sabedoria prática visa a prática e não a produção, cujas naturezas são distintas (*hoti allo to genos praxeōs kai poiēseōs*). Para Aristóteles a diferença é evidente, pois, segundo ele, atribui-se sabedoria prática “a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte”. (EN 1140a30)

Diferente da técnica ou arte, que possui uma excelência (*aretē*) própria, na sabedoria prática tal excelência não existe (*phronēseōs d’ouk estin*). Uma vez que o acaso favorece a arte “em arte é preferível quem erra (*hamartanōn*) voluntariamente”, porém, na prudência ou sabedoria prática, assim como nas demais virtudes, “é exatamente o contrário que acontece”. (EN 1140b20~25)

A *technē* (técnica ou arte) é aquela habilidade de produzir uma disposição segundo a *hexis meta logou alethous poētikē* (EN VI. 4.3). Na *Metafísica* (Λ, 3. 1070a7) Aristóteles afirma que na técnica ou arte algo externo é produzido e como tal distinto da natureza (*physis*) que é um princípio formativo imanente.

J. A. Stewart (Vol. I, 1999, p.145) afirma que *technē* implica o cultivo de uma pequena parte da natureza humana enquanto *phronēsis* envolve a organização do homem todo, e o homem, agente moral, não pode *esquecer* ou perder sua prudência sem tornar-se outro ser. A *technē* se ocupa da *poiēsis* (produção). Enquanto a produção (*poiēseōs*) técnica ou artística visa algo além de si mesma, como afirmou Aristóteles “o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo” (*tēs men gar poiēseōs heteron to telos*), a prática do prudente visa a boa ação cuja finalidade está em si mesma (*esti gar autē hē eupraxia telos*).

A *poiēsis* é uma *energeia atēles* (atividade que não se constitui finalidade) enquanto a *phronēsis* (prudência) se ocupa com a *praxis* que é, segundo ele, uma *energeia* que tem em si

mesma seu *telos*, a finalidade. Ainda segundo ele a *praxis* é uma expressão mais perfeita da razão que a *technē*. A *praxis* é a realização da personalidade racional mesma. A *technē* realiza seu bem em uma *ergon* (ação) externa. (Stewart, Vol. II, 1999, p.40~42)

Aristóteles conclui seu argumento ao afirmar novamente “como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte” (*hē phronēsis epistēmē oude technē*). A razão de não ser ciência é em função do âmbito de atuação diferente – necessário versus contingente. Embora seja do mesmo âmbito de atuação da técnica ou arte a prudência ou sabedoria prática não podem ser confundidas “porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa” (*hoti allo to genos praxeōs kai poiēseōs*).

Em terceiro lugar, a prudência ou sabedoria prática (*phronēsis*) também não é o mesmo que sabedoria teórica (*sophia*). Uma diferença notável é que a sabedoria é a excelência da parte científica enquanto a prudência é a excelência da parte calculativa da alma humana. São excelências distintas com âmbitos próprios e produzem resultados diferentes. O conhecimento a respeito dos primeiros princípios é objeto da sabedoria. Aristóteles afirma que “o primeiro princípio de que decorre o que é cientificamente conhecido não pode ser objeto de ciência, nem de arte, nem de sabedoria prática” (*tēs archēs tou epistētou out’ na epistēmē eiē oute technē oute phronēsis*), esse é o âmbito da sabedoria teórica ou filosófica. Pois, a sabedoria é “a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios” (*leipetai noun einai tōn archōn* – EN 1141a1).

J. A. Stewart (Vol. II, 1999, p.44) afirma que Platão no *Fédon* (79d) identifica a consciência moral com a filosofia, e isto faz da *phronēsis* o mesmo que *sophia*. Mas em Aristóteles, segundo ele, a *phronēsis* gradualmente assume seu sentido distintivo como sabedoria prática. Isto fica evidenciado em sua *Política* (1277b25) onde a *phronēsis* é dita ser a “única virtude propriamente pertencente à regra”, isto é, uma sabedoria prática com amplo sentido geral com referência aos “negócios da vida individual”.

Na *Ética a Eudemo* há uma exposição e desenvolvimento da teoria aristotélica onde se pode perceber um contraste absoluto entre *phronēsis* e *sophia*. Na opinião de J. A. Stewart (Vol. II, 1999, p.33) a principal diferença entre sabedoria e prudência se dá no quesito falibilidade. Assim como a ciência (*epistēmē*), a sabedoria (*sophia*) também é infalível porque é uma *nous kai epistēmē* (saber acompanhado de ciência).

Para Aristóteles a sabedoria teórica é mais sublime que a sabedoria prática ou prudência. É evidente, afirma Aristóteles que a sabedoria filosófica ou teórica é superior à prudência ou sabedoria prática. A dignidade de cada uma se deriva do fato de serem “as

virtudes das duas partes da alma respectivamente”. Assim como não é a Medicina que produz saúde, mas saúde produz saúde, assim a “sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se” (*meros gar ousa tēs holēs aretēs tō echesthai poiei kai tō energein eudaimona*– EN 1141a5).

Longe de considerar a sabedoria prática como a mais sublime forma de saber, Aristóteles concede esse lugar honroso à sabedoria teórica ou filosófica ao afirmar que essa “sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita” (*hōste dēlon hoti akribestatē na tōn epistēmōn eiē hē sophia* – EN 1141a1~10). A sublimidade do saber teórico se deve em especial ao seu objeto porque a sabedoria é “uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria” (*hōsper kephalēn echousa epistēmē tōn timiōtatōn* – EN 1141a9). A sabedoria prática seria superior à sabedoria teórica se o objeto daquela fosse superior ao desta. Aristóteles não deixa dúvida quanto a isso ao afirmar que “seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo” (EN 1141a20~25).

Ao manter a primazia da sabedoria teórica em relação à sabedoria prática Aristóteles se coloca contra a postura sofista defendida por Protágoras e Górgias que “buscaram destruir o primado da vida teórica sobre a vida política”. (Vergnières, 1998, p. 37)

Aristóteles acha que não devemos pensar em uma variedade incontável de “sabedorias filosóficas”, mas entendê-la como uma só e, conseqüentemente, reconhecer que há outros saberes que se ocupam com os objetos particulares. Segundo ele, “se devemos chamar sabedoria filosófica à disposição mental que se ocupa com os interesses pessoais de um homem, haverá muitas sabedorias filosóficas” (*pollai esontai sophiai*), o que não é nem de longe imaginável ou aceitável quanto à sabedoria filosófica ou teórica. Exclui-se completamente essa hipótese ao reconhecermos que “a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza”, e tais coisas não podem ser “as coisas humanas” (*ta anthōpina* – EN 1141b1).

Para ilustrar suas afirmações precedentes Aristóteles se vale dos exemplos de Tales e Anaxágoras. Tales (640-546 a.C) nascido provavelmente em Mileto recebeu parte de sua educação no Egito e no Oriente Próximo. Ele dedicou uma pequena parte de seu interesse aos negócios – prensa de óleo – e entregou-se mais plenamente aos estudos filosóficos e astronômicos. Aristóteles na *Poética* (1259a) afirma que Tales foi considerado o introdutor da

matemática e da astronomia como ciência na Grécia. Estudou geometria e demonstrou muitos teoremas que mais tarde foram coletados por Euclides. O senso comum, posteriormente reconheceu Tales como primeiro entre os Sete Homens Sábios da Grécia Antiga.

Anaxágoras (c. 500-428 a.C) proveniente de Clazómenas, na Jônia, ele negligenciou seu patrimônio para mapear a terra e o céu expondo seu trabalho árduo no seu livro *Sobre a Natureza*. Nesta obra ele defendia a existência de múltiplas manifestações da realidade, às quais denominava *homoioimeria*. Severamente perseguido por seus opositores que o acusavam de orgulho por afirmar ser o sol uma massa de pedra e fogo, e não um deus; condenado à morte, fugiu para Helesponto onde permaneceu até sua morte.

A respeito dos renomados filósofos que o precederam, Aristóteles afirmou que “eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática” (*sophous men phronimous*), pois “os vemos ignorar o que lhes é vantajoso”. O saber teórico/filosófico deles não lhes concedia condições para deliberar bem. O saber desses renomados filósofos era de uma natureza tal que poderia dizer que “eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas”. Improfícuas porque buscavam conhecer “o primeiro princípio de que decorre o que é cientificamente conhecido”. Improfícuas “porque não são os bens humanos que eles procuram” (*hoti ou ta antrōpina agatha zētousin – EN 1141b5~10*).

Angioni, (2011, p. 334) que opta em traduzir *phronēsis* por sensatez, afirma que Aristóteles nos “aconselha ater-se às opiniões dos homens sensatos, mas isso não implica que ele tenha reconhecido a possibilidade de consubstanciar o conhecimento produzido pelos homens sensatos em um acervo sistemático de opiniões universalizantes”. A ação do agente moral não é sobre as coisas necessárias, essas se constituem as coisas universais “a ação versa sobre os particulares” (*hē de práxis peri ta kath’ ekasta*). Não deveríamos escolher possuir uma em detrimento da outra, mas em referência ao viver ético, “deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira” (*hōste dei amphō echein, ē teutēn mallon – EN 1141b20*).

Para Aristóteles ainda que a prudência ou sabedoria prática tenha seu valor e utilidade, jamais devemos pensar que ela seja superior à sabedoria filosófica ou teórica, assim como não devemos pensar “que a arte médica domina a saúde” ou que “os deuses são governados pela arte política”. O décimo-primeiro capítulo é finalizado com uma afirmação sintética “a prudência e a sabedoria (*hē phronēsis kai hē sophia*) são excelências de partes diferentes da alma humana (*kai hoti tēs psychēs moriou aretē ekatera*). A sabedoria é a excelência da parte científica e a prudência a excelência da parte calculativa da alma humana. (*EN 1145b15~17*)

A prudência ou sabedoria prática também difere da opinião (*doxa*) porque apesar de que a “opinião versa sobre o que é variável” (*gar doxa to endechomenon*), a prudência ou sabedoria prática “é mais do que uma simples disposição racional” e isso fica evidente pelo “fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não” (*EN 1140b25~30*).

Por fim Aristóteles afirma que há uma diferença essencial entre prudência e entendimento. O entendimento (*hē synesis*) e o bom entendimento (*eusynesia*) não é a mesma coisa que conhecimento científico ou opinião, e se referem àquelas “qualidades segundo as quais dizemos que alguém tem entendimento ou é bem entendido”. Essas qualidades não são a mesma coisa que ter prudência ou ser prudente (*ouk esti de to auto synesis kai phronēsis – EN 1142b7*).

Enquanto o bom entendimento tem a função de discernir, a prudência tem uma função de comando (*phronēsis epitaltikē estin*). O bom entendimento é resultado de um processo de aprendizado (*ek tēs em tō manthanein*). O bom entendimento, assim como a capacidade de “formar opinião para ajuizarmos” a respeito de algo podem ser úteis para a boa deliberação, função da prudência.

Não sendo ciência, técnica ou arte, sabedoria teórica, opinião ou mesmo entendimento resta investigar o que é a prudência. Segundo Aristóteles a prudência é uma virtude intelectual ou dianoética, de natureza deliberativa, que opera no interior das virtudes morais.

Em primeiro lugar, a prudência ou sabedoria prática é uma virtude intelectual ou dianoética porque “como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a excelência de uma dessas duas”; no caso, a parte calculativa ou estimativa. Dada à sua natureza e seu objeto a sabedoria filosófica ou teórica “não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz” (*hē men gar sophia ouden theōrēsei ex hōn estai eudaimōn anthōpos – EN 1137a1*). Ao contrário disto a prudência é justamente a virtude intelectual cuja “disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem” (*eiper hē men phronēsis estin hē peri ta dikaia kai kal kai agatha anthrōpō - EN 1137a20*).

As virtudes morais estão ligadas à parte desiderativa da alma humana, essa situada por Aristóteles na parte da alma desprovida de razão. As virtudes éticas cuidam de regular as ações e paixões. As virtudes éticas estão relacionadas ao hábito e dependem dele para se engendrar. Por outro lado, as virtudes intelectuais ou dianoéticas estão ligadas à parte científica e calculativa da alma racional. As virtudes intelectuais ou dianoéticas podem ser

denominadas virtudes da razão. O ensino e a experiência são cruciais para que as virtudes intelectuais ou dianoéticas se engendrem e se desenvolvam no agente moral.

No intuito de demonstrar que a prudência é uma virtude intelectual de natureza prática Aristóteles a vincula à deliberação (*proairesis*). Ele faz isso ao afirmar inicialmente o que já havia dito a respeito da necessidade de preferir o justo meio aos excessos ou faltas – “como já dissemos anteriormente...” (*epei de tynchavomen proteron...*) “... devemos preferir o justo meio ao excesso e à falta” (*eirēkotes hoti dei to meson haireisthai, mē tēn hyperbolēn mēde tēn elleipsin* – EN 1138b20). A prudência é uma virtude intelectual que se ocupa com aquilo que é contingente e por isso “uma disposição prática acompanhada da verdadeira regra concernente ao que é bom ou mau para o homem” (EN 1140b20).

Angioni (2011, p. 306) afirma que “ao ressaltar o papel da deliberação como fator de motivação que leva à ação, Aristóteles quer abrir o caminho para elucidar de que modo a *phronēsis*, uma virtude intelectual, é ‘*praktike*’”, ou seja, a *phronēsis*, a virtude intelectual que “acolhendo o fim correto adotado pela virtude do caráter, determina as condições efetivamente apropriadas para a realização desse fim (cf. 1144a28~31), para além do propósito ou da intenção de agir bem (1144a20~22)”. Segundo ele o objetivo de Aristóteles parece ser caracterizar a *phronēsis* como “uma virtude intelectual cujo traço mais relevante – mas não exclusivo – seria a avaliação correta das circunstâncias singulares das quais depende a efetiva realização de cada ação virtuosa (cf. 1142a23~30; 1143a32~33)”.

No entanto, embora seja uma virtude intelectual, a *phronēsis* é orientada à consecução das ações conforme ao propósito (1144a20~22; 29~b1): o pensamento pelo qual ela se constitui é um pensamento cujo princípio é o desejo envolvido em um bom propósito (1144a20~22, 1145a4~6) e cuja função é garantir a realização efetiva desse propósito (1144a20~22).

Não significa daí que ao conhecermos tais disposições já estaremos em condições de agir bem, mas é importante ao agente moral que deseja uma vida saudável saber o que é preciso fazer para obtê-la. Porém, como afirma o bom senso o saber é importante, necessário, porém, não é suficiente, o agente moral deve praticar aquilo que sabe ser bom para obter boa saúde (EN 1137a25~30).

Em segundo lugar, a prudência é uma virtude intelectual ou dianoética de natureza deliberativa. Se a prudência ou sabedoria prática não opera sobre o que é necessário, ela opera sobre o que é contingente e sua finalidade é fazer com que o agente moral delibere bem “pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem” (*tou gar phronimou malista tout’ ergon einai phamen, to eu bouleusesthai* – EN

1141b10). A boa deliberação (*eu bouleuesthai*) visa a boa ação (*hē eupraxia*) e essa “a vida desejável e carente de nada”, uma boa vida (*euzōia* – EN 1098b20).

Para deliberar bem o agente moral necessita do auxílio da excelência da parte calculativa da alma, a saber, a prudência ou sabedoria prática, pois, “delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação” (*euboulos hot ou aristou anthōpō tōn praktōn stochastikos kata ton logismon* – EN 1141b10~15). Para Aristóteles a deliberação é uma espécie de inquirição, algo como uma busca (*to gar bouleuesthai zētein ti estin* – EN 1142a31). Quem delibera não se preocupa especificamente em aumentar seu conhecimento a respeito disto, na intenção de deliberar bem ele apenas “faz cálculos” (*hē d’ euboulia boulētis, hō de bouleuomenos zētei kai logizetai* – EN 1142b1).

Deliberação não é uma boa conjectura, porque conjecturar pode ser algo instantâneo, mas deliberar demanda tempo (*bouleuontai de polyn chronon* – EN 1142b5). A deliberação é uma forma de correção, o que não ocorre com o conhecimento científico. Quanto à opinião, ela é algo cujo conteúdo é “definido de antemão” (*doxēs d’ orthotēs alētheia* – EN 1142b11). A boa deliberação demanda algum tipo de aconselhamento, pois “não há boa deliberação sem um sentido de orientação” (*allā mēn oud’ aneu logou hē euboulia* – EN 1142b12).

Tais deliberações denominadas “boas deliberações (*kalōs bouleusathai*) não são deliberações que são ditas úteis apenas sob um aspecto particular da vida do prudente, “mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral” (*allā poia pros to eu zēn holōs*).

Aristóteles alista três faculdades importantes da alma (*tria dē estin em tē psychē*) que, segundo ele “têm poder sobre as ações e a verdade” (*ta kyria praxeōs kai alētheias*): 1) A sensação - *aisthēsis* – equivalente ao “instinto” animal; 2) O intelecto – *nous* – a parte calculativa da alma. (racional); e 3) O desejo – *orexis* – a parte desiderativa da alma (não-racional). Em seguida ele esclarece “o senso não é, de forma alguma, princípio de ações” (*hē aisthēsis oudemas archē praxeōs*). As ações aqui aludidas são aquelas próprias de agentes morais, uma vez que em seguida ele cita os animais como dotados de senso, todavia não originadores de ações morais (*dēlon de tō ta thēria aisthēsin men echain praxeōs de mē koinōnein*).

Para que o agente moral delibere há uma disputa entre a parte intelectual e a parte desiderativa da alma (*esti d’ hoper em dianoia, [...] tout’ em orexei diōsis kau phygē*). Essa disputa consiste em afirmação e negação (*kataphasis kai apophasis* – EN 1139a25~30). O que

é afirmação e negação no âmbito da parte racional calculativa representam busca e repulsa na parte desiderativa não-racional da alma.

