

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Fabio Luiz dos Santos

***PHRÓNĒSIS* NA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Guarulhos  
2021

Fabio Luiz dos Santos

## ***PHRÓNĒSIS* NA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Rocha Ferreira

Guarulhos

2021

## FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Fabio Luiz dos

*Phrónēsis* na ética aristotélica / Fabio Luiz dos Santos. 2021.  
102 p.

Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientação: Maurício Pagotto Marsola  
Coorientação: Lúcia Rocha Ferreira

Título em inglês: *Phrónēsis* in Aristotelian ethics

1. Aristóteles. 2. Ética. 3. *Phrónēsis*. 4. Felicidade I. Título

Fabio Luiz dos Santos

## ***PHRÓNĒSIS* NA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Rocha Ferreira

Aprovado em 01 de junho de 2021

Banca examinadora:

---

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola  
Universidade Federal de São Paulo

---

Titular Interno: Prof. Dr. Breno Andrade Zuppolini  
Universidade Federal de São Paulo

---

Titular Externo: Prof. Dr. Marcelo Perine  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Guarulhos

2021

## **DEDICATÓRIA**

À MINHA FAMÍLIA.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Carmen Lourdes, pelo exemplo da nobreza de seu caráter inquebrantável, amor incondicional, apoio e incentivo. Dizer obrigado seria pouco, prefiro dizer: Te amo!

Ao meu orientador Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola, pela paciência, rigor intelectual, colaboração e confiança a qual me possibilitou a conclusão deste trabalho.

À minha coorientadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Rocha Ferreira, mais do que pela sua paciência e disponibilidade, pelo privilégio das conversas, pela imensa generosidade e dedicação, possibilitando minha formação acadêmica.

Aos professores Marcelo Perine e Breno Zuppolini, pelas críticas e sugestões imprescindíveis, durante o exame de qualificação, que foram contributivas para o desenvolvimento do trabalho de pesquisa.

À minha companheira, Camila Pires, pelo seu carinho, amor e compreensão que contribuíram de forma preciosa para o meu amadurecimento.

Ao corpo docente, discente e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, pela qualidade das pessoas, pelos momentos de convívio, pela excelência em educação superior.

Por fim, agradeço à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro essencial para realização dessa pesquisa.

### Χορός

πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει. χρὴ  
δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν. μεγάλοι δὲ λόγοι  
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες·  
γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.

### Coro

Para ser feliz, prudência é mais que tudo. Com os  
deuses não seja ímpio ninguém. Dos insolentes  
palavras infladas pagam a pena dos grandes  
castigos; a ser prudentes os anos lhe ensinaram.

Sófocles. *Antígona*, v. 1350.

“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais,  
é só a fazer outras maiores perguntas”

João Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas*.

## RESUMO

O presente trabalho busca apresentar um estudo sobre o conceito de prudência (*phrónēsis*) à luz da perspectiva filosófica exposta no livro VI da obra *Ethica Nicomachea* em Aristóteles. Partindo desta análise, tornar-se-á possível encaminhar uma reflexão acerca dos valores éticos assimilados pelo homem e, por conseguinte compreender os aspectos constitutivos da formação virtuosa de seu caráter. Nesse sentido, busca-se refletir sobre a seguinte questão: De que modo o homem prudente (*phrónimos*) pode orientar a deliberação racional para alcançar a felicidade? Assim, portanto, consideramos relevante ponderar sobre as questões que envolvem o modo de pensar e agir do homem prudente.

**Palavras-Chave:** Aristóteles. Ética. *Phrónēsis*. Felicidade.

## **ABSTRACT**

The present work seeks to present a study on the concept of prudence (*phrónēsis*) in the light of the philosophical perspective exposed in book VI of the work *Ethica Nicomachea* by Aristotle. Starting from this analysis, it will become possible to conduct a reflection on the ethical values assimilated by man and, therefore, to understand the constitutive aspects of the virtuous formation of his character. In this sense, seeks to reflect on the following question: How can the prudent man (*phrónimos*) guide rational deliberation to achieve happiness? So, therefore, we consider it relevant to ponder on issues involving the prudent man's way of thinking and acting.