Assim a boa deliberação é uma escolha livre do agente moral, segundo a virtude, numa espécie de combinação entre a razão verdadeira (*logon alēthē*) e o desejo correto (*kai tēn orexis orthēn*). A reta razão orienta e a faculdade desiderativa segue a orientação oferecida, isso produz a deliberação excelente (*hē proairesis spoudaia*). A função de orientar a parte desiderativa da alma é exclusivamente confiada à parte calculativa. O raciocínio deve ser verdadeiro e reto deve ser o desejo que atende àquele.

Tanto a boa quanto a má ação dependem da atuação conjunta da faculdade desiderativa e da faculdade calculativa da alma (*eupraxia gar kai to enantion em práxei aneu dianoias kai ēthous ouk estin*). Cabe à parte intelectual (*tēs theōrētikēs dianoias*) a função de identificar o que é verdadeiro ou falso (*kakōs talēthes esti kai pseudos*). A mente nada move (*dianoia d'autē outhen kinei*), o máximo que ela pode fazer é operar em conjunto com a parte desiderativa para atingir uma finalidade, a boa ação (*hē eupraxia*). Aristóteles afirma que “a deliberação é desiderativa e intelectual ou ainda a faculdade intelectual dos apetites, e o homem é esse tipo de princípio” (*ē orektikos nous hē proairesis ē orexis dianoētikē, kai hē toiautē archē anthōpos – EN 1139b5*).

Aristóteles esclarece que os eventos passados não podem ser objeto de deliberação ou escolha. Segundo ele ninguém, em seus dias, poderia escolher ou deliberar sobre se conquistaria ou não Ílion (capital de Tróia). A cidade de Príamo já havia sido conquistada pelos gregos e não poderia ser objeto de deliberação naquela ocasião. O que já aconteceu não pode ser objeto de escolha ou deliberação. Segundo Agatão, nem mesmo aos deuses era concedida a prerrogativa de “desfazer o que já havia sido feito” (*monou gar autou kai theos sterisketai, agenēta poiein has' na ē pepragmena – EN 1139b10*).

Ao referir-se ao âmbito de atuação da prudência ou sabedoria prática Aristóteles é incisivo ao afirmar que “ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer (*bouleuetai d' outhēis peri tōn adynatōn allōs echain, oude tōn mē endechomenōn autō praxai*). É, pois a prudência ou sabedoria prática “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (*ainai hexin alēthē meta logou praktikēn peri ta anthrōpō agatha kai kaka – EN 1140b5*).

Aristóteles reforça que a sabedoria prática versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação (*hē de phronēsis peri ta anthōpina kai peri hōn esti*

bouleussasthai). Dada à natureza dos objetos serem diferentes a sabedoria teórica ou filosófica se mostra improfícua em relação às “coisas humanas”, tanto quanto improfícua se torna a prudência ou sabedoria prática em relação ao “primeiro princípio de que decorre o que é cientificamente conhecido”.

Nem toda forma de orientação ou conselho “ajuda a definir a boa deliberação” (*epei d’ hē orthotēs pleonachōs, dēlon hoti ou pasa – EN 1142b17*). Mesmo o incontinente pode, por um cálculo acertado, atingir o que se propôs a realizar. Mas sua boa deliberação terá sido uma espécie de acerto ao acaso.

Deliberar bem é uma forma de bem (*dokei d’agathon ti to eubouleusthai – EN 1142b20*). Ainda que seja possível se chegar a um bem através de um raciocínio errado (*sylogismō tuchein*); e fazer o que deve ser feito de maneira incorreta (*di’ hou d’ ou, Allá pseudē ton meson horon einai – EN 1142b25*), todos esses casos não podem ser considerados como boa deliberação, não no sentido pleno do termo (*hōst’ oud’ hautē pō euboulia, kath’ hēv hou dei men tunchanei, ou mentoi di’ hou edei – EN 1142b27*). O fator temporal pouco ou nada nos diz sobre a natureza da boa deliberação, a boa deliberação diz respeito ao que é vantajoso e relacionado ao objetivo, à maneira e ao momento oportuno (*oukouv oud’ ekeinē pō euboulia, all’ orthotēs hē kata to ōphelimon, kai hou dei kai hōs kai hote – EN 1142b29*).

A boa deliberação, que é pertinente ao prudente, é também a correção “a respeito do que é conveniente como meio para o fim” (*ei dē tōn phronimōn to eu bebouleusthai, hē euboulia eiē na arhotēs hē kata to sympheron pros to telos*), para esse propósito a prudência “tem uma concepção verdadeira (*hē phronēsis alēthēs hypolēpsis estiv – EN 1142b32*).

Angioni (2011, p. 331) conclui que um dos objetivos de Aristóteles, obtido com êxito foi “caracterizar a boa deliberação como uma correção que também envolve o fim moralmente correto compreendido pela sensatez”. Para ele “o entendimento verdadeiro do fim” não é competência exclusiva da *phronēsis*. Aristóteles não afirma “que ‘sensatez’ e ‘concepção verdadeira do fim’ são expressões co-extensivas, a sintaxe da sentença seria totalmente diversa”. A prova disto é que o “acrático não é *phronimos* (cf. 1146a5~7, 1152a6~9), mas tem um entendimento verdadeiro do fim bom e atinge um propósito específico em acordo com esse fim”. Embora envolva um “entendimento verdadeiro dos fins moralmente corretos” a tarefa essencial da *phronēsis* “não é justificar esses fins, mas sim delimitá-los pela avaliação correta dos fatores singulares”.

A prudência ou sabedoria prática é “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (*tēn phronēsin hexin einai meta logou alēthē peri ta*

anthōpina agatha praktikēn). Aristóteles afirma, por fim, que “o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática” (*kai holōs na eiē phronimos hō bouleutikos*). (EN 1140a31)

No intuito de tornar mais evidente seu raciocínio a respeito da natureza deliberativa da prudência Aristóteles introduz o exemplo de Péricles, (c. 495-429 a.C) orador, estrategista militar, e político grego, discípulo de Anaxágoras, Zenão e Protágoras a quem Aristóteles denominou prudente (*phronimos*). Como chefe civil e militar de Atenas Péricles fortaleceu a democracia e foi um dos responsáveis pelo crescimento econômico, político e militar da cidade. De família aristocrática ateniense, recebeu educação liberal e foi preparado para tornar-se político. Sua oratória era excelente, envolvente e cativante. Suas habilidades políticas transformaram Atenas numa potência econômica, social e cultural.

Péricles atuou como comandante em chefe do período mais glorioso da história de Atenas, a Era Dourada – 480 a 399 a.C – filho de Xanthippus, leitor dos célebres filósofos de Elea, foi amigo e discípulo de Anaxágoras. Homem de grande inteligência e probidade, segundo seu biógrafo Plutarco (*Vida de Péricles XXIV*) “livre de toda forma de corrupção, e superior a todos em consideração ao dinheiro”; exerceu forte influência sobre a vida política de Atenas entre os anos 467 a 428 a.C, realizou reformas significativas, legislou sobre diversos assuntos e em todos obteve considerável êxito e aceitação pública.

O que ficou evidente a Aristóteles é que Péricles “e homens como ele” se encaixam na descrição do homem prudente porque percebem o que é bom “para si mesmos e para os homens em geral” (*oiometha einai, hoti ta hautois agatha kai ta tois antrōpois dynantai*). Eles conseguem perceber o que é bom e deliberam bem a respeito de coisas particulares, âmbito ético e, coisas comuns à cidade, âmbito político, por isso se tornam “bons administradores de casas e de Estados” (*einai de toioutous hēgoumetha tous oikonomikous kai tous politikous – EN 1140b6~9*).

Em terceiro lugar, a prudência ou sabedoria prática é também aquela virtude que opera no interior das virtudes morais. É a *phronēsis* que aperfeiçoa as virtudes morais de modo que elas, acompanhadas de prudência ou sabedoria prática, se tornam uma virtude própria. Quanto a isso Aristóteles afirma:

E desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é possível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois, com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes. E,

evidentemente, ainda que ela não tivesse valor prático, nos seria necessária por ser a virtude daquela parte da alma de que falamos; e não é menos evidente que a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim. (EN 1144b20~30)

Aristóteles no texto acima distingue virtudes naturais e virtude própria. As virtudes naturais, segundo Zingano (2009, p. 402) “são adquiridas de um certo modo naturalmente” elas não são dadas a nós “por natureza, mas a natureza nos dá a aptidão para recebê-las” (EN 1103a23~26). Assim podemos dizer que há “dois modos distintos de ser virtuoso” um modo é denominado virtude natural graças ao qual “realizamos o que devemos fazer” e o outro modo a virtude própria, “na qual ocorre a apreensão de razões e graças à qual não somente fazemos o que devemos fazer, mas também o fazemos em função das boas razões”. Esse último modo no qual há uma correta “apreensão de razões” e deve ser entendida como “a virtude moral acompanhada de prudência, pois a prudência é justamente a apreensão de razões a título de virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais”.

Aristóteles no décimo-segundo capítulo do livro VI afirma que somente o agente moral bom é dotado de prudência ou sabedoria prática porque “só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos perverte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação” (*touto d' ei mē tō agathō, ou phainetai; diastrephei gar hē mochthēria kai diapseudesthai poiei peri tas praktikas archas*). Daí a conclusão óbvia de que “não é possível possuir a sabedoria prática quem não seja bom” (*hōste phaneron hoti adynaton phronimon einai mē onta agathon* – EN 1141a35).

Um erro fundamental a ser evitado é afirmar que o agente moral deve possuir prudência ou sabedoria prática para ser bom (*ei de mē toutōn chariv phronimon rēteon Allá tou ginesthai*), se esse é o caso, de nada aproveitará a prudência ao homem que já é bom ou virtuoso (*tois ousi spoudaiois outhen na eiē chrēsimos*). Também seria inútil ao agente moral que não é bom ou virtuoso – (EN 1137a30~35). Desta forma “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios”. (EN 1141a10).

Marco Zingano (2009, p. 393-395) observa que, diferente de Cícero que afirmava “quem tem uma virtude moral tem todas”, Aristóteles defendia uma posição mais moderada a respeito do assunto. Aristóteles defendia a existência de uma “conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência, sem sustentar que quem tem uma virtude tem todas”. Segundo ele em lugar algum Aristóteles afirmou que “somente quem já possui

todas as virtudes morais pode adquirir além delas a prudência”. Atribui a posse da prudência apenas a alguém que já possua as virtudes morais seria um equívoco a ser evitado.

Aristóteles poderia ter adotado uma tal restrição e tentar fundá-la em argumentos filosóficos; mas ele nunca formulou assim nem tentou justificá-la nestes termos, pelo menos não *ex professo*. Além do mais, segundo a tese forte, não somente a prudência requer todas as virtudes, mas também cada virtude requer a prudência. Ora isso parece restringir o campo moral unicamente aos prudentes. (Idem, 2009, p. 397)

Para Zingano (2009, p. 399) é possível que um agente moral aja moralmente e adquira uma disposição moral tal, “sem, porém, agir como o prudente, isto é, sem agir segundo a verdadeira apreensão das razões”. Esta concepção aristotélica diverge da concepção socrática que imaginava que “as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas envolvem um princípio racional”.

Aqueles agentes morais que praticam atos justos, por exemplo, podem não fazer de acordo com aquela determinação própria. Isso decorre do fato de que alguém pode agir justamente involuntariamente ou por ignorância e não “em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos”. É a “virtude que torna reta a escolha” (*tēn men oun proairesin orthēn poiei hē aretē* - EN 1141a20).

Zingano (2009, p. 405) esclarece que a “prudência é, portanto, a virtude intelectual que aperfeiçoa a virtude moral, fazendo-a passar de virtude natural a virtude própria”. As razões do prudente são sempre verdadeiras “pois ele vê a verdade em cada situação (EN III 6 1113a32~33). A prudência se caracteriza pela apreensão verdadeira (*ἀληθῆς ὑπόληψις* : EN VI 10 1142b32~33)”. As razões do homem que possui virtudes naturais não podem ser equiparadas ao homem prudente. Enquanto o homem que possui virtudes naturais possui razões que se assemelham a opiniões elas “podem ser falsas, e mesmo sua falibilidade é grande, dada a função enganadora que o prazer possui: além do mais, estão focadas no ato mesmo, esgotando seu valor argumentativo no momento da ação” e isso em função de estarem presas ao prazer. Por outro lado, “a razão prudencial escapa à potência do prazer e estende sua temporalidade para o futuro”.

O que Zingano (2009, p. 409 e 415) defende fica evidente em EN 1178a16~19 onde se lê que “a sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela”. Todavia, “a prudência supõe previamente a posse da virtude moral, e mesmo de *virtudes morais*, mas ainda não de *todas as virtudes morais*” porque “toda virtude

moral própria é uma virtude acompanhada de prudência” uma vez que a prudência “é a apreensão das razões a título de virtude intelectual que opera no interior da virtude natural tornando-a virtude própria”. É a prudência que aperfeiçoa “a virtude moral no interior da qual opera a apreensão de razões”. Não há virtude própria sem prudência, nem prudência sem virtude moral, pois aquela opera no interior desta. Na prudência não se exclui a virtude moral ainda que a virtude moral possa existir sem prudência num modo “precário e provisório, sempre aberto à apreensão de razões”.

Angioni (2011, p. 306) ressalta que “o caráter efetivo e eficaz da *phronesis*, no entanto, não pode ser separado da compreensão dos fins moralmente bons”. Por envolver o fim correto que é adotado pelo caráter virtuoso a *phronesis* “não pode ocorrer separadamente da virtude do caráter (1144a29~b1, b31~32)”. A tarefa primordial da *phronēsis* é “determinar a mediedade em atenção aos fatores singulares relevantes em cada ação”. Essa tarefa envolve tanto a boa deliberação (1140a25~28, 1143a31~32), “pela qual se formulam propósitos ainda gerais”, quanto “a percepção dos extremos (1142a26~30, 1143b5), dos quais depende imediatamente a realização da ação moral”. A *phronēsis* também “é orientada à consecução das ações conforme ao propósito (1144a20~22; 29~b1)”. Ela é constituída por “um pensamento cujo princípio é o desejo envolvido em um bom propósito (1144a20~22, 1145a4~6) e cuja função é garantir a realização efetiva desse propósito (1144a20~22)”.

Aristóteles diz que embora muitos afirmem que “os homens parecem adivinhar que essa espécie de disposição, a saber, a que está de acordo com a sabedoria prática, é virtude” isso não é o suficiente, devemos ir além e concluir que a prudência “não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude; e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos” (*orthos d’ ho kata tēn phronēsin; eoikasi dē manteuesthai pōs hapantes hoti hē toiautē hexis aretē estin, hē kata tēn phronēsin – EN 1144b25~30*).

Angioni (2011, p. 342-344) observa que “a virtude propriamente dita depende da *phronēsis* para “atingir, pelo raciocínio deliberativo acertado, propósitos específicos e exequíveis”, também “avaliar corretamente a relevância dos fatores singulares na realização de cada ação”. Por meio da reta razão, o *orthos logos* da *phronēsis* “obtem uma delimitação mais específica do “alvo” almejado pela virtude do caráter” e desta forma “garante a realização efetiva dos propósitos corretos”. No entanto, há uma evidente “interdependência entre sensatez e virtude do caráter: também a primeira depende da segunda para a adoção do propósito moralmente correto (cf. 1144a26~b1, 1144b31~32)”.

Há uma cooperação entre a excelência moral e o princípio racional. Daí ficar evidente que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (*dēlon oun ek tōn eirēmenōn hoti ouch hoion te agathon einai kyriōs aneu phronēseōs, oude phronimon aneu tēs ēthikēs* – EN 1144b33).

Todas as virtudes morais dependem da *phronēsis* “e não podem dar sem ela” e ela depende apenas “da virtude do caráter genericamente, sem depender especificamente desta ou daquela virtude, sem depender do conjunto de todas elas”. (EN 1144b20)

No discurso dialético afirmava-se que “as virtudes existem separadas umas das outras” e que “o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter adquirido uma outra”. Aristóteles concorda que isso é possível no tocante às virtudes naturais, porém “não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes” (*kath’ hās de haplōs legetai agathos, ouk endechetai hama gar tē phronēsei mia hyparchousē pasai hyparxousin* – EN 1145a1).

Numa avaliação mais apurada e justa sobre a opinião socrática Angioni (2011, p. 342) opina que “Sócrates errou ao julgar que todas as virtudes do caráter seriam redutíveis a uma virtude intelectual, como se o conhecimento do bem fosse a causa suficiente para agir bem”. Segundo ele Sócrates omitiu a possibilidade “da habituação da parte irracional da alma nos sentimentos de prazer e dor”. Apesar disto Sócrates acertou em considerar que “o fator intelectual tem peso decisivo nas virtudes do caráter”.

Ao contrário do que Sócrates afirmava, nem “todas as virtudes são formas de sabedoria prática” (*pasa tas aretas phronēseis einai*), ainda assim, “todas as virtudes implicam tal modalidade de sabedoria” (*hoti d’ouk aneu phronēseōs, kalōs elegen* – EN 1144b17). A respeito disto Angioni afirma que “a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a sensatez faz ser correto aquilo que leva ao alvo: o alvo em questão é precisamente o mesmo que foi mencionado em 1138b22”.

Uma vez que o agente moral somente será virtuoso “se efetivamente realizar ações conforme seu propósito fica claro que a virtude do caráter depende da sensatez, porque é a sensatez que se responsabiliza por delimitar os modos eficazes e apropriados para a realização de ações conforme ao propósito”. A *phronēsis* “conduz o raciocínio deliberativo e especifica o desejo em um propósito factível; em um segundo plano, a sensatez avalia os fatores singulares envolvidos nas circunstâncias de cada ação”. Por esse motivo a *phronēsis* “depende da virtude do caráter: sem a correção do fim, garantida pela virtude do caráter, a mera

habilidade em especificar modos apropriados de realizar fins seria apenas destreza (cf. 1144a23~29)”.

Aristóteles encerra seu sexto livro da *EN* e categoricamente afirma que “a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (*kai hoti ouk estai hē proairesis orthē aneu phronēseōs oud’ aneu aretēs; hē men gar to telos hē de pros to telos poiei prattein* – *EN* 1145a5). Assim como uma virtude moral coopera com a virtude dianoética da prudência ou sabedoria prática, o vício da intemperança, provocado pelas paixões é capaz de embotar a visão e o discernimento do agente moral levando-o a deliberar erroneamente porque ele foi “pervertido “pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação”. (*EN* 1140b15~20)

Aristóteles afirma que o prudente é compreensível e perdoador. Sobre isso Aristóteles afirma que tal habilidade, pertinente ao agente moral equitativo, “é correta quando ajuíza em verdade” (*orthē d’ hē tou alēthous* – *EN* 1143a25). Aristóteles sintetiza seus raciocínios e diz que são características do prudente “a capacidade de ser compreensível e de ter entendimento” (*ho phronimos, synetos kai eugnōmōn ē syngnōmōn* – *EN* 1143a27).

O agente moral prudente é equitativo e reconhece “a particularidade e os limites das situações que de cada vez se constituem” (*esti de tōn kath’ ekasta kai tōn eschatōn*). Além disso, o agente moral prudente tem entendimento e boa compreensão a respeito das situações particulares da ação (*kai gar ton phronimon dei ginōskein auta, kai hē synesis kai hē gnōmē peri ta prakta* – *EN* 1143a35).

Dois últimas observações devem ser feitas a respeito da natureza da prudência. Em primeiro lugar Aristóteles faz distinções dentro da prudência ou sabedoria prática. Para ele há uma esfera particular e outra esfera política dentro da mesma virtude. Para ele “a sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma” (*esti de kai hē politikē kai hē phronēsis hē autē men hexis, to mentoi einai ou tauton autais* – *EN* 1141b23).

Por fim, há segundo Aristóteles, uma subordinação da sabedoria prática à sabedoria política uma vez que “tais homens possuem sabedoria prática; e no entanto, o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo” (*kaitoi isōs ouk esti to autou eu aneu oikonomias oud’ aneu politeias* – *EN* 1141b30).

3 IMPLICAÇÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS DA TEORIA DA PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES

Depois de apresentar, de forma sucinta e seletiva, o surgimento, desenvolvimento e conteúdo da teoria da prudência aristotélica, é importante fazer uma análise, ainda que não exaustiva, sobre as implicações decorrentes da referida teoria. Nesta análise não deve faltar uma consideração séria a respeito da teoria da prudência em relação a outros temas essenciais à *EN*, tais como *eudaimonia*, a via virtuosa, a relação entre teoria e prática na ética aristotélica e sobre a possibilidade ou impossibilidade de se ensinar e aprender a prudência.

Neste capítulo, em sua primeira sessão, daremos atenção especial àquilo que Aristóteles denomina via virtuosa. Segundo ele a via virtuosa é uma possível e considerável candidata a ser via de acesso do agente moral à *eudaimonia*, a vida autárquica. Para considerarmos a importância da virtude no âmbito desta via iremos lançar mão da citação que Aristóteles faz da figura mítica de Príamo, rei de Ílion, esposo de Hécuba, pai de Heitor, Alexandre Páris, Cassandra e outros mencionados por Homero no seu clássico *Ilíada*. Esse personagem se torna uma *mimesis*, ou seja, uma imitação, e serve de referencial argumentativo para exemplificar a importância e ao mesmo tempo a insuficiência da via virtuosa em conceder ao agente moral pleno acesso à *eudaimonia*.

Na segunda sessão faremos um contraste vívido entre a teoria e a prática na abordagem ética de Aristóteles. Ao citar personagens contemporâneas como Tales e Anaxágoras, tidos como ilustres filósofos e entendidos em assuntos elevados e profundos sobre os princípios que regem a realidade, Aristóteles nos dá indicações de que a relação entre teoria e prática é bastante intrincada e de difícil determinação, ora por seus objetos distintos, ora por seus âmbitos diversos.

Na terceira e última sessão iremos nos dedicar a sondar e investigar as implicações éticas e políticas da polêmica afirmação aristotélica em que Péricles é citado como um exemplo de homem prudente. Criticado por Platão, Péricles é não somente elogiado por Aristóteles, como também é colocado numa posição de destaque. Péricles reconhecidamente não conseguiu ensinar a virtude da prudência a seus filhos. Investigar sobre as razões que explicam esse fracasso é o primeiro desafio que se apresenta. Uma análise das propostas pedagógicas das tradições homéricas, socrático-platônica deve ser feita e devemos concluir a pesquisa com uma análise sucinta da proposta pedagógica de Aristóteles, principalmente em sua *Política*.

3.1 A PRUDÊNCIA E A VIA VIRTUOSA – O CASO PRÍAMO

Aristóteles afirma na *EN* a existência de duas possíveis vias de acesso à *eudaimonia*. Tais vias são a contemplação, a mais excelente delas, e a via virtuosa, uma via boa, porém, incompleta.

Por *eudaimonia* devemos entender “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros”. Ela é autossuficiente “pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação”. (*EN* 1097b13-22)

J. A. Stewart, (Vol. I, 1999, p. 15) vinculou a *eudaimonia* à “vida racionalmente ordenada” e observa que “não devemos abstraí-la de seu próprio contexto, como se ela fosse uma coisa, e o contexto outra coisa, e assim representá-la como dominada por algo estranho a, ou externo a si mesmo. Na vida da razão ele é uma ‘lei para si mesmo’”.

A respeito da opinião de Aristóteles J. A. Stewart (Vol. I, 1999, p. 44) afirma que embora a visão popular considere a felicidade como um favor dos céus ou uma fortuna e também na multidão de posses “Aristóteles mostra que ela consiste, não naquilo em que um homem tem ou recebe, mas naquilo que ele é e faz”. A felicidade é para Aristóteles uma função ativa da alma (ἐνέργεια ψυχῆς) “não uma condição de passividade”. Ela é a vida nobre - τὸ εὖ ζῆν - no sentido ativo.

As virtudes (*aretai*) são naturalmente subsequentes à *eudaimonia*, e são “aquilo que são em virtude dela, assim como uma mão é uma mão em virtude do corpo”. (Idem, 1999, p.54) A *eudaimonia* é também “certo modo de vida” que requer certas condições. (Idem, 1999, p. 66). Essa vida ordeira e bela, “em relação à qual os poderes e oportunidades humanas têm algum significado” é em si mesma uma coisa particularmente boa consistindo não somente naquilo que o homem recebe passivamente e possui, mas também o uso que ele faz das coisas que ele tem recebido e possui. Um homem que concebe a felicidade em termos de passividade a vê como uma mera sucessão de experiências particulares, algo que jamais o satisfará plenamente. Para um observador externo tal homem parecerá um *eudaimōn* (uma pessoa feliz), mas nele os elementos da *eudaimonia* estarão presentes separadamente, todavia o verdadeiro *eudaimōn* possui um “espírito transformado”. (Idem, 1999, p. 97)

J. A. Stewart (Vol. I, 1999, p. 103) conclui que para Aristóteles a *eudaimonia* é *bios teleios*, no sentido de ser uma vida plena e uma atividade da alma humana (*energeia psychē*), pois nela todas as funções da parte vegetativa e sensitiva são exercitadas em conformidade com a Razão. Esse harmonioso exercício é o bem principal do homem. Embora os bens externos sejam necessários à *eudaimonia*, não são partes dela, “como ar e luz são necessários para a vida de uma planta, mas não são partes desta vida”. Isso também se pode dizer dos prazeres. Assim, a felicidade deve ser vista como um ponto de equilíbrio de dois princípios, um interno, a virtude, e outro externo as circunstâncias (Idem, 1999, p. 130)

Ao investigar sobre as alternativas que são normalmente apresentadas pelo vulgo em geral e pelas “pessoas de grande refinamento e índole ativa”, Aristóteles elenca primeiramente a vida dedicada aos prazeres. (EN 1095b14-20) Em seguida considera a honra (EN 1095b22~30). Também considera a vida consagrada ao ganho (EN 1096a5~10)

Descartando todas as anteriores, Aristóteles apresenta a alternativa que podemos denominar via virtuosa:

Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira. (EN 1095a30)

A respeito da via virtuosa ele afirma que é incompleta. Isso ele faz num contraste com a via mais excelente que é a contemplativa, assunto que ele discorrerá mais ao final de seu tratado ético no Livro X. É dentro do contexto argumentativo referente à via virtuosa, sua viabilidade e insuficiência que Aristóteles faz menção à figura mítica de Príamo:

A resposta à pergunta que estamos fazendo é também evidente pela definição da felicidade, porquanto dissemos que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie. Dos demais bens, alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos. [...] Porque, como dissemos, há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz. (EN 1099b25~1100a10)

Sobre Príamo Aristóteles afirma que não pode ser considerado feliz em função das vicissitudes que experimentou ao final de sua vida uma vez que “há mister não só de uma virtude completa, mas também de uma vida completa”. O questionamento que se levanta é de

natureza crucial: Considerado virtuoso, Príamo não pôde ser considerado feliz, disso se conclui que o exemplo de Príamo lança dúvidas sobre a efetividade da via virtuosa.

A que vicissitudes Aristóteles se referia? A narrativa de *Ilíada* termina com os preparativos para o funeral de Heitor, filho de Príamo e general do exército troiano. A destruição de Ílion e as calamidades que se seguiram a esse evento são narradas em *Hécuba e as Troianas* de Eurípedes. Segundo o poeta grego todos os troianos do sexo masculino, inclusive Príamo, foram mortos e todas as sobreviventes do sexo feminino foram capturadas e vendidas como escravas. A morte de Príamo é o fim de uma vida marcada por momentos felizes e tragédias, umas evitáveis e outras inevitáveis.

Aristóteles se vale de uma figura mítica para ilustrar uma importante verdade ética. Isso pode ser objeto de controvérsia. Até que ponto um exemplo tirado das tragédias gregas de Homero e Eurípedes pode ser válido num tratado ético que lida com assuntos pertinentes à realidade fática?

Na *Política* Aristóteles explica seu uso ético da arte poética e da tragédia:

Falemos da tragédia e, em função do que deixamos dito, formulemos a definição de sua essência própria. A tragédia é a imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão; deve ser composta num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas; na tragédia, a ação é apresentada, não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores. Suscitando a compaixão e o terror, a tragédia tem por efeito obter a purgação dessas emoções. (*Poética* VI, 1449b24)

Ao assim se expressar a respeito da tragédia Aristóteles se vê livre para valer-se de seus exemplos para ilustrar sua teoria ética. Ele recorreu à tragédia para ilustrar como as contingências da vida sublunar podem ser suportadas e como o agente moral pode lidar com elas. No caso de Príamo, sua virtude não o preservou de experimentar as desgraças a que todo agente moral está suscetível. Aubenque (2008, p. 48) é da opinião que Aristóteles, pôs em curso uma “investigação mais limitada, porém, talvez, mais fecunda” ao adotar “exemplos e citações dos poetas [...] em particular a trágica que, em suas sentenças, talvez dissimule mais verdade sobre o homem, o mundo e os deuses do que a antropologia, a cosmologia ou a teologia erudita dos filósofos”.

Depois de indagar a respeito da nulidade da sabedoria dos deuses num mundo contingente e da natureza da sabedoria que daria conta da realidade humana sublunar Aubenque (Idem, p. 54-55) finaliza suas considerações:

A tragédia grega estava repleta de interrogações desse gênero: o que é permitido ao homem conhecer? O que deve fazer em um mundo onde reina o Acaso? O que pode esperar de um futuro que lhe é oculto? Como

permanecer nos limites do homem, nós que somos homens? A resposta, incansavelmente repetida pelos coros da tragédia, tem uma palavra: φρονην.

Reconhecendo como válida a citação que Aristóteles faz da tragédia de Príamo, devemos investigar como esse exemplo valoriza ou esvazia de importância a teoria da prudência na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles.

Jonathan Lear, em seu artigo *Testing the Limits: The Place of Tragedy in Aristotle's Ethics*, afirma que “Aristóteles tenta usar seu relato da tragédia para construir uma validação interna de seu realismo moral pela vinculação da sua concepção da razão prática. Seu apelo à tragédia ao mesmo tempo testa os limites da razão prática”. Lear no referido artigo busca justificar o uso do discurso trágico na ética aristotélica. Para ele as descrições de violência e morte, muito presente nas tragédias gregas, servem para representar a “irracionalidade como um teste para a suficiência da razão em explicar a natureza humana”. (Lear in HEINAMAN, 1995, p. 6)

Íliada, a mais antiga tragédia grega, possui 15 mil versos e narra um incidente ocorrido nos arredores de Ílion, capital da região de Troia (atual noroeste da Turquia) quando navios gregos liderados por Agamênon levaram cerca de cem mil soldados gregos para invadir e saquear a cidade de Príamo. O centro da narrativa desta obra trágica é a cólera de Aquiles, citada logo no primeiro verso do primeiro canto. Por seu caráter impulsivo e destemperado Aquiles provoca desgraças tanto em gregos quanto em troianos. Príamo foi um dos que mais sofreu às mãos do desajuizado guerreiro, filho da deusa Tétis.

Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida (mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades, ficando seus corpos como presa para cães e aves de rapina, enquanto se cumpria a vontade de Zeus), desde o momento em que primeiro se desentenderam o Atrida, soberano dos homens, e o divino Aquiles. (Canto i. 5)

Na introdução à edição portuguesa de 1950 Rieu observa que “a poesia de Homero nos dá realidade e super-realidade” e desta forma “deita um pouco de luz no problema central da Íliada: o caráter de Aquiles”.

Para Rieu, “o mais notável é que Homero nos dá a impressão de que não só acredita em seus deuses como de que eles eram deveras muito veneráveis e detentores de poderes formidáveis”. Para os gregos Homero era seu primeiro teólogo e criador da religião olimpiana. Rieu conclui: “eu sei que existiam outras fés cujos adeptos não se sentiam impedidos de rir de seus deuses. Mas continuo achando que, nesse aspecto, a realização de Homero é única no caso de um homem de letras”. (Rieu in Homero, 2013, p. 48-51)

O mais importante a se dizer sobre *Ilíada* é que a narrativa se afasta sutilmente do particular “e adquire um significado humano mais geral”. Desta forma a guerra, seus heróis e vítimas parecem “simbolizar a própria vida em toda a sua glória e futilidade”. (Idem, 2013 p.18)

O tema central de *Ilíada* se encontra no décimo segundo canto:

Enquanto viveu Heitor e Aquiles continuava encolerizado e incólume permanecia a cidade do soberano Príamo, também de pé ficou a grande muralha dos Aqueus. Mas quando morreram os melhores dos Troianos e quando muitos dos Argivos ou tinham morrido ou partido, e a cidade de Príamo foi saqueada no décimo ano e os Argivos partiram nas naus para a amada terra pátria... (Canto xii.10-25)

Ilíada era uma fonte apropriada para a ilustração de Aristóteles sobre uma figura mítica que representasse a fragilidade da via virtuosa. Príamo preenche todos os requisitos necessários ao filósofo para esclarecer a seus aprendizes a necessidade de considerar a importância da vida virtuosa, sua eficácia e sua insuficiência para conduzir o agente moral a uma vida plena. Na opinião de Colin Macleod, Príamo tornou-se “um novo tipo de herói, que ostenta capacidade de aguentar o sofrimento e suscita admiração não apenas porque enfrenta a morte, mas porque mostra humildade e consegue pôr freio ao ódio perante o seu pior inimigo” (Jones in: Homero, 2013, p. 22)

A respeito de sua nobreza afirmou Aquiles:

Mas também de ti, ó ancião, ouvimos dizer que outrora foste feliz. Tudo o que até Lesbos, sede de Mácaro, está compreendido, e lá para cima, para a Frígia, assim como o amplo Helesponto: dizem que entre estes povos eras distinto pela riqueza e pelos filhos. (Canto xxiv. 545)

O palácio de Príamo é descrito por Homero como esplêndido e digno de sua nobreza porque era “adornado com polidas colunatas (pois no palácio havia cinquenta aposentos de pedra polida, construídos uns perto dos outros: [...] do outro lado, em frente, [...] doze aposentos de pedra polida, construídos uns perto dos outros...” (Canto vi.245-250)

Ele era casado com Hécuba, mãe de 19 de seus 50 filhos (Canto xxiv. 495). Polidoro, um de seus filhos foi morto em batalha por Aquiles (Canto xx.525). Gorgíon foi morto por Teucro (Canto viii. 300-305), e Dóriclo por Ajáx (Canto x.490). Mas a mais dura perda sofrida por Príamo foi de seu filho valoroso Heitor (Canto xxii.325-380). Homero poetizou: “Gemeu agoniado o pai amado” e o povo à volta “preso pela lamentação e pelo choro em toda a cidade”. (Canto xxii.405)

Além de matá-lo, Aquiles levou o corpo de Heitor para sua tenda e se recusou a devolvê-lo a seu pai para que o sepultasse com a dignidade e respeito devido aos mortos. Essa atitude de Aquiles desagradou aos mortais troianos e aos deuses imortais.

O pedido feito por Príamo a Aquiles se constitui uma das partes mais humanas da narrativa de *Ilíada* (Canto xxiv. 485-555). Aquiles reconhece a dor do regente de Troia:

Ah, infeliz, muitos males aguentaste no teu coração! Como ousaste vir sozinho até as naus dos Aqueus, para te pores diante dos olhos do homem que tantos e valorosos filhos te matou? O teu coração é de ferro. Mas agora senta-te num trono; nossas tristezas deixaremos que jazam tranquilas no coração, por mais que soframos. (Canto xxiv.520)

Aquiles culpa os deuses pela desventura de Príamo:

Foi isto que fiaram os deuses para os pobres mortais: que vivessem no sofrimento. Mas eles próprios vivem sem cuidados. Pois dois são os jarros que foram depostos no chão de Zeus, jarros de dons: de um deles, ele dá os males; do outro, as bênçãos. Àquele a quem Zeus que com o trovão se deleita mistura a dádiva, esse homem encontra tanto o que é mau como o que é bom. Mas àquele a quem dá só males, fá-lo amaldiçoado, e a terrível demência o arrasta pela terra divina e vagueia sem ser honrado quer por deuses, quer por mortais. (Canto xxiv.525)

Príamo já havia se pronunciado contra os deuses ao consolar Helena que havia sido fustigada por comentários depreciativos do Conselho de Ílion. Ao chamar Helena a si ele diz:

Chega aqui, querida filha, e senta-te ao meu lado, para veres o teu primeiro marido, teus parentes e teu povo — pois no meu entender não tens culpa, mas têm-na os deuses, que lançaram contra mim a guerra cheia de lágrimas dos Aqueus. (Canto iii. 160-170)

Embora os deuses tenham sua parcela de culpa na batalha, desde Éris a provocadora da discórdia entre as deusas Hera, Atena e Afrodite, por jogar as primeiras contra a última por ser a preferida de Alexandre Páris, filho de Príamo, odiado pelos troianos (Canto iii. 451-454); os filhos de Príamo também têm uma parcela significativa de culpa.