**Key-Words:** Aristotle. Ethic. *Phrónēsis*. Happiness.

**LISTA DE ABREVIACOES**

*EN* — *Ethica Nicomachea*

*EE* — *Ethica Eudemia*

*Top.* — *Tpica*

*Pol.* — *Política*

*MM* — *Magna Moralia*

*Met.* — *Metaphysica*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
 <b>CAPÍTULO 1 – <i>PHRÓNĒSIS</i>: <i>ARETÉ</i> DIANOÉTICA</b>	
1.1 A DIVISÃO DAS VIRTUDES: ÉTICAS E DIANOÉTICAS.....	14
1.2 A BOA DELIBERAÇÃO: EXAME CIRCUNSTANCIAL.....	23
1.3 A BOA DELIBERAÇÃO: O QUE DEPENDE DO HOMEM?.....	32
1.4 A BOA DELIBERAÇÃO: CONEXÃO ENTRE <i>ÓREXIS</i> E <i>LÓGOS</i> .....	38
 <b>CAPÍTULO 2 – <i>PHRÓNĒSIS</i>: A ORDEM CORRETA DO AGIR HUMANO</b>	
2.1 A ESCOLHA DELIBERADA.....	48
2.2 A ESCOLHA DOS MEIOS.....	53
2.3 OBJETOS DE ESCOLHA: O BOM, O VANTAJOSO E O AGRADÁVEL....	58
2.4 OBJETOS DE REJEIÇÃO: O VIL, O PREJUDICIAL E O DOLOROSO.....	64
 <b>CAPÍTULO 3 – <i>PHRÓNIMOS</i>: O HOMEM PRUDENTE</b>	
3.1 AÇÃO PRUDENTE: <i>LÓGOS</i> , <i>ETHOS</i> E <i>ÉRGON</i> .....	71
3.2 VIRTUDE DO PRUDENTE COMO <i>MESOTES</i> .....	80
3.3 RETIDÃO DO PRUDENTE: <i>ORTHÒS LÓGOS</i> .....	85
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	 <b>96</b>
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	 <b>98</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar um estudo sobre o conceito de prudência (φρόνησις) e os seus desdobramentos nas instâncias da vida social do homem à luz da perspectiva filosófica exposta no livro VI da obra *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles. A partir do exposto, cabe expressar o movimento que será realizado para investigar o respectivo conceito de φρόνησις em Aristóteles.

No primeiro momento, buscamos compreender o exercício reflexivo de Aristóteles para responder a seguinte questão: O que é isto — a virtude (ἀρετή)? A perspectiva de Aristóteles culmina na configuração do fim (τέλος) visado pelo homem, que emprega os meios adequados para atingir o bem em suas ações. Neste sentido, nota-se uma relação direta entre a prudência (φρόνησις) e a busca pela felicidade (ευδαιμονία) do homem.

No segundo momento, após encaminhar as reflexões sobre a perspectiva de Aristóteles em relação às virtudes (morais e intelectuais), teremos condições de problematizar o conceito específico de φρόνησις, com o intuito de compreender o motivo pelo qual concebeu esta virtude como uma disposição racional para agir corretamente. Pois, será através da prudência que o homem poderá articular a boa deliberação (característica intrínseca do homem prudente), por meio da qual, será possível escolher os meios adequados para atingir a respectiva finalidade do bem; isto é, para ter as condições de possibilidade de viver bem e agir bem

Seguindo por este transcurso, por fim, no terceiro momento vamos encaminhar uma investigação acerca do homem prudente (φρόνιμος) imerso no âmbito contingencial da vida em sociedade. Sendo assim, tornar-se-á possível ponderar sobre a formação virtuosa do seu caráter e, por conseguinte, compreender de que modo a parte racional da alma opera na canalização dos apetites e desejos para moderar os hábitos e costumes do homem.