Alexandre Páris “sedutor de virgens” (Canto x.384-387) seduziu Helena, esposa de Menelau, rei de Esparta (Canto iii. 171-180), desprezou o bom conselho de Antenor e não quis restituir a sequestrada a seu legítimo marido (Canto vii.345-360).

Heitor também teve sua parcela de culpa ao recusar os conselhos ajuizados de Polidamante (Canto xxii.725) e do aliado, o imortal Apolo (Canto xx.375). Em diversas circunstâncias Homero afirma que “Heitor desvairava como Ares” (Canto xv.605). Faltava-lhe bom senso no calor da batalha. Recusou refugiar-se no interior da muralha quando se viu

acossado pelo feroz Aquiles, apesar da súplica candente de seu pai (Canto xxii.25-90). Dos demais filhos, Príamo tem ressentimentos (Canto xxiv.245-255).

Além dos problemas domésticos, Príamo tinha inimigos implacáveis tanto mortais como imortais. O mais poderoso deles era Agamênon, filho de Atreu e rei de Micenas, em Argos, líder da expedição grega contra Ílion. Aquiles refere-se a ele como mais odioso do que os portões do Hades (Canto ix.315), por ser um insaciável conquistador de cidades e despojador de reis, homem de quem “Zeus tirou o juízo” (Canto ix.377). Menelau seu irmão conseguiu seu apoio e além dele recrutou Odisseu filho de Laertes, rei de Ítaca, “saqueador de cidades” e astucioso de “mil ardis” (Canto xix. 215)

Dentre os inimigos de Príamo, Aquiles é o mais notável. Filho do mortal Peleu e da divina ninfa do mar Tétis, da Ftia, na Tessália era também o líder dos mirmidões. Homero o compara ao fogo em quatorze ocasiões, compara-o a um imortal e algumas vezes a um leão que arrebatava frágeis ovelhas do curral. Homem orgulhoso de si (Canto ix.700) o possante filho da deusa Tétis antes de atender à convocação de Odisseu, havia saqueado doze cidades (Canto ix.330). Ao mesmo tempo em que Homero o retrata como furioso e vingativo também o retrata frágil emocionalmente e vulnerável à melancolia, principalmente por estar “fadado a uma vida breve” (Canto xxiv. 540). Profundamente ofendido pela morte de Pátroco, vingou seu amigo íntimo matando Heitor, o filho preferido de Príamo, e retendo o cadáver consigo até que sua mãe, por ordem de Zeus, lhe solicita que devolva o corpo a seu pai.

Além dos poderosos inimigos que montaram tenda nas praias de Troia, mercenários experientes procedentes dos mais distantes pontos do Mar Mediterrâneo trouxeram a Príamo e seu povo uma angústia que Homero tenta em vão retratar adequadamente em forma de poesia. Homero bem que se esforça, porém, nem mesmo ele conseguiria captar tremenda desgraça e desventura como a de Príamo e seu povo. Além dos mortais inimigos de Príamo havia ainda os deuses imortais que travavam outra guerra no Olimpo.

Os deuses, que desde tempos imemoriais eram cultuados, por meio de rituais, precisavam ser apaziguados para que não investissem contra os humanos com fúria cega e força irresistível; são retratados em Homero e Hesíodo com face individual, quase humana, similar em quase todas as ocupações e cuidados humanos.

Zeus, o filho mais velho de Cronos, é o chefe da grande família de imortais que habita o Olimpo. Por Homero é retratado como facilmente irascível, o mais poderoso morador do Olimpo tem suas preferências e uma duvidosa moral com requintes de promiscuidade e desprezo com a vida humana. Às vezes é capaz de atos de bondade e às vezes se deixa levar

pela fúria insequente representada por seus raios que sacodem a terra e os céus. No início do relato ele parece indiferente à guerra que julga ser uma mera extensão dos caprichos e ressentimentos de sua esposa ardilosa Hera e sua filha belicosa Atena contra a filha sensual e insequente Afrodite.

Uma vez solicitado por Tétis a intervir em favor de Aquiles, Zeus se vê numa situação incômoda. Enganado por sua esposa Hera ele adormece no monte Ida e vê os gregos avançar contra os muros de Ílion sob a liderança de Posêidon, a quem Hera arrastara para a guerra. Contrariado Zeus ordena que os deuses se abstenham da batalha:

Ouvi-me vós, ó deuses todos e deusas todas, para que vos diga o que o coração me impele a dizer. Que não tente feminina deusa alguma ou deus viril desobedecer às minhas palavras, mas aquiescei todos vós para que rapidamente eu faça cumprir estes trabalhos. Quem eu observar separado dos deuses com intenção de ir aos Troianos, quer aos Dânaos, prestar auxílio, golpeado e de forma ignominiosa regressará ao Olimpo. Ou então agarrarei nele para o lançar no Tártaro sombrio, para muito longe, para o abismo mais fundo sob a terra, onde os portões são de ferro e o chão é de bronze, tão longe sob o Hades como sob o céu está a terra. (Canto viii.10-15)

Homero não esconde o fato de que tanto para mortais como aos imortais o culpado pela guerra era Zeus:

Todos culpavam o Crônida, senhor da nuvem azul, porque ele estava decidido a dar glória aos Troianos. Porém não lhes deu importância o Pai. Longe dos outros estava sentado, exultando na sua glória, enquanto olhava para a cidade dos Troianos e para as naus dos Aqueus, para o refulgir do bronze, para quem matava e era morto. (Canto x.77-83)

Meríones também o culpava:

Com dividida intenção os dois poderosos filhos de Crono fabricavam para os heróis varonis sofrimentos funestos. Zeus queria a vitória para os Troianos e para Heitor, para glorificar Aquiles de pés velozes. Porém não queria que o exército aqueu percesse totalmente em Ílion, mas queria honrar Tétis e o seu filho de forte coração. Por seu lado, Posêidon andava no meio dos Aqueus a incitá-los, tendo emergido às ocultas do mar cinzento. Doía-lhe vê-los subjugados pelos Troianos e contra Zeus fortemente se irou. [...] Da poderosa discórdia e da guerra equitativa estendiam ambos os deuses sobre ambos os exércitos a corda retesada impossível de quebrar ou deslaçar, que a muitos deslassou os joelhos. (Canto xiii.345-360)

E Pátroco reconhecia o peso de sua vontade inflexível:

Mas a intenção de Zeus é sempre superior à dos homens, ele que põe em fuga o homem corajoso e facilmente o defrauda da vitória, quando ele próprio incita ao combate. (Canto xvi.685-690)

Homero atribui a Zeus a decisão sobre o destino de Heitor e Aquiles, bem como de todos os moradores de Ílion, inclusive Príamo:

Mas quando pela quarta vez chegaram às nascentes, foi então que o Pai levantou a balança de ouro, e nela colocou os dois destinos da morte irreversível: o de Aquiles e o de Heitor domador de cavalos. Pegou na balança pelo meio: desceu o dia fadado de Heitor e partiu para o Hades. (Canto xxi.210)

Hera, sempre artilosa e Atena, a guerreira estrategista, mãe e filha, preteridas por Alexandre Páris na escolha que fez a pedido de Zeus, sobre a quem de direito pertenceria o pomo da Discórdia (a deusa Éris), planejavam e agiam juntas contra Príamo e seu povo (Canto viii.457-459).

Afrodite e Apolo (Canto xv. 325 e xvi. 805) apoiavam a causa troiana. Porém, suas intervenções foram inutilizadas pelas astúcias das deusas vingativas. Nem mesmo Ares (Canto v. 518 e xx. 35-40), o mais odioso dos deuses do Olimpo, irmão mais velho da Discórdia, pôde ajudar Príamo e seu povo da ruína completa. Tétis, a mãe tristonha de Aquiles, que aparece no relato homérico sempre a queixar-se de sua má sorte, movida pelo único e verdadeiro amor da sua vida, o mortal Aquiles, se dispõe a importunar a vida e causar desgraças a qualquer um, importando-se apenas em conferir glória ao nome de seu filho insensato e inconsequente:

Ai de mim, desgraçada! Infeliz parturiente de um príncipe! Eu que dei à luz um filho irrepreensível e forte, excelso entre os heróis, que cresceu rápido como uma viga. Fui eu que o criei, como árvore em fértil pomar; mas depois mandei-o nas naus recurvas para Ílion, para combater os Troianos. Porém nunca mais o receberei de novo, regressado para casa, no palácio de Peleu. Enquanto ele vive e contempla a luz do sol, sofre; embora eu vá ter com ele, em nada o posso ajudar. (Canto xviii. 55-60)

Embora Príamo tivesse aliados poderosos, muitos morreram em batalha, vitimados pelos mercenários contratados pelos gregos. Os conselhos dos prudentes Enéias e Polidamante foram ignorados por Príamo e Heitor em diversas ocasiões.

Como se pode perceber, a partir do relato homérico, sucintamente exposto acima, o soberano de Ílion pouco podia fazer para evitar seus infortúnios.

Enquanto viveu Heitor e Aquiles continuava encolerizado e incólume permanecia a cidade do soberano Príamo, também de pé ficou a grande muralha dos Aqueus. Mas quando morreram os melhores dos Troianos e quando muitos dos Argivos ou tinham morrido ou partido, e a cidade de Príamo foi saqueada no décimo ano... (Canto xii.10-15)

O exemplo de Príamo pode ter efeito duplo sobre a teoria da prudência aristotélica. Pode esvaziá-la de importância, se vista na perspectiva da evidente insuficiência da via virtuosa frente aos desafios que podem malográ-la. Pode, por outro lado dar a ela uma importância expressiva uma vez que seu âmbito é bastante restrito, daí infere-se que ser prudente é muito importante em função do mesmo fato.

Príamo não tinha condições de deliberar sobre a vontade férrea de seus familiares. Alexandre Páris, embora citado como o pivô de toda a desgraça que sobreveio a Ílion, se negava a assumir sua culpa:

Entre eles se levantou o divino Alexandre, esposo de Helena de belos cabelos, [...] falarei pois eu próprio entre os Troianos domadores de cavalos: e digo já frontalmente que não restituirei a minha mulher. Mas quanto aos tesouros que trouxe de Argos para nossa casa, quero dá-los todos e acrescentá-los com a minha própria fortuna. (Canto vii.355-360)

Heitor, movido por orgulho e desejo de obter honra na batalha não ouviu os clamores de seus pais, nem mesmo de sua esposa:

Homem maravilhoso é a tua coragem que te matará! Nem te compadeces desta criança pequena nem de mim, desafortunada, que depressa serei a tua viúva. Pois rapidamente todos os Aqueus se lançarão contra ti e te matarão. Mas para mim seria melhor descer para debaixo da terra, se de ti ficar privada. Nunca para mim haverá outra consolação, quando tu encontrares o teu destino, mas só sofrimentos. (Canto vi. 405-410)

Príamo se via vítima dos ditames dos deuses. Eurípedes, em *Hécuba e as Troianas*, atribuiu aos deuses a culpa pela desgraça de Príamo, Hécuba, os filhos e filhas de Troia. Zeus é inconsistente, ora favorece a um ora favorece a outro. É capaz de ameaçar os deuses e ainda assim apenas chorar a morte de seu filho Sarpédon às mãos de Pátroco (Canto xvi. 430 e 480-485). Sua vontade parece oscilar como oscila seu humor. Entre acessos de fúrias contra imortais e mortais, Homero nos mostra um deus poderoso, porém, envolvido em tramas complexas, relacionamentos marcados por afetos e desejos de vingança e até mesmo de usurpação de poder.

As deusas belicosas Hera e Atenas são implacáveis. Nada lhes demove a inflexível vontade de derrubar as muralhas que protegem o homem que elas mais odeiam – Alexandre Páris. Para elas não basta matar Páris, elas querem destruir a cidade que acolheu a ele e sua esposa ilegítima. Nem mesmo ofertas abundantes de sacrifícios variados aplacariam a ira das deusas mais influentes do Olimpo.

Príamo nada pode fazer para refrear a ganância de Agamênon e a cólera de Aquiles. A ganância de Agamênon cresce a cada cidade conquistada. Eurípedes percebeu essa dica de

Homero e retrata o ambicioso rei grego despojando os tesouros de Príamo com enorme prazer. A cólera de Aquiles é irresistível, não fosse a intervenção de Posêidon e ele teria matado Enéias (Canto xx.290), mesmo o deus Xanto teve dificuldade em abrandar sua fúria (Canto xxi. 325).

O que Príamo poderia ter feito? Príamo poderia ter devolvido Helena assim que soube de seu sequestro? E se tivesse feito isso, seria suficiente? Agamênon se contentaria em ter a cunhada devolvida, ou continuaria a cercar Ílion até derrubar suas muralhas? A discussão entre ele e Aquiles revela que suas intenções iam além das de seu irmão traído. Homero não dá pistas sobre as intenções verdadeiras de Helena. Em sua queixa a Príamo Helena se faz de vítima e ao mesmo tempo deixa transparecer que veio de livre vontade. Diante disso Príamo prefere culpar os deuses.

Uma vez que Príamo pouco podia fazer para evitar “a guerra lacrimosa” (Canto iii. 160-170), suas deliberações se restringiam a um escopo limitado. É nesse escopo limitado que Príamo, como agente moral, livre senhor, poderia deliberar sobre diversos assuntos que lhe eram passíveis de deliberação; necessitava, e muito, da excelência da parte calculativa de sua alma – a *phronēsis*.

Príamo não era um jovem, incapaz de deliberar de acordo com a reta razão. Experiências ele tinha e oportunidades para deliberar com acerto também. Não lhe faltava a virtude da coragem. Era um ancião honrado e capaz de demonstrar habilidade em lidar com estratégia militar e capacidade para governar por meio de alianças sólidas e bem estruturadas. Mas, o relato deixa antever fragilidades de caráter na condução dos assuntos de natureza familiar. Ainda assim, é possível darmos a ele o benefício da dúvida. Se Páris é “sedutor de virgens”, Heitor é “homem maravilhoso”.

Príamo tem 25 falas dispersas em 213 versos e nelas podemos perceber um ancião entristecido pelo destino cruel que cerca sua família e seu povo. Ele demonstra resiliência, compaixão, força de caráter e vontade férrea, mas também transparece impotência e certa melancolia queixosa em relação ao agir despótico dos deuses, principalmente de Zeus, alvo de suas maiores queixas.

Diante do que foi dito a respeito de Príamo e em consideração à avaliação negativa que Aristóteles faz de sua vida desventurosa convém investigar o que o agente moral pode fazer quando se depara com o acaso e outros fatores limitantes de sua liberdade em deliberar de acordo com a reta razão e encontrar, em cada circunstância, a mediania. O agente moral

deve desenvolver e demonstrar firmeza moral e estabilidade emocional, o que só é possível a uma pessoa experiente e moralmente bem treinada.

No segundo capítulo desta pesquisa foi dito que a prudência é uma virtude dianoética (intelectual), de natureza deliberativa, que opera no interior das virtudes morais, e que demanda do agente moral a capacidade de raciocinar – *dianoia* – e liberdade para deliberar. No entanto o agente moral, assim como Príamo, está sempre suscetível aos reveses.

É claro que, para acompanhar o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de desgraçado, o que faria do homem feliz um "camaleão, sem base segura". Ou será um erro esse acompanhar as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou o fracasso na vida não depende delas, mas, como dissemos, a existência humana delas necessita como meros acréscimos, enquanto o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas. (EN 1100b1~5).

Sua liberdade para deliberar é exígua, porém real e de grande importância. Se não for por meio da virtude, o agente moral será feliz ao acaso e “confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito”. (EN 1099b25). Para alcançar a felicidade almejada o agente moral precisará se agarrar ao que de mais estável existe à sua disposição.

A questão que acabamos de discutir confirma a nossa definição, pois nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências. E as mais valiosas dentre elas são mais duráveis, porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão pela qual sempre nos lembramos deles. O atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é "verdadeiramente bom" e "honesto acima de toda censura". (EN 1100b12~22).

Aristóteles rejeita completamente a noção socrático-platônica e da filosofia cínica de que a virtude é por si só suficiente para a felicidade.

Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira. (EN 1095b31~1096a3)

O que pode dar algum tipo de estabilidade à vida do agente moral é a virtude:

É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (pois não apenas são, em si

mesmos, de feito a aumentar a beleza da vida, mas a própria maneira como um homem os recebe pode ser nobre e boa); e, se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade, pois que, além de serem acompanhados de dor, impedem muitas atividades. Todavia, mesmo nesses a nobreza de um homem se deixa ver, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma. Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. (EN 1100b22~35)

Terence H. Irwin, em seu artigo *A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon* analisa com cuidado os capítulos finais do primeiro livro X da *Ética Nicomaqueia* na intenção de compreender e explicar, tanto quanto possível, o que significa a reivindicação de completude e perfeição para a vida humana. Segundo ele Aristóteles não discorda plenamente de Sólon, todavia vê a tese dele como incompleta. Para o Filósofo “Sólon está errado ao exigir que algo instável como a felicidade seja permanente”.

Contudo, é melhor exigir permanência de um componente da felicidade que seja estável e esteja em nosso poder. A virtude preenche os requisitos. Se formos virtuosos, garantimos êxito permanente em assegurar o componente dominante da felicidade, pois a virtude é estável, não se expõe à destruição por circunstâncias exteriores e, portanto, podemos contar com a sua permanência. (Irwin in Zingano, 2010, p. 226)

Para Irwin, (2010, p. 230) uma vez que a pessoa virtuosa “praticamente não se arrepende” (EN 1166a29) deve-se concluir daí que seus fracassos, ainda que lhe causem perturbação (EN 1100b32~33) não lhe tiram “o prazer de haver feito o que uma pessoa virtuosa faria” e por essa razão “não quererá ter sido uma pessoa menos virtuosa” uma vez que para ela pior seria ter “sacrificado sua capacidade de agir racionalmente”, pois essa capacidade é “primária e essencial da natureza humana” e sustenta “a dominância da virtude na felicidade”. Irwin conclui que,

Quando a pessoa virtuosa cultiva estados de caráter estáveis e imutáveis (1104b12~22, 1104b32~33), está a assegurar sua própria felicidade. Sua estabilidade a distingue da pessoa viciosa, que é instável (1172a9) e, por conseguinte, não possui os benefícios da estabilidade [...] Quanto mais maleável e flexível o meu caráter, tanto mais prontamente destruo-me a mim mesmo ao tentar atingir os resultados que valorizo. A pessoa maleável pretende se adaptar a fim de assegurar seus interesses. Mas, ao a tornar-se flexível e recusar-se a formar um caráter fixo, permite que menos de si persista no futuro. Ao adaptar-se, ela (em parte, ao menos) se destrói; e, por conseguinte, deixa de assegurar seus interesses. (Idem, 2010, p. 232)

Príamo tinha todas as condições necessárias para alcançar a *eudaimonia*. Ele era de nobre nascimento, inteligente, dono de um patrimônio invejável, uma numerosa família, amigos, era um homem honrado e bom em muitos aspectos. Mas, numerosos outros fatores

contribuíram para sua vida ser infeliz. Um dos fatores foi sua frouxidão moral quanto aos desmandos de seu filho Páris.

Para Aristóteles, as virtudes do caráter “são o melhor recurso que um agente racional possui quando enfrenta boa ou má fortuna”, porque “quem os possui, possui o componente dominante da felicidade”. (Idem, 2010, p. 243)

3.2 A SABEDORIA TEÓRICA E PRÁTICA – OS CASOS TALES E ANAXÁGORAS

Já foi afirmado no segundo capítulo desta pesquisa que a sabedoria teórica (*sophia*) é a excelência da parte científica da alma humana e a sabedoria prática (*phronesis*) a excelência da parte calculativa da alma humana. Esta divisão, no texto da *EN* se mostra estanque, sem comunicação entre elas. Elas são diferentes e autônomas. A atividade contemplativa (*theoria*), devido à natureza de seu objeto, em nada interfere na prática. Na sabedoria prática os objetos são aqueles que podem ser de duas ou mais formas, o que é estranho à sabedoria teórica que lida exclusivamente com aquilo que não pode ser de outra forma.

Sobre Tales e Anaxágoras Aristóteles diz que eles “possuem a sabedoria filosófica, mas não prática” por “conhecerem coisas notáveis e admiráveis, difíceis e divinas”, porém, “improficuas” no que diz respeito ao que “lhes é vantajoso”, ou seja, sobre os bens humanos. A “sabedoria filosófica um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são mais elevadas por natureza” e por essa razão ela não se ocupa dos bens humanos, mas de “coisas notáveis, difíceis e divinas”.

Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improficuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram. (*EN* 1141b2~9)

Historiadores e estudiosos na área de filosofia antiga têm atribuído a Tales a origem da filosofia ocidental. Nos seus dias a filosofia e a ciência eram inseparáveis. Ao propor a hipótese científica de que tudo é feito a partir da água ele rompeu com a tradição mitológica e deu início a uma nova forma de se pensar o mundo. Pouca informação histórica há disponível sobre Tales o que dificulta a reconstrução de sua vida e obra. O que se sabe sobre seus sucessores tem sido usado para elucidar um pouco a respeito de sua biografia e pensamento.

De seu bom relacionamento com os egípcios e babilônios, o filósofo de Mileto assimilou para si muito daquilo que era patrimônio da astronomia e geometria desses povos.

Por volta do ano 555 a.C Tales conseguiu prever um eclipse o que lhe rendeu muita popularidade. Ainda assim, segundo Aristóteles, ele cria que o imã tinha alma e que as coisas estavam cheias de deuses. Havia muitas lendas a respeito de Tales. Algumas destas histórias são agradáveis. Uma delas foi contada por Aristóteles em *Política* (1259a):

Censuravam-no pela sua pobreza, porque esta demonstrava que a sua filosofia não servia para nada. Segundo a lenda, ele sabia, pelo conhecimento que tinha das estrelas, quando era ainda inverno, que iria haver uma grande colheita de azeitonas no ano seguinte; assim, tendo um pouco de dinheiro, arrendou armazéns para uso de todas as prensas de azeitonas de Quio e Mileto, as quais foram por ele alugadas a baixo preço por não haver ninguém que as desejasse. Quando chegou a época da colheita, e todos as queriam ao mesmo tempo, ele as alugou pelo preço que quis, e ganhou muitíssimo dinheiro. Mostrou, assim, ao mundo, que os filósofos, se quiserem, podem enriquecer facilmente, mas que a sua ambição era de outra natureza.

Sócrates (*Teeteto* 174) menciona a Teodoro um incidente a respeito de Tales:

Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente. Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem se poupar a esforços em sua investigação.

Anaxágoras foi sucessor de Tales. Trazido a Atenas por Péricles continuou a tradição científica racionalista da Jônia, foi o primeiro a introduzir a filosofia em Atenas e a sugerir o espírito como causa primária de mudanças físicas. Nascido em Clazomene, por volta do ano 500 a.C, passou trinta anos de sua vida em Atenas. Talvez Aspásia o tenha apresentado a Péricles. Platão, em *Fedro*, (270a) diz que Péricles demonstrou grande interesse nos ensinamentos de Anaxágoras. O conhecimento científico e filosófico de Anaxágoras, tanto sobre a sabedoria como sobre a falta dela foi útil a Péricles para o aprimoramento de sua arte retórica.

O discurso de Anaxágoras não agradou os cidadãos atenienses que viram nele uma ameaça aos conhecimentos que eles tanto prezavam. Sua interpretação a respeito do espírito presente em todas as coisas desagradou-os em extremo. Para ele em todas as coisas havia uma porção de tudo, exceto espírito, porque apenas certas coisas possuem espírito. Ele ensinava que as coisas dotadas de espírito são governadas por eles.

Anaxágoras ensinava também que tudo é infinitamente divisível, e que mesmo a menor partícula de matéria contém algo de cada elemento. Tudo também contém um pouco de fogo, mas somente podemos chamar fogo aquilo em que este elemento predomina. Para ele o espírito é uniforme, e isso vale tanto nos animais como nos homens. A superioridade aparente do homem se deve ao fato de ele possuir mãos e as diferenças aparentes da inteligência são devidas, na realidade, a diferenças corporais.

Aristóteles divergia quanto às possíveis causas defendidas por Anaxágoras e afirmou que ele somente introduz o espírito como causa quando não encontra outra. As respostas de Anaxágoras, segundo Aristóteles são invariavelmente uma explicação mecânica. Embora não fale em termos de providência, Anaxágoras rejeita a necessidade e o acaso como causa e origem das coisas. No tocante à ética e religião se mostrava ateu, como afirmavam seus opositores.

Uma breve apreciação dos ensinamentos de Tales e Anaxágoras já é suficiente para que se possa perceber que “eles possuem sabedoria filosófica, [...] e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas” como afirmou Aristóteles. Porém demonstram pouco saber a respeito da sabedoria prática, a prudência, e ignoram “o que lhes é vantajoso” desta forma o conhecimento deles, no que diz respeito aos bens humanos, torna-se algo improfícuo.

Sobre os bens humanos Aristóteles afirma que eles podem ser de três naturezas, bens exteriores, bens corporais e bens da alma, destes, os melhores são os da alma. (*EN* 1098b12~16). Ele distingue os bens da alma dentre os demais bens e identifica as ações e atividades da alma como sumamente importantes (*EN* 1098b17~20). Os bens da alma são mais desejáveis e nobres do que os bens corporais. A favor da auto-suficiência da felicidade ele afirma que as atividades da alma, incluindo aí as ações virtuosas “são desta natureza” e por esta razão “praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo” (*EN* 1176b5~8). Aristóteles sustenta essa tese em diversas ocasiões (*EN* 1176b25~28).

Além dos bens acima citados o agente moral precisa deliberar bem. Segundo Aristóteles a felicidade está intimamente ligada ao agir bem, pois “o homem feliz vive bem e age bem” porque a felicidade é “uma espécie de boa vida e boa ação” (*EN* 1098b20~22). O ideal é que o agente moral esteja de posse dos três tipos de bens. A vida virtuosa, embora mais sublime que a vida bem provida de recursos, honra e prazeres, não precisa prescindir desses últimos.

Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento. E dizemos que as coisas sérias são melhores

do que as risíveis e as relacionadas com o divertimento, e que a atividade da melhor entre duas coisas — quer se trate de dois elementos do nosso ser, quer de duas pessoas — é a mais séria. (EN 1177a1~6)

A vida virtuosa é uma vida vivida de conformidade com a reta razão. Segundo ele “para o homem a vida conforme a razão (*ho kata ton voun bios*) é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem (*eiper touto malista anthōpos*). Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz.” (EN 1178a5~8)

A superioridade da vida virtuosa em relação à vida bem provida se deve ao fato de aquela ser mais permanente e porque “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas”, uma vez que elas são “consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências” (EN 1100b12~18).

Ao referir-se às atividades virtuosas Aristóteles afirma que “o atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa” desta forma o homem feliz “suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é ‘verdadeiramente bom’ e ‘honesto acima de toda censura’” (EN 1100b18~22).

Porém, no livro X da EN Aristóteles parece indicar que a vida virtuosa deve ser buscada em função da vida contemplativa. A vida virtuosa, desta forma, pode ser vista como um meio (*pros to telon*) em função da vida contemplativa, mas o inverso não pode ser dito. Como J. A. Stewart (Vol. II, 1999, p. 113) observa a *phronēsis* “não apreende as realidades últimas”. Tal apreensão é feita unicamente pela *sophia* porque “a vida moral está em subserviência ao ideal da razão especulativa.

Em EN X Aristóteles elege a vida contemplativa como uma forma mais elevada de vida. A vida virtuosa é uma vida feliz num grau secundário “porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana” (EN 1178a9~10). Segundo ele os atos que envolvem justiça e coragem “bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros” e tanto nossos “deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas parecem ser tipicamente humanas” (EN 1178b9~14). Porém, a felicidade que procede da contemplação “é uma coisa à parte”. (EN 1178a20~23)

Se Tales e Anaxágoras optaram pela vida contemplativa eles fizeram uma escolha mais excelente do que os demais que optam por uma vida virtuosa. Disto decorre que Tales e Anaxágoras não precisam ser virtuosos, ou prudentes para serem plenamente felizes? A resposta a essa questão pode ser investigada pela apreciação de duas teorias existentes a

respeito do intrincado relacionamento entre a sabedoria teórica e a sabedoria prática. Primeiramente consideraremos a teoria dominante e logo em seguida sua oposta a teoria inclusiva.

1) A Teoria Dominante

Aristóteles defendeu a noção de que a felicidade (*eudaimonia*) é uma atividade da alma, e afirmou também que ela é “em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. Para ele “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. (*EN* 1098a16~20)

No livro X da *EN* ele afirma que a felicidade “é a atividade conforme a virtude” daí ser razoável pensar que “ela esteja também em concordância com a mais alta virtude” e essa seja o “que existe de melhor em nós” (*EN* 1177a12~13). E o que há de melhor em nós, o que é “belo e divino” é a contemplação (*EN* 1177a18). Enquanto as ações virtuosas, as de índole militar ou política “se distinguem pela nobreza e pela grandeza, e estas não encerram lazeres, visam a um fim diferente e não são desejáveis por si mesmas” o mesmo não se diz sobre a atividade contemplativa, pois “tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio” (*EN* 1177b17~28).

As citações acima parecem concordar com a teoria dominante segundo a qual a contemplação é a vida feliz uma vez que ela é “uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (*EN* 1098a20).

John L. Akrill em seu artigo *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles* apresenta a teoria dominante da seguinte forma:

Hardie, acreditando também que Aristóteles não consegue, no livro I da *Ethica Nicomachea*, pensar claramente acerca de fins e meios, afirma que este fato ajuda a explicar por que ele confunde as ideias de fim “inclusivo” e de fim “dominante”. Hardie atribui a Aristóteles, como um “*insight* ocasional”, a ideia de que a melhor vida envolve uma variedade de objetivos e interesses, mas julga que a outra doutrina – segundo a qual a *eudaimonia* deve ser identificada a uma atividade sumamente desejada – é a concepção padrão de Aristóteles, não apenas a nova doutrina do livro X. Kenny concorda em interpretar o livro I como se tratasse a busca da *eudaimonia* como a busca de um só objetivo dominante: “Aristóteles considera a felicidade somente no sentido dominante”. (Akrill in: Zingano, 2010, p. 104-105)

Akrill define a teoria dominante como uma interpretação da relação que há entre o que consta no livro I e o que consta no livro X, ou seja, quando Aristóteles fala da felicidade como uma atividade da alma “em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a

melhor e mais completa” ele se referia à vida contemplativa sem nenhuma consideração à vida virtuosa.

O grande impasse provocado por essa teoria é que ela desmerece toda a consideração feita por Aristóteles nos livros I a IX. Se de fato em *EN* 1098a20 Aristóteles fazia alusão única e exclusiva à contemplação não faz sentido envidar tanto esforço por discorrer sobre a vida virtuosa bastando apenas saltar imediatamente para o livro X e discorrer sobre a vida contemplativa.

Zingano (2009, p. 74) tece algumas considerações sobre a relação entre os livros I e X da *Ethica Nicomachea* e nelas ele procura investigar se o bem supremo pode ser interpretado como um bem “inclusivo” ou “dominante”. Para ele W. F. R. Hardie em seu artigo *The Final Good in Aristotle’s Ethics* argumenta a favor de uma tese radical que interpreta a *eudaimonia* como “um fim de segunda ordem” onde “desejar a *eudaimonia* como último fim não significa desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins”. A *eudaimonia* é “a realização completa e harmoniosa de fins primários, fins primários aqueles fins em vista dos quais todas as outras coisas são feitas”. Ela é ainda “a harmonia desses fins primários num todo coerente”.

Segundo Zingano, (2009, p. 74-78) Hardie falou da *eudaimonia* “como um fim inclusivo, cuja característica é precisamente incluir outros fins de um certo modo”, pois, segundo Hardie a *eudaimonia* deveria ser considerada um fim de segunda ordem, pelo menos era isso que Aristóteles deveria ter dito. Mas Hardie interpreta que Aristóteles “explicitamente sustenta que o bem supremo é *unicamente* uma certa atividade, a *vita contemplativa*”. Assim o bem supremo é “exclusivamente uma atividade, a atividade contemplativa”.

Para Hardie “a virtude mais perfeita deve ser o saber teórico”. Uma leitura em sequência de *EN* 1098a16~18 e 1177a12~18 pode levar-nos a concluir que é “inevitável supor que ‘a melhor e mais perfeita virtude’ da *EN* I é a mesma ‘virtude mais forte’ da *EN* X, a saber, a contemplação”.

A teoria dominante se fundamenta mais exclusivamente no livro X da *EN* onde Aristóteles identifica a *eudaimonia* com a vida contemplativa. Chamando-a de “atividade de Deus” ele afirma que ela “ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade” (*EN* 1178b21~22). Não faltou a Aristóteles clareza quanto a isso. Para ele a felicidade tem “as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples

concomitantes, mas em virtude da própria contemplação”. Sendo a contemplação preciosa em si mesma Aristóteles conclui que “a felicidade deve ser alguma forma de contemplação” (*EN* 1178b30~33).

2) A Teoria Inclusiva

A teoria inclusiva diverge da teoria dominante ao afirmar, com base no que consta no livro I da *EN* onde se pode perceber que o “bem supremo não é *um* bem (acompanhado, ou não por outros bens que não o entram), mas a harmonia entre os bens” ainda que seja um “sucedâneo prático aceitável” é também “logicamente compatível com o bem supremo a título de fim de segunda ordem”. (Zingano, 2009, p. 75)

Akrill defende a teoria inclusiva ao afirmar que “Aristóteles não hesita entre um bem inclusivo e um bem dominante” porque segundo ele a *eudaimonia* “não é uma dentre as virtudes, mas todas elas”. Para Akrell “virtude perfeita” (*EN* 1098a16~18) significa “todas as virtudes” (Akrill in: Zingano, 2010, p. 94).

Desde o início essa pesquisa tem primado pela valorização da teoria inclusiva quanto à intrincada relação entre a via virtuosa e a via contemplativa. Essa opção se baseia no fato de que a teoria dominante tem contra si a realidade da vida sublunar. Sobre a vida contemplativa Aristóteles afirma que ela “é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino”. (*EN* 1177b27~28)

Discorrendo sobre a vida sublunar Aristóteles afirma que as virtudes morais pertencem à nossa “natureza composta” bem como também as paixões que estão ligadas às anteriores. Mesmo que a excelência da razão seja algo à parte “ela também parece necessitar de bens exteriores, porém pouco, ou, em todo caso, menos do que necessitam as virtudes morais”. Mesmo o estadista necessita se ocupar de suas necessidades corporais tal como o homem liberal necessita de recurso financeiro para suas atividades, o corajoso também necessita de poder e o temperante de oportunidade para exercitar sua virtude. (*EN* 1178a19~23)

A respeito da atividade contemplativa Aristóteles afirma que ela não necessita de recursos financeiros nem de poder ou oportunidade para que se realize. O homem da contemplação não necessita de muitas coisas. Ele até mesmo pode ver nessas coisas um impedimento ou concorrência à sua atividade contemplativa. (*EN* 1178b3~6)

O homem que contempla a verdade é o filósofo a quem esses atributos pertencem; e ele é “de todos os homens o mais caro aos deuses” e será, “presumivelmente, também o mais feliz, de sorte que também neste sentido o filósofo será o mais feliz dos homens” (*EN* 1179b30). Mas o filósofo vive entre outros homens e como tal deve escolher a prática de atos

virtuosos, e “por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (*EN* 1178b7~8).