De acordo com Aristóteles, nota-se que o φρόνιμος é considerado um agente ético que detém a capacidade de agir com correção; visto que ele possui a capacidade de pensar bem e agir bem em conformidade com os ditames da reta razão. Temos, pois, as condições para analisar o modo de ser do homem prudente e as ações virtuosas que constituem a formação do seu caráter.

Na *Ethica Nicomachea*<sup>1</sup>, I, 13, 1098a 5, Aristóteles sugere: “[...] Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade” (Ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη· τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν).

Assim, portanto, verifica-se que o homem prudente é o portador de um conhecimento criterioso sobre o real e, por consequência participa da elaboração da reta razão. Assim, cabe suscitar as reflexões a partir do seguinte problema de pesquisa: De que modo o homem prudente (φρόνιμος) pode orientar a deliberação racional para alcançar a felicidade?

---

<sup>1</sup> Em relação ao texto grego utilizamos a obra *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, de Ingram Bywater, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

## CAPÍTULO 1 – *PHRÓNĒSIS*: *ARETÉ* DIANOÉTICA

### 1.1 DIVISÃO DAS VIRTUDES: ÉTICAS E DIANOÉTICAS

No livro II da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles apresenta a seguinte ponderação: “[...] Sendo dupla a virtude — uma intelectual, a outra moral — a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*” (Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἣ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἣ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους) (*EN*, II, 1, 1103a 15). De acordo com a perspectiva de Aristóteles as virtudes estão divididas nas partes da alma humana, pois existem virtudes que derivam do caráter (saber prático) e outras que derivam do intelecto (saber teórico).

Sobre este aspecto, Aristóteles diz que:

Ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ φαίνεται δ’ ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσαι τὸναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὀρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ’ ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὀρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὀρῶμεν. ἴσως δ’ οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ’ ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἶπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς--ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

Uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão — além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão. (*EN*, I, 13, 1102b 15 - 20 - 25)

Para ilustrar o exposto, apresentamos aqui, os elementos que caracterizam as partes distintas da alma<sup>2</sup> em exposição na *EN*:

- (i) **Parte vegetativa** — não possui razão, sendo ela comum aos homens e animais, isto é, diz respeito ao processo de nutrição e reprodução na natureza, pois, “[...] essa parte da alma trabalha também durante o sono; não pressupõe, portanto, consciência, razão por que não pertence aos aspectos especificamente humanos da alma, e assim sua *αρετή* não pode ser a *αρετή* humana buscada” (WOLF, 2010, p. 43).
- (ii) **Parte desiderativa** — não possui razão, ou seja, é a parte da alma que expressa os impulsos instintivos do desejo, mas pode sofrer um processo

---

<sup>2</sup> Sobre este aspecto, Perine faz a seguinte consideração: [...] Todo o problema da antropologia de Aristóteles se resume no problema das relações da parte pensante do homem com o apetite. A decisão racional, ao estabelecer o equilíbrio ou justa medida entre as partes da alma, cria as condições para que o homem seja exatamente aquilo que o define como homem, a saber, o fato de ser princípio das suas ações. Ser o princípio das suas ações significa fazer passar da potência ao ato o objeto da faculdade apetitiva e o objeto da faculdade do discernimento. Ora, o objeto do querer, da paixão e do desejo só pode passar da potência ao ato junto com o objeto da imaginação, da sensação e do intelecto porque só a decisão racional é capaz de unificá-los na ação, que é uma espécie de conclusão de um raciocínio de tipo silogístico, cujas premissas são o bem, captado pelo intelecto sob a égide do futuro, e o possível, vivido pelo desejo sob a pressão do presente. (PERINE, 2006, p. 68 -69)

de orientação racional, ainda assim, ela é comum aos homens e animais, por conseguinte, podemos identificar que “[...] a localização da faculdade desiderativa é explicitada como exemplo do que é dominado e do que não o é, em que as aspirações e afeições lutam contra a razão, enquanto no homem bom encontram-se em harmonia” (WOLF, 2010, p. 43).