O filósofo não precisa, e nem deve prescindir da prudência, ou mesmo das virtudes morais, pelo contrário deve valorizar ambas no intuito de, sem maiores impedimentos, se dedicar à vida contemplativa. Para ele a “autossuficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar”. Mesmo que o agente moral desfrute de uma posição social privilegiada, essas vantagens não o impedem de proceder virtuosamente o que até mesmo pode favorecê-lo nisso. O importante não é ter recursos e sim viver de acordo com a virtude porque “a vida do homem que age de acordo com a virtude será feliz” (*EN* 1179a3~10).

Ao comentar o trecho da *EN* 1095b14~20, J. A. Stewart (Vol I, 1999, p. 59) identifica três estilos de vida: 1) *apolaustikos bios* – a vida dos prazeres; 2) *politikos bios* ou *praktikos bios* – a vida política ou prática; 3) *theōrētikos bios* – a vida contemplativa. Ainda segundo ele, numa cidade onde o filósofo ou pensador tem espaço de expressão a *theōria* surge, “como a consciência cristalina da verdade especulativa”, consciência essa “manifestada nos homens de negócios como um espírito por meio do qual eles são capacitados a se destacarem um pouco da influência dos prazeres meramente pessoais e ambições”. Desta forma, segundo ele, “o ‘verdadeiro’ *politikos bios* é assim, em certo sentido, um *theōrētikos bios* mesmo que esse homem de negócios não seja “um filósofo ou pensador confesso”.

Para J. A. Stewart (Vol. II, 1999, p. 98 e 99) *sophia* ‘produz’ *eudaimonia* não, todavia, como o doutor, no caso uma causa eficiente da cura de um enfermo, mas como o princípio de saúde que produz um estado saudável. Para ele *sophia* é a mais elevada *aretē* mental, ela ‘produz’ *eudaimonia* como causa formal, não como um causa eficiente. Desta forma *anthrōpikon agaton*, ou a função humana, enquanto homem é uma *energeia psychē*, que envolve não somente *theoria*, mas *práxis*.

Aristóteles aconselha seus discípulos a buscarem “na medida em que for possível” tornarem-se “imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com aquilo que há de melhor em nós” porque, segundo ele o melhor que há em nós “ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor”. (*EN* 1177b33~1178a1)

Vaz (2000, p. 96-98) afirma que se o filósofo da teoria platônica sai das sombras da caverna e eleva-se à contemplação do bem e em seguida retorna à caverna para governar, o filósofo aristotélico “permanece na cidade tal como ela é, e nela institui o lugar da sua reflexão ou o terreno onde se elabora a forma própria da *theoria* que deverá guiar a *praxis*. Ao

conceber sua teoria das ações Aristóteles promove uma distinção entre a razão teórica e a razão prática. Mesmo ao conceber uma teoria das ações que contemplasse a necessidade lógica da Razão e ainda levasse em conta a natureza contingente das ações humanas Aristóteles não abriu mão da primazia da *theoria* sobre a *praxis*. Desta forma a teoria da prudência em Aristóteles encontra o seu lugar no centro dessa estrutura “como teoria prática que será, finalmente, a alternativa aristotélica à ontologia platônica do Bem” (Idem, p. 102)

Aristóteles na *Política* reforça a tríplice divisão dos bens humanos: os da alma, os do corpo e os exteriores e afirma que todos devem ser encontrados naquele agente moral que é bem aventurado (*makarios*). Esse também deve ter coragem (*andreias*), temperança (*sōphrosynes*), justiça (*dikaiosynēs*) e prudência (*phronēsis*) (1323a25). E conclui “a cada um pertence a felicidade na justa medida em que tenha virtude e temperança, e que aja conforme elas” (1323b20).

Aristóteles afirma que a felicidade de cada um dos homens e a da cidade é a mesma, porém há quem prefira a vida de abundância de bens exteriores, há quem opte pela vida virtuosa os quais preferem a vida pública de envolvimento nas atividades políticas e ainda os que prefiram “o modo de vida liberto de todas as atividades externas, a vida contemplativa “que é o único modo de ser próprio do filósofo” (1324a5~25).

Aristóteles afirma que numa sociedade humana “entre os iguais, o belo e o justo vêm cada um por sua vez, pois isso é igual e semelhante. E se o desigual para os iguais e o dessemelhante para os semelhantes é contra a natureza, e nada contra a natureza é belo”. Aqueles que dentre os homens são mais justos e belos por suas ações a esses é justo obedecer. Os tais homens não devem apenas possuir virtude, devem também ter a capacidade de ser um homem de ação.

Sendo a felicidade um agir bem “tanto para a comunidade de toda a cidade como para o particular, o homem de ação seria o melhor modo de vida”. Tais homens de ação precisam entender que ainda que as boas ações sejam louváveis e necessárias elas não são superiores as teorias e suposições “que têm seu fim em si mesmas e por causa de si mesmas; pois o agir bem é o fim, de modo que também é uma ação”. Os homens de ação podem agir de modo soberano, mas agem de modo soberano também “os que as constroem com seus pensamentos” (1325b5~20).

Uma cidade, assim como todo agente moral, para ser próspera deve ser rica e virtuosa, (1324a8~13). Quanto mais próspera for a cidade mais haverá entre seus moradores aqueles a quem atribui o honroso título de bem aventurados (*makarioi*) são esses mesmos os que mais

necessitam de filosofia, prudência e justiça (*malista gar houtoi deēsontai filosofias kai sōphrosynēs kai dikaiosynēs*) para que os poderosos não se tornem tiranos e dominadores de seus concidadãos e de outras cidades com intenção de escravizar os homens e roubar-lhes os bens. Por esta razão “a cidade que tem a intenção de ser feliz e próspera deve participar destas virtudes” (1334a30~35).

Tanto a vida ativa e virtuosa, a vida política quanto a vida dedicada a contemplação formam um todo integrado na sociedade. Os que se dedicam aos estudos – filósofos, pesquisadores e pensadores em geral – são úteis à sociedade e a si mesmos tanto quanto aqueles que se dedicam à produção de alimentos, proteção e governo da cidade. Um agente moral que presumir não precisar da *polis* para sua existência e felicidade se colocou na elevada posição de uma divindade ou delira como uma besta que ignora a ordem e a natureza composta da vida humana nesta realidade sublunar.

3.3 SOBRE O *PHRONIMOS* – O CASO PÉRICLES

Na *EN* Aristóteles elogia Péricles chamando-o de prudente (*phronimos*):

Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuímos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados. (*EN* 1140b6~9)

Pierre Aubenque (2008, p. 63-69) ao discorrer a respeito do homem de prudência observa que Aristóteles optou por uma forma inusitada de definir o que seja prudência: “No que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos” (*EN* 1140a24). Essa solução pressupõe a existência da virtude da prudência a partir da existência do homem dotado de prudência, o *phronimos*. Assim “a existência do *prudente*, tal como é atestada pela linguagem dos homens, precede a determinação da essência da prudência”.

Segundo Aubenque (2008, p. 92) Aristóteles, ao invocar a figura de Péricles em sua ética, estava afirmando, para não dizer provocando, “sua oposição ao platonismo clássico”. Aristóteles concede assim a Péricles um lugar “na galeria dos retratos éticos”, e “reintegra a experiência propriamente política na experiência moral da humanidade”.

A forma de argumentação usada por Aristóteles para definir a prudência a partir da figura do homem de prudência destoa do que ele vinha fazendo nos capítulos anteriores ao discorrer sobre as virtudes éticas. Em geral “Aristóteles começa sua exposição com uma

definição da virtude estudada”. Porém, esse método não é exclusivo da *EN*, em *Segundos Analíticos* II, 13, 97b15 ao discorrer sobre a virtude da magnanimidade ele usa o mesmo recurso. Esse método dos tipos é, “apenas um substituto imperfeito lá onde a essência não pode ser atingida pelo método lógico da divisão do gênero segundo suas diferenças”.

Aubenque conclui:

O recurso ao retrato não é um expediente, mas uma exigência da própria coisa. Com efeito, não podemos nos contentar em determinar a prudência como uma especificação da virtude em geral, pela razão essencial de que está a existência do homem prudente já implicada na definição geral de virtude. Para se convencer disto, basta reportar-se à definição geral de virtude proposta por Aristóteles no livro II da *Ética Nicomaqueia*: “a virtude é uma disposição da vontade, consistindo em um justo meio relativo a nós, o qual é determinado pela reta razão e tal como o determinaria o homem prudente”.

Uma vez exposto e defendido o método usado por Aristóteles nesse contexto surge a indagação a respeito da propriedade da escolha de Aristóteles da figura de Péricles e “homens como ele”. Teria sido Péricles um homem prudente? Suas deliberações foram boas para ele e para os cidadãos de Atenas?

A história de Péricles se situa no período denominado *Era de Ouro* da história da civilização grega (480-399 a.C). Seu nome é geralmente citado em associação a Aristides (c. 535 a 468 a.C) e Temístocles (c. 524 a 459 a.C), seus contemporâneos em Atenas. Filho de Xantipus, que lutou na batalha de Salamis; sua mãe se chamava Agariste. Se Aristides foi virtuoso e Temístocles inescrupuloso, Péricles foi impecável, segundo alguns historiadores. Péricles logrou o título de ser o comandante em chefe de todas as forças espirituais e físicas de Atenas durante seu tempo mais áureo. Damon, o mais famoso professor de música de seu tempo foi o instrutor de Péricles; Pitocleides foi também seu instrutor em música e literatura; ouviu leitura de Zenão de Eleia e tornou-se amigo do filósofo Anaxágoras.

O desenvolvimento intelectual e cultural de Péricles era notável e ele demonstrou grande aptidão e excelente desenvoltura em todas as artes a que foi submetido. Sua mente foi treinada em todos os assuntos referentes à civilização grega, à economia e à atividade militar bem como literatura, artes e filosofia. Péricles se tornou o homem mais completo que a Grécia produziu. Seu discurso era desprovido de paixão e apelava às mentes iluminadas. Sua influência não decorria unicamente de sua inteligência, mas de sua probidade. Segundo Plutarco, ele era capaz de valer-se de suborno para garantir os interesses do Estado, mas ele era manifestamente livre de toda forma de corrupção e se mostrava acima de todas as questões referentes ao dinheiro. Enquanto Temístocles entrou pobre e saiu rico da vida pública,

Péricles nada adicionou ao seu patrimônio durante sua vida pública que durou quase 30 anos (467 a 432 a.C).

Péricles fortaleceu e deu supremacia aos comandantes militares gregos. Sob seu governo Atenas desfrutou de todos os privilégios de um regime democrático como também as vantagens de uma aristocracia. Ele governou Atenas com inteligência e em seu governo Atenas teve excelente crescimento, variedade e vigor, ordem e bom gosto. Péricles estabeleceu impostos para promover remuneração a juízes e militares, a atletas e promotores de eventos cívicos. Ele deu emprego a muitos cidadãos atenienses, forasteiros e desocupados em suas obras de ampliação de muros de proteção. Atenas teve um desenvolvimento cultural e artístico sem precedentes em seus dias. Ele restaurou diversos locais que foram destruídos pelos persas. Muitas de suas obras e realizações causaram invejas nos seus opositores que o acusaram, sem conseguir provar, que agia de forma corrupta.

Péricles se notabilizou por ser um protetor de escritores e filósofos. Fídias, Ictinus e Mnesicles foram apoiados financeiramente por ele. Aspásia, a quem Platão chama de amante de Péricles, em seu *Menexeno*, abriu uma escola de retórica em Atenas para mulheres. A princípio somente mulheres frequentavam essa escola, mas com o passar do tempo os maridos dessas mulheres passaram a frequentá-la. Péricles foi um deles. Sócrates e provavelmente Anaxágoras, Eurípedes, Alcebíades e Fídias também frequentaram as aulas de retórica de Aspásia.

Os cidadãos atenienses conservadores se escandalizaram com a forma como Péricles tratava Aspásia, mesmo depois de haver se divorciado dela. Esse incidente e a acusação de incitar gregos contra gregos nos combates em Aegina e Samos culminaram em uma série de acusações em formas de sátiras e representações dramáticas onde não faltavam alusões a que ele frequentava casa de má fama e que mantinha relações sexuais com uma de suas noras. Os amigos de Péricles também foram alvos de acusações e chacotas. Fídias foi acusado de aceitar subornos; Anaxágoras, a quem chamavam de conselheiro de Péricles, de ser ateu; Aspásia foi acusada de produzir material de cunho impiedoso (*graphē asebeias*) e desrespeitoso aos deuses. Aristófanes foi um dos mais implacáveis acusadores de Péricles. Em sua defesa Péricles alegou inocência, porém sua reputação já estava maculada perante seus concidadãos e lhe restou apenas retirar-se da vida pública e morrer, três anos mais tarde.

Os últimos anos de Péricles foram marcados por demonstrações de hostilidades porque os cidadãos atenienses se revoltaram contra Péricles e seus amigos, em especial Fídias, a

quem acusavam de corrupção e Anaxágoras a quem acusavam de impiedades por não praticar a religião nos moldes dos cidadãos comuns.

Platão, nascido um ano após a morte de Péricles, discordava da avaliação de Aristóteles quanto a ser Péricles um homem prudente. Filho de Ariston e Perictione, Platão pertencia a uma das famílias mais tradicionais de Atenas. Sua mãe descendia de Sólon e era irmã de Crítias, ambos pertencentes ao grupo dos Trinta Tiranos que governaram Atenas por algum tempo. Esse ambiente político nos mostra as razões das críticas de Platão a personagens de destaque na política ateniense, em especial Péricles.

No diálogo platônico *Górgias* (515b) Sócrates indaga de Cálicles se é ou não função de quem cuida a coisa pública esforçar-se por tornar os cidadãos melhores? Cálicles concorda que esse “é o dever do homem político”. Para Sócrates um bom político, ao final de sua carreira pública, precisa deixar seus concidadãos melhores do que quando os encontrou no começo dela. Cálicles não se opõe a ele e concorda plenamente com seu raciocínio. Em seguida Sócrates ousa afirmar: “Logo, quando Péricles começou a falar em público, os atenienses eram piores do que quando ele pronunciou seu último discurso”. A isso Cálicles responde um hesitante “talvez” (515d).

Partindo de um senso comum de que Péricles foi um bom governante Sócrates introduz uma dúvida a respeito desta crença popular. Para Sócrates, depois de quase trinta anos de governo Péricles não deixou os atenienses melhores que antes, pelo contrário, foram corrompidos por ele: “Eu, pelo menos, ouço dizer que Péricles deixou os atenienses preguiçosos, pusilânimes, faladores e ávidos de dinheiro, por ter sido quem instituiu o estipêndio popular”. (515e)

Cálicles questiona as fontes de Sócrates que responde:

Uma coisa, no entanto, não ouvi, porém sei com certeza, como tu também sabes, que no começo Péricles gozava de bom nome e que os atenienses, justamente quando eram ruins, não levantaram contra ele nenhuma queixa infamante; porém, depois que se tornaram bons graças à sua influência, já no fim da vida de Péricles, acusaram-no de peculato e por pouco não o condenaram à morte, o que se deu, evidentemente, por o terem na conta de desonesto (516a).

Cálicles indaga de Sócrates: “E daí? Devemos concluir que Péricles foi ruim?” A isto Sócrates respondeu:

Pelo menos seria considerado mau o guardador de mulos, ou de bois, que recebesse animais que não dessem coices, nem chifradas, nem mordessem, e os deixasse selvagens a ponto de fazerem tudo isso. Ou não consideras mau guardador de animais, sejam estes quais forem, quem os recebe mansos e os

devolve mais selvagens do que eram quando os recebeu? Que me dizes?
(516b)

Cálicles não podendo refutar os argumentos de Sócrates concorda que Péricles deve ter sido mesmo um mau administrador de Atenas. Como condutor de homens, segundo o parecer de Sócrates, Péricles fracassou se de fato deixou seus concidadãos piores do que os encontrou no início de seu governo (516c e d).

No diálogo *Mênon*, em disputa com Ânito, Sócrates indaga se acaso “homens bons em matéria de política”, seriam “também bons mestres de sua virtude?” Será que homens bons do passado “souberam transmitir também a outrem essa virtude na qual eram bons, ou isso não pode ser transmitido de um para outro homem, nem recebido por um de outro?”.

Mas ele não teria querido, crês, que se tornassem homens de bem também outras pessoas, e sobretudo, penso, seu próprio filho? Ou crês que ele teve má vontade contra ele, e deliberadamente não lhe transmitiu a virtude em que ele era bom? Não ouviste dizer que Temístocles fez ensinar a seu filho Cleofanto a ser um bom cavaleiro? Segundo consta, pelo menos, ele ficava de pé, ereto, em cima dos cavalos e, de sobre os cavalos, ereto, atirava a lança, e muitas outras coisas realmente fantásticas realizava, que aquele [se Temístocles] fez ensinar-lhe e nas quais o fez sábio, todas as que dependiam de bons mestres. Ou não ouviste, dos mais velhos, essas coisas?

Sócrates leva Ânito a refletir sobre o caráter de Cleofanto, filho de Temístocles e o induz a admitir que não era um bom homem como, alegadamente, foi Temístocles. Sócrates leva Ânito a concluir que na intenção de educar seu filho na virtude Temístocles fracassou porque, segundo Sócrates virtude não é algo que se ensine. Depois de falar sobre Temístocles e seu filho, Sócrates propõe olhar o exemplo de Aristides e seu filho Lisímaco. Sobre Aristides Sócrates afirmou:

Não é verdade que também ele educou seu filho Lisímaco mais perfeitamente que qualquer dos atenienses, em tudo aquilo que dependia de mestres? Mas parece-te que fez dele um homem melhor que qualquer outro? Pergunto-te: por que tu o frequentaste, penso, e vês como ele é.

Obtendo aparente concordância de que Lisímaco não se tornou um bom homem como seu pai, Sócrates arrisca citar o exemplo de Péricles e seus filhos Páralo e Xantipo.

A estes, decididamente, como sabes também tu, fez ensiná-los a ser cavaleiros inferiores a nenhum dos atenienses; e na música, na luta e no mais, em todas as coisas que dependem de uma arte, educou-os de modo que fossem inferiores a ninguém. Mas bons homens, pelo visto não os quis fazer? Parece-me que quis, sim, mas talvez, temo, isso não seja coisa que se ensina.

Sócrates cita Tucídides e seus filhos Melésias, Estéfano, Xântias e Eudoro para enfim concluir que,

... se a virtude fosse coisa que se ensina, encontraria alguém, seja entre compatriotas, seja entre estrangeiros, que se poderia esperar que fizesse de seus filhos bons homens, se ele próprio não tivesse tempo para isso devido aos cuidados com a cidade. Mas deixemos isso de lado, amigo Ânito, pois é de temer que não seja coisa que se ensina a virtude. (*Mênon* 93a~95c)

Platão também critica Péricles no diálogo *Protágoras*, (318b~320a) principalmente por ele não ter conseguido fazer de seus filhos homens melhores que ele. No diálogo em questão Protágoras se queixa dos mestres atenienses que segundo ele não se preocupavam em ensinar virtude a seus aprendizes:

Quando os vêm fugir às especializações, empurram-nos novamente para elas, contra vontade, e ensinam-lhes cálculo, astronomia, geometria e música (e) - e, ao mesmo tempo, lançou um olhar a Hípias. - Ao contrário, quem vem ter comigo não aprende senão as matérias que pretender. O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares - de modo a administrar com competência a própria casa - e dos assuntos da cidade - de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras.

Nesse contexto Sócrates o questiona: “Será que percebi bem as tuas palavras? Parece-me que falas da arte de gerir a cidade e prometes transformar homens em bons cidadãos?” A isso Protágoras afirma positivamente ser esse o objetivo que se propõe a cumprir com seu magistério.

Sócrates se mostra incrédulo quanto ao êxito de Protágoras em seu pretenso ofício.

Na verdade, Protágoras, eu não considerava que essa arte pudesse ser ensinada, mas não vejo de que modo duvidar das tuas afirmações. Contudo, é justo que explique por que razão não creio que essa arte possa ser ensinada, nem transmitida aos homens por outros homens.

Sócrates cita exemplos tirados da arquitetura e da arte naval para afirmar aquilo que lhe parece mais sensato quanto ao ensino destas artes, ou seja, que essas matérias “se crêm susceptíveis de serem ensinadas e aprendidas”. Se alguém que não tem experiência nestas artes tentam ensiná-las eles mesmos “não lhe aceitam qualquer opinião e ainda fazem troça e barulho, até que aquele que tencionava falar tome a iniciativa de se calar, face ao barulho, ou até que os arqueiros o arrastem e o prendam, por ordem dos prítanes”. Tal não sucede quando o assunto é a administração da cidade.

Pelo contrário, sempre que for preciso resolver algo na área da administração da cidade, sobre essa matéria levanta-se e dá a sua opinião, indiferentemente, carpinteiro, ferreiro ou curtidor, mercador ou marinheiro, rico ou pobre, nobre ou plebeu, e ninguém lhes põe as objeções dos casos anteriores: nunca aprendeu ou nunca ninguém lhe ensinou nada sobre a matéria em que tenciona dar opinião.

Daí a conclusão de Sócrates de que “é óbvio que não crêm que essa arte possa ser ensinada. Isso acontece, segundo ele, não apenas “com os interesses públicos da cidade;

também na vida particular, os mais sábios e mais nobres dos nossos cidadãos não têm possibilidades de transmitir a outros essa virtude que possuem”.

Nesse contexto Sócrates cita o caso de Péricles:

Até Péricles, o pai destes dois jovens aqui presentes, os educou perfeitamente nas matérias que dizem respeito aos professores, mas naquelas em que ele próprio é sábio, nem os ensinou nem os confiou a outro. De modo que lá andam eles por aí, vagueando, à rédea solta, à espera de, por obra do acaso, encontrarem sozinhos a virtude. E, se quiserem mais, este mesmo Péricles, que era tutor de Clínias, o irmão mais novo aqui do nosso Alcibíades, com receio de que aquele fosse corrompido pelo irmão afastou-o dele e enviou-o para ser educado junto de Árifron, que, antes que se tivessem completado seis meses, lhe devolveu sem saber o que fazer com ele. E posso, ainda, referir-te muitos outros que, sendo bons, não conseguiram tornar ninguém melhor, nem dos seus, nem dos outros.

Sócrates conclui que “ao observar estes exemplos, não creio que a virtude se possa ensinar”. Porém, deu a Protágoras a oportunidade de continuar sua defesa (320b). Protágoras valeu-se do mito de Prometeu e Epimeteu para defender sua tese de que a virtude pode ser ensinada. Segundo ele Zeus concedeu aos homens em geral a “arte de gerir as cidades”. Protágoras defende que as opiniões de todos os cidadãos são aceitas no que tange à administração da cidade porque eles acreditam que todos partilham desta virtude.

Protágoras conclui,

Deste modo, Sócrates, fica provado, por uma história e por argumentos, que a virtude se pode ensinar, que assim o crêem os Atenienses e que não é espantoso que os filhos de pais talentosos resultem fracos, nem os dos fracos talentosos. E até os filhos de Policleto, que têm a mesma idade aqui de Páralo e Xantipo, não têm nada a ver com o pai, o mesmo acontecendo também com os filhos de outros artistas. Mas, quanto a estes aqui não vale a pena denunciar já esta diferença, porque ainda é possível ter esperança neles. São novos!

Em seu *Menexeno* e na *República* Platão critica a democracia, representada nas figuras de Péricles e seus sucessores. No *Menexeno* ele afirma que a democracia ateniense não passava de uma aristocracia com anuência do povo. Nessa obra Platão parece parodiar o discurso de Aspásia no funeral de Péricles.

De fato, era o mesmo regime que prevalecia então como hoje: uma aristocracia dos melhores, que ainda rege a nossa vida política, e assim se manteve, em geral, através de todas as eras, desde essa época longínqua. Alguns chamam-lhe democracia, outros com outro nome que lhes apraz, mas para dizer a verdade trata-se de uma aristocracia ou governo dos melhores com o consentimento do maior número. [...] Não há senão uma regra: é aquele que parece sábio ou excelente detém o poder e governa. (*Menexeno* 238c e d)

Platão tinha suas razões para desconfiar e até mesmo nutrir aversão à democracia. Porque nos seus dias a democracia ateniense era uma forma disfarçada de oligarquia. Uma pequena porcentagem da população desfrutava dos privilégios de igualdade perante a lei e os direitos de falar nas assembleias. Poucos cidadãos faziam uso da palavra nas assembleias e isso favorecia para que homens dotados de boa oratória, como no caso Péricles, obtivessem ascendência sobre os ouvintes e se impunham em função de seu poder de convencimento. Caso o orador pudesse acrescentar à erudição a ação, então ele se tornava o verdadeiro chefe político.

Nas palavras de Sócrates encontramos a avaliação negativa de Platão em relação à vida pública de Péricles. Tais críticas devem ser lidas à luz do contexto político que os mantinha em posições opostas. A família de Platão estava no extremo oposto quanto aos interesses políticos de Péricles. Platão valorizava excessivamente os anos finais da vida pública de Péricles. Possivelmente sua família tenha se aliado aos detratores de Péricles, o que explicaria toda a aversão de Platão ao homem público a quem Aristóteles atribui prudência.

Muito além dos questionamentos platônicos a respeito do caráter de Péricles devemos prestar atenção ao questionamento levantado por ele a respeito da possibilidade ou impossibilidade de um agente moral ensinar a outro como ser virtuoso, em especial como tornar-se prudente. Os interlocutores de Platão concordaram com ele que Temístocles, Aristides e Péricles fracassaram no empreendimento de ensinar a virtude a seus filhos. Por que Páralo e Xantipo não podem figurar na lista de Aristóteles?

A respeito da acusação platônica de que Péricles falhou em ensinar a virtude da prudência a seus filhos Aubenque (2008, p. 100-102) esclarece que a prudência “é, pois como a experiência” e que “a prudência não se transmite de pai para filho porque nela há mediações menos transparentes que aquelas dos discursos educativos” e também, menos obscuras que “aquelas da hereditariedade”. Para ele “a prudência é uma espécie de retomada ética da habilidade, do mesmo modo que a virtude moral é uma regeneração das disposições naturais (com temperança, coragem etc) pela intenção do bem”.

Para Aubenque (2008, p. 98-99) a experiência (*empiria*) no sentido aristotélico diverge do conceito moderno que a vê como “uma ação, mais do que um saber e, mais que isso, uma ação sem princípios e sem perspectivas, que morre e renasce ao sabor das circunstâncias”. Para Aristóteles a experiência “não é uma repetição indefinida do particular, mas já se introduz no elemento da permanência” por ser um “saber antes vivido do que aprendido,

profundo porque não deduzido, e que reconhecemos naqueles dos quais dizemos que ‘tem experiência’”.

Aubenque (Idem, p. 109) afirma que a prudência “não é uma virtude *situada*, no sentido em que as outras o são; visto ser ela quem aprecia e julga as situações”. A função da virtude de apreciar e julgar as situações “não é possível senão num horizonte mais universal, condição para que uma situação em geral seja possível, horizonte em razão do qual o homem é um ser de situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular”. A prudência é assim similar à experiência e pessoas como Péricles a possuem porque nelas se unem, “numa síntese cada vez singular, a capacidade de visão de conjunto e o senso do particular”. (Idem, p. 99)

Aristóteles pensava a respeito dos jovens que eles não poderiam ser considerados prudentes. As “ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião” e isso decorre de que elas existem “por convenção apenas, e não por natureza” (*EN* 1094b14~17). O bom juiz é aquele que “julga bem as coisas que conhece” e essa é a razão pela qual “um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política”. Eles não têm “experiência dos fatos da vida” e tendem “a seguir as suas paixões, tal estudo lhes será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação”. O estado de juventude a quem Aristóteles se refere não deve ser considerada apenas em referência à idade biológica, pode também envolver o aspecto do caráter porque “o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão”. A esse último grupo pertencem os incontinentes e aqueles que vivem de forma viciosa (*EN* 1095a1~5).

A virtude intelectual da prudência requer experiência e tempo para engendrar-se e desenvolver-se no agente moral. A prática da virtude, por via de regra, “gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo” para que um hábito se engendre e forme uma disposição virtuosa no agente moral. O que é por hábito não é por natureza (*EN* 1103a14~20).

Aristóteles ainda é mais incisivo no livro VI da *EN* ao afirmar que “embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática”. A razão disto é porque a sabedoria prática diz respeito “não só aos universais, mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência”. Só o tempo pode conferir aos jovens a experiência necessária para que neles se desenvolva e evidencie traços de prudência (*EN* 1142a12~22).

Aristóteles não ignorava a questão levantada por seu mestre. De fato, ele estava bem consciente da dificuldade envolvida na tarefa de auxiliar seus aprendizes a tornarem-se virtuosos, sobretudo prudentes. Os aprendizes que vinham ao Liceu eram procedentes de famílias ricas de Atenas e seus pais tinham esperança de que eles se tornassem excelentes administradores de suas propriedades e, se possível que se envolvessem nos negócios públicos. Alguns ainda tinham aspirações filosóficas. Aristóteles era franco com todos eles.

No tocante à virtude, pois, não basta saber, devemos tentar possuir e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons. Ora, se os argumentos bastassem em si mesmos para tornar os homens bons, eles teriam feito jus a grandes recompensas, como diz Teógnis, e as recompensas não faltariam. Mas a verdade é que, embora pareçam ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e preparar um caráter bem nascido e genuinamente amigo de tudo o que é nobre para receber a virtude, eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão. (EN 1179b1~10)

O assunto é de suma importância e requer atenção da parte do mestre e do Estado. Embora alguns pensem que “nos tornamos bons por natureza” há os que acreditam ser pelo hábito e alguns ainda pelo ensino.

A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argumentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. (EN 1179b22~26)

É necessário que o aprendiz tenha boa disposição de caráter apreciando ao que é nobre e tendo repulsa ao que é vil. Também é importante que o agente moral tenha sido adestrado de forma correta “debaixo de leis apropriadas” vivendo uma vida “temperante e esforçada” o que nem sempre agrada aos jovens. Daí a importância de que os filhos sejam criados e educados com leis fixas porque ainda que no princípio essas leis sejam penosas a eles com o tempo “deixam de ser penosas quando se tornaram habituais”. O jovem deve ser de tal forma disposto no sentido de viver virtuosamente por toda a vida “porque a maioria das pessoas obedece mais à necessidade do que aos argumentos, e aos castigos mais do que ao sentimento nobre” (EN 1179b29~1180a14).

O homem bom deve ser “bem adestrado e acostumado” a ocupar seu tempo “em ocupações dignas” não deve praticar ações más uma vez que o “governo paterno em verdade não tem força ou o poder coercitivo necessários” o que compete às leis que devem ser regras baseadas “numa espécie de sabedoria e razão prática”. Tais leis serão eficazes se ordenar ao agente moral aquilo que lhe é bom. (EN 1180a15~25)

Ora, o mais certo seria que tais coisas se tornassem encargo público e que a comunidade provesse adequadamente a elas; mas, uma vez que as negligência, convém que cada homem auxilie seus filhos e amigos a seguirem os caminhos da virtude, e que tenham o poder ou pelo menos a vontade de fazê-lo. (*EN* 1180a30~33)

Aristóteles concorda com Platão ao afirmar que o discurso dos sofistas é inócuo, pois eles não praticam política ao fazer seus discursos “graças a uma espécie de habilidade ou experiência, e não pelo raciocínio”. Mesmo eles não costumam “fazer estadistas de seus filhos ou de seus amigos” embora fosse isso o que se esperasse deles. Se acaso conseguissem fazer de seus filhos estadistas excelentes seus discursos seriam proveitosos à sociedade, mas tal não é o caso. Disto se conclui que a “experiência contribui de forma decisiva na formação daqueles que ambicionam conhecer e engajar-se na arte política. (*EN* 1180b35~1181a13)

Para entendermos melhor a maneira como Aristóteles concebe a educação na virtude é necessário entendermos sua visão política. Aristóteles na *Política* não separa nem submete a política à moral. Ele dá continuidade à argumentação iniciada em *EN* e reafirma que a finalidade do agente moral é a *eudaimonia* e declara que o agente moral somente será verdadeiramente feliz no seio da sociedade. O agente moral “é um ser político, mais que qualquer abelha ou que qualquer ser gregário” (1253a5). A base da sociedade é a família, as aldeias se formam a seguir e por fim a cidade. Quem arrogar não precisar da cidade por ser autossuficiente, ou é um deus ou um animal selvagem (1253a25)

Toda cidade se constitui e se organiza para bastar a si mesma, conservar sua existência e buscar o bem-estar de todos. Na busca do bem comum haverá necessidade de que alguns governem e muitos sejam governados, tal como a alma deve governar o corpo dos agentes morais. O bom governador da cidade deve possuir prudência que é a “única virtude peculiar do que comanda” (*ē de phronēsis archontos idios aretē monē*). Os comandados devem possuir boa opinião (*doxa alēthēs*). Os governados são como os fabricantes de flautas e o governante é como o flautista (1277a25~30).

Uma cidade, assim como todo agente moral, para ser próspera deve ser rica e virtuosa, (1324a8~13). Os bens externos, os quais a aquisição precisa ter limites, devem ser buscados como instrumentos para tornar possível a aquisição dos bens da alma para os quais “quanto mais forem em excesso, tanto mais será útil” (1323b10). Os cidadãos somente terão bom êxito se praticarem “belas ações” as quais não poderão existir no agente moral nem na cidade “sem virtude e prudência” (1323b30)

Assim,

A coragem, a justiça, a virtude, a sensatez e a prudência da cidade têm a mesma capacidade e a mesma forma que as virtudes que cada um dos

homens compartilha e que se chama este homem de corajoso, justo, sensato e prudente. [...] O melhor modo de vida que cada um tem, tanto o particular como as cidades, em comum, é o que está acompanhado da virtude que o leva até esse ponto, de modo a participar das ações embasadas na virtude. (1323b30~40)

A cidade deve honrar a virtude e todo governante “e os que se preocupam com uma boa legislação” devem preocupar-se “com a virtude e a maldade política”. Sobretudo, a preocupação da comunidade “deve ser com relação à virtude para que seja verdadeiramente chamada de cidade” (1280b5). Aristóteles conclui:

Portanto o fim da cidade é o bem viver, e essas coisas existem em razão desse fim. Uma cidade é a comunidade de famílias e vilarejos pela vida perfeita e pela autossuficiência. E isso é, como dizemos, viver bem e com felicidade. Assim, deve-se estabelecer que a comunidade existe em razão das belas ações, mas não para viver em comunidade. Por isso mesmo, quantos se agrupam em maioria para tal comunidade, esses participam da maior parte da cidade, que são iguais ou superiores em liberdade, e linhagem, mas desiguais em virtude política, ou os que os ultrapassam em riqueza, mas são ultrapassados por aqueles em virtude.

Assim como Platão na *República*, Aristóteles na *Política* também tem uma proposta pedagógica para a cidade. Para ele os animais “vivem principalmente por meio de uma vida natural” os agentes morais vivem por esse meio e além dele por hábitos e pela razão. Daí concluir-se que a educação dos que governam deve ser diferente daquela dos governados (1332b5~10)

Aristóteles propôs uma educação que vise às virtudes pacíficas e criticou o modelo espartano (1333b15~20) e reafirmou a necessidade de o governante reforçar que a comunidade e o agente moral têm a mesma finalidade e que a cidade precisa ser “prudente, corajosa e resistente” (1334a15). A paz, que é o fim da guerra, é também o repouso, o fim do trabalho. O bom governante deve buscar ambos e para tanto precisará de justiça e prudência (1334a20~30).

A educação do agente moral deve ser iniciada no ambiente familiar. Crianças até cinco anos devem ser livres para entregarem às brincadeiras próprias à sua idade. Dos cinco aos sete anos devem ser expectadoras ouvindo e vendo o que convém a elas. Após os sete anos até a puberdade o jovem deve ser submetido a um tipo de educação e depois da puberdade até os 21 anos de idade a outro tipo de educação (1336b40). A educação pública deve ser preferida à particular. Caberá ao legislador se ocupar sobretudo “da educação dos jovens” (1337a11).

... todas as capacidades e artes são as que devem ser ensinadas antes e sermos acostumadas a elas primeiro para o exercício de cada uma delas, de modo que é evidente que também isso está relacionado às práticas das virtudes. E, visto que existe um fim para toda a cidade, é claro que também é

necessário que essa educação seja de todos, e esse cuidado deve ser comum, e não particular, que é o modo como é agora... (13337a20)

Aristóteles tanto na *EN* como na *Política* se preocupou com a educação dos jovens e suas propostas evidenciam sua preocupação no sentido de que a virtude seja objeto de ensino. Além da escrita, da leitura, da ginástica, da música e do desenho o jovem deve ser exposto a uma forma de ensino que valorize o caráter e ofereça-lhes embasamento teórico para que eles desenvolvam disposições éticas excelentes. Aristóteles defendia que a educação deveria ser única e igual para todos os cidadãos uma vez que cada um deles é parte da cidade.

Vergnières (2008, p. 85) ressalta que a docilidade é essencial à educabilidade. Se não houver uma educação consistente nos primeiros anos de vida, a criança facilmente desenvolverá um *ethos* propenso ao vício. Por não ser “espontaneamente lógica” a criança precisa de regras que lhe sejam fornecidas por um agente moral externo. Ainda assim, muitas crianças apresentam resistência à educação por não possuir em si um elemento importante, a docilidade, que diferente da obediência servil é “um consentimento fácil à regra ditada pelo educador”. De posse da docilidade a criança “aquiesce ao logos não enquanto ‘razão’, e sim enquanto palavra emanada do adulto”.

A adoção da música, da educação física e de um conteúdo voltado para a formação do bom *ethos* na infância, adolescência e juventude colabora para que o agente moral desenvolva uma boa disposição ética. Uma vez de posse de uma boa disposição ética o agente moral se torna um candidato com plenos potenciais de desenvolver a virtude intelectual da prudência.

A prudência é uma virtude propriamente adulta e depende de uma base sólida nas disposições de caráter do agente moral. Mediante uma boa educação e pelo engendramento de bons hábitos o agente moral mais facilmente fará o que sabe que deve fazer com prazer.

A virtude que segundo Vergnières (Idem, p. 144), se define “pela constância e a consistência” fará com que o agente moral, realize, “de maneira concreta a essência humana”. É a regularidade com que a regra da reta razão é seguida que “consolida a capacidade de se submeter a ela, depois o desejo de se conformar a ela”. Assim o agente moral maduro se torna “apto a resistir às pressões do outro, aos caprichos da sorte, aos desejos rebeldes” e atinge na sua conduta uma constância no que diz respeito à contenção de si e experimenta por fim a “felicidade de fazer o que faz, de ser o que se é”. O homem prudente é acima de tudo um agente moral “reconciliado consigo mesmo, amigo de si mesmo” alguém que possui constância e consistência moral, cuja unidade interna lhe dá “forma e beleza”.

Somente o prudente adquire “estatura de homem e face de homem”. Nele a excelência não é “uma qualidade dentre outras, é qualidade que testemunha a realização, o cumprimento

da essência humana” porque o homem excelente “atualiza o que há de mais alto e de maior no homem” ele encarna plenamente “não a Ideia universal de Homem, e sim, o ideal humano”.

O prudente, nos moldes aristotélicos, é um agente moral prestigioso que nos dá uma receita universal que nos permite imitar. Não é fácil tornar-se um Péricles. A educação moral deve reconhecer seus limites que são os da imprevisibilidade dos destinos individuais. Indagações devem permanecer: Há eficácias nos discursos éticos a todos os agentes morais? O agente moral que vive, ou acostumou-se a viver, segundo suas paixões dará ouvidos aos discursos que visam corrigi-lo?

Aubenque (2008, p. 104-105) conclui que ao final a prudência, na concepção aristotélica, como todas as suas implicações “só é reservada durante a vida a um pequeno número de eleitos: os outros viverão talvez sob a regra, mas *não serão* a reta regra, que só o prudente encarna”. Esta é a razão pela qual o *phronimos* em Aristóteles “permanece herdeiro de uma tradição aristocrática”. A prudência é um “privilégio incomunicável ao vulgo” e continua a ser um privilégio da intelectualidade “mesmo se não é intelectualmente definível nem transmissível por discursos racionais”.

O *phronimos* de Aristóteles reúne traços que desaprendemos a associar: o saber e a incomunicabilidade, o bom senso e a singularidade, o bem natural e a experiência adquirida, o senso teórico e a habilidade prática, a habilidade e a retidão, a eficácia e o rigor, a lucidez providente e o heroísmo, a inspiração e o trabalho. A personagem de Péricles não simboliza nem o idealismo político, nem o oportunismo, mas um e outro a um só tempo.

Embora não se possa ensinar a prudência, é necessário ensinar a respeito das virtudes morais e intelectuais. O jovem deve desenvolver hábitos que ajude a engendrar nele virtudes produzidas pela educação e pelo hábito para que ao chegar à idade adulta ele esteja apto a desenvolver também a virtude da prudência, a virtude que demanda tempo e experiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles não elaborou sua teoria da prudência a partir unicamente de suas pesquisas pessoais. Discípulo de Platão e frequentador da Academia de Atenas por cerca de 20 anos, ele aprendeu muito com o seu mestre e predecessor. Mas em seus dias uma sólida tradição ética ocupou o espaço outrora ocupado por duas outras também expressivas.

Se para os admiradores de Homero, Hesíodo e os demais poetas gregos o homem nobre é virtuoso por ter sido agraciado pelos deuses com um bom nascimento, toda a discussão ética não tem utilidade alguma. O nobre exerce e aprimora sua *aretē* porque isso é natural nele. Os sofistas não perceberam ou não quiseram perceber a sutileza e caráter destruidor desse conceito de *eugenia* ao ensino da virtude. Por valorizarem a oratória como meio eficaz de inculcar valores éticos aos jovens, os sofistas, bem ou mal intencionados, não obtinham grande êxito em sua pretensa missão de serem mestre das virtudes.

Crítico mordaz dos métodos sofísticos, Sócrates, mestre de Platão, valendo-se dos mitos e por meio de uma metodologia dialética rompeu com as tradições precedentes e inaugurou uma maneira de pensar a ética a partir de uma premissa fortemente intelectualizada. A participação da ação humana na Ideia do Bem passou a ser a regra primeira e mais efetiva de se alcançar a felicidade. Platão deu continuidade aos ensinamentos de Sócrates e inseriu pequenas mudanças no transcorrer de seus diálogos.

Aristóteles percebeu falhas nas tradições éticas precedentes e se empenhou em produzir uma teorização da *praxis*. Sua meta era ousada e de difícil consecução. Mas Aristóteles obteve êxito na medida em que optou por romper com conceitos preciosos às tradições éticas precedentes. Ao abandonar a noção de *eugenia* ele superou o entrave de nada poder dizer a respeito da virtude em função da noção equivocada da tradição homérica que identifica o *ethos* com a *physis*. Aristóteles desconfiava da metodologia sofista e se mostrou incrédulo quanto à possibilidade de que o agente moral possa ser convencido por um discurso lógico a mudar seu comportamento de forma abrupta. Aristóteles vinculou o engendramento da virtude moral ao hábito, a disposição moral desenvolvida por constantes deliberações e ações que podem tornar o agente moral virtuoso ou vicioso.

O rompimento mais profundo Aristóteles reservou à tradição socrático-platônica. Tal rompimento tem fundamentação metafísica e alcança um amplo espectro de sua teoria ética. Ao invés de concordar com o seu mestre, Aristóteles optou por valorizar o senso comum e

deixou de lado as concepções intelectualistas de todas as tradições éticas precedentes, em especial a socrático-platônica.

Ao restringir o campo da ética ao que é contingente, ou seja, às mudanças e instabilidades da vida sublunar, Aristóteles percebeu que não poderia depender da sabedoria teórica, nem mesmo das ciências, para elaborar uma teoria que tivesse algo de relevante para servir de guia teórico à vida prática. Aristóteles precisava lidar com o acaso e as forças contrárias à boa deliberação humana. Os exemplos tirados da tragédia não foram descartados, mas serviram apenas como ilustrações para reforçar uma teoria fundante. O foco de Aristóteles eram as ações concretas do agente moral e como essas poderiam de alguma forma contribuir para que ele alcançasse o sumo bem – a *eudaimonia*.

O bem humano é apresentado e se torna o elemento que perpassa toda a sua obra ética mais importante – a *EN*. No caminho surgem temas importantes que demandaram do filósofo uma atenção e receberam dele o tratamento adequado, tanto quanto o assunto permite em termos de precisão. Aristóteles sabia que aporias iriam surgir pelo caminho e que algumas precisariam de um estudo mais detalhado numa obra posterior. O que ele se viu impossibilitado de produzir.

A inserção da figura do acrático representou um dos mais importantes rompimentos de Aristóteles com a tradição socrático-platônica. Esta figura surge como resultante da vinculação que Aristóteles faz entre virtude, emoções e paixões. Seu esquema elaborado a respeito das divisões e subdivisões da alma humana possui expressiva originalidade e provocou uma discussão pormenorizada na *EN* e o distanciou ainda mais das tradições éticas precedentes.

Todavia, o mais significativo rompimento que Aristóteles promove, adequadamente observada por Jaegger e Aubenque, foi a separação radical entre a sabedoria teórica e a sabedoria prática. Aristóteles estabeleceu âmbitos diferentes de atuação e colocou a sabedoria teórica como excelência da parte científica e a prudência como excelência da parte calculativa. Aristóteles deu assim um salto significativo e a partir daí não teve mais como voltar atrás.

Mesmo quando ele enumera virtudes éticas não apreciadas devidamente pelas tradições éticas precedentes Aristóteles ainda mantém alguns vínculos importantes com elas. Mas ao chegar ao Livro VI da *EN*, como se pode perceber ao ler a pesquisa que ora se encerra, o rompimento é definitivo e irrevogável.

É claro que esta emancipação da virtude intelectual da prudência precisaria ser mais bem explicada e justificada. A via virtuosa ainda permanece debaixo de suspeição. Tendo

percebido sua insuficiência frente ao acaso e às inconstâncias das ações e reações humanas, Aristóteles precisou inserir observações importantes que mostram sua compreensão a respeito da importância da prudência, mesmo em face da possibilidade da via virtuosa se revelar decepcionante ao agente moral em sua busca por felicidade.

Por não poder afirmar muitas coisas com absoluta certeza, em função do baixo grau de certezas no campo ético, Aristóteles precisou se contentar em afirmar que, grosso modo, o agente moral pode encontrar no homem dotado de prudência uma orientação segura, tanto quanto a natureza do assunto comporta, para nortear sua vida e, na medida do possível e nas circunstâncias dadas, alcançar uma vida que possa ser dita, no mais das vezes, feliz.

Mas o agente moral não vive isolado numa ilha paradisíaca cercado de benesses e dádivas divinas. Ele vive num mundo caótico onde virtudes e vícios podem ser engendrados e ocorrências provenientes do acaso podem provocar efeitos devastadores em sua busca legítima pela felicidade. Daí ser importante pensar a vida, pensar as ações e reações, as intenções e motivações pessoais não somente no âmbito pessoal como também no âmbito coletivo.

O risco de um agente moral virtuoso e prudente ser afetado negativamente por deliberações equivocadas de pessoas do seu entorno e também a impossibilidade de se ensinar alguém a ser prudente pairam como uma ameaça constante sobre a vida e destino de todos os agentes morais, virtuosos ou viciosos, prudentes ou imprudentes.

O que fazer? Podemos nos desesperar e jogar a toalha ou podemos buscar, tanto quanto possível, desenvolver em nós, agentes morais livres, a virtude da prudência que se engendra pela experiência e se torna, com o passar do tempo uma estrada reta e aplanada que pode contribuir significativa para a obtenção e desfrute da vida verdadeiramente feliz.

O lugar que Aristóteles concede à prudência na sua obra ética mais expressiva é não somente uma inovação como também um avanço significativo. Antes dele a prudência era uma virtude entre outras, mas depois do que Aristóteles expôs no Livro VI da *EN* a prudência recebeu distintividade e importância que antes não fora conferida a ela. O objetivo dessa pesquisa foi satisfatoriamente alcançado ao evidenciar a originalidade e importância da teoria da prudência na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles.

No transcorrer da pesquisa nos deparamos com temas muito relevantes, tais como virtude, mediania, felicidade, deliberação, contemplação e outras similares que podem perfeitamente se constituir objetos de pesquisas posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADLER, Mortimer J. *Aristóteles para Todos – uma introdução simples a um pensamento complexo*, Espaço Cultural, São Paulo, 2010

AESCHYLUS, *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 1. Prometheus. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

_____. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 1. Prometheus Bound. Herbert Weir Smyth, Ph. D. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1926.

_____. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Libation Bearers. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

_____. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Libation Bearers. Herbert Weir Smyth, Ph. D. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1926.

_____. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 1. Persians. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

_____. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 1. Persians. Herbert Weir Smyth, Ph. D. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1926.

ANGIONI, Lucas. *Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicomaco VI*, Revista Dissertatio, Campinas – SP, 2011.

ARISTOTLE, *Aristotle in 23 Volumes, Ethica Nicomachea* Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.

_____. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. J. Bywater,. Oxford, Clarendon Press. 1894.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, tradução do Grego de Antonio de Castro Caiero, São Paulo, Editora Atlas, 2009

_____. *Ética a Nicômaco*, Coleção os Pensadores. Vol. 1 Tópicos Editor: José Américo M. Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*. Tradução e notas Maria Aparecida de Oliveira Silva, Edipro, São Paulo, 2019

- _____. *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2008
- EURIPIDES, *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press, 1995.
- _____. *Euripidis Fabulae*, vol. 1. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1902.
- _____. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- _____. *The Tragedies of Euripides*, translated by T. A. Buckley. Bacchae. London. Henry G. Bohn. 1850.
- _____. *The Complete Greek Drama*, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. in two volumes. 1. Hecuba, translated by E. P. Coleridge. New York. Random House. 1938.
- _____. *The Complete Greek Drama*, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. in two volumes. 2. Helen, translated by E. P. Coleridge. New York. Random House. 1938.
- BENSON, Hugh *Platão*, Tradução: Vera Porto Carrero, Editora Forense Universitária, RJ. 1993
- HEINAMAN, Robert, Ed., *Aristotle and Moral Realism*, First Edition, Universe College, London – UK, 1995.
- HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation* by Hugh G. Evelyn-White. Works and Days. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1914.
- HOMERO, *Íliada*, Tradução de Frederico Lourenço, Penguin Companhia das Letras, 2013
- HOMER, *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920.
- _____. *The Iliad with an English Translation* by A.T. Murray, Ph.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1924.
- _____. *The Odyssey with an English Translation* by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.
- _____. *The Odyssey with an English Translation* by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.
- JAEGGER, Werner. *Paideia, A Formação do Homem Grego*. Traduzido por Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda, 1995
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

_____. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 2 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

Plato. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

_____. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 7 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *The Dialogues of Plato*, Translated by Benjamim Jowett, Enciclopedia Brittanica, The University of Chicago, 1952

PLATÃO, *Os Diálogos*, Coleção os Pensadores. (O Banquete, Fédon, Sofista, Político) 5ª Edição. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1991

_____. *A República*, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1949

_____. *Mênon*, Tradução de Maura Iglésias. Editora Puc Rio/Edições Loyola, São Paulo, 2001

PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. with an English Translation by. Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1916. 3.

ROSS, David, Sir. *A Teoria das Ideias de Platão*, [1951] Tradução de Fred Woodi de Lacerda, Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, 1976

SOPHOCLES, *Sophocles*. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912.

_____. *The Antigone of Sophocles*. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1891.

_____. *Sophocles*. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1913.

_____. *The Ajax of Sophocles*. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1893.

_____. *The Electra of Sophocles*. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1894.

_____. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Sir Richard Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1887.

STEWART, J. A. *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Vol. I, Thoemmes Press US Office, Sterling, Virgínia, USA, [1892] 1999

_____. *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Vol. II, Thoemmes Press US Office, Sterling, Virgínia, USA, [1892] 1999

THUCYDIDES, *Historiae* in two volumes. Oxford, Oxford University Press. 1942.

VAZ, Henrique C. de Lima, *Escritos de Filosofia II – ética e cultura*, Edições Loyola., 3ª Edição, São Paulo, SP, 2000

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles – Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral*, Odisseus Editora, São Paulo, 2008

_____. Marco. *Estudo de Ética Antiga*, 2ª Edição, Discurso Editorial: Paulus, São Paulo, 2009.

_____. Marco. *Platão e Aristóteles, o Fascínio da Filosofia*. Editora Odisseus, São Paulo, SP, 2005

_____. Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles – textos selecionados*. Editora Odisseus, São Paulo, SP, 2010

OBRAS CONSULTADAS:

ADLER, Mortimer J. *The Syntopicon: An Index to the Great Ideas*, Vol. II, University of Chicago, 1952

DURANT, Will. *The History of Civilization*, Part II – The Life of Greece, Second Edition, New York, Simon and Schuster, 1966

KITTEL, Gehard *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol IX, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – USA, Second Edition, 1995

RUSSEL Bertrand, *História da Filosofia Ocidental*, Trad. Brenno Silveira, Vol. I, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1957