- (iii) **(iii) Parte racional** — distingue radicalmente o homem do restante dos animais, pois representa a expressão do λόγος humano, isto é, nota-se também que a “[...] αρετή especificamente humana reside na boa constituição e no bom exercício das partes especificamente humanas da alma” (WOLF, 2010, p. 43).

Pois, de acordo com Aristóteles:

πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῶ γενεὶ ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῶ γενεὶ τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

Dissemos anteriormente que, a alma tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança a afinidade com os seus objetos que elas conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. (EN, VI, 1, 1139a, 5 – 10)

No que diz respeito à φρόνησις, enquanto virtude intelectual (ἀρετή διανοητικῆ), podemos também verificar sua identificação com a razão prática na medida em que esta possui a faculdade de deliberar com destreza (Cf. *EN*, III, 2, 1111b 10 – 15), por este motivo, Aristóteles diz: “[...] devemos, por isso, considerar a virtude, pois nela se observa uma relação do mesmo gênero: assim como a prudência está para a habilidade, a virtude natural está para a virtude na acepção estrita do termo” (σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα - οὐ ταυτὸ μὲν, ὅμοιον δέ - οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν) (*EN*, VI, 1144b 5). Ora, isto refere-se ao simples fato de que o φρόνιμος realiza ações para exercitar sua capacidade de ponderar e calcular sobre os meios adequados para efetuar a escolha dos meios de forma excelente na esfera contingencial:

Logo, há um horizonte da virtude humana em geral, como há um tipo de situação própria a cada virtude particular. Se a definição deste horizonte deve ser procurada em algum lugar, é evidentemente na definição do objeto da virtude prudencial, uma vez que esta não é uma virtude particular, mas a retora, que determina a missão das outras virtudes. A prudência, sem dúvida, não é uma virtude *situada*, no sentido em que outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações. Mas essa função da prudência não é possível senão num horizonte mais universal, condição para que uma situação real em geral seja possível, horizonte em razão do qual o homem é um ser em situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular. Aristóteles nomeia esse horizonte com uma insistência que seus intérpretes não parecem ter levado muito em conta: *a prudência se move no domínio do contingente*, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é. (AUBENQUE, 2008, p.109)

Ora, em sua análise, Aubenque nos diz que a φρόνησις está em deslocamento no âmbito contingencial (Cf. *EN*, VI, 5, 1140b 27). Deste modo, o homem terá condições de

agir com retidão<sup>3</sup> no intuito de modificar o mundo ao seu redor; supondo assim, que as coisas possuem também uma indeterminação (Cf. *EN*, VI, 12, 1143b 20); isto é, os fenômenos que se desdobram na realidade podem se manifestar de diversas maneiras de acordo com as circunstâncias. Aristóteles também sugere uma reflexão sobre a arte para estabelecer a diferença que possui em relação à ciência (ἐπιστήμη) que não opera a partir da esfera contingente.

Mas, com isto, Aristóteles explica que: “[...] Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir; e em certo sentido o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas. Como diz Agatão: A arte ama o acaso, e o acaso ama a arte” (ἐπεὶ δὲ ποιήσις καὶ πράξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ’ οὐ πράξεως εἶναι. καὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ· τέχνη τύχην ἕστερξε καὶ τύχη τέχνην) (*EN*, VI, 4 1140a 16).

---

<sup>3</sup> Sobre este assunto, identifica-se que Gavin Lawrence em seu artigo intitulado *O bem humano e a função humana* realiza a seguinte reflexão: “Admite-se que as suas operações e atividades podem constituir a boa vida, pois elas podem constituir o viver bem e sabiamente nessas circunstâncias. Mas isso é assim apenas em um grau secundário ou qualificado, ou seja, imperfeitamente. As circunstâncias nas quais essas atividades são as melhores são imperfeitas: se fossem perfeitas, já estaríamos engajando-nos naquela boa vida que a atividade prática visa a assegurar para nós (cf. *Cael.* II.12.292b4-7). Assim, parte do seu valor consiste em ajudar a proporcionar o engajamento no tempo livre ou impedir o que se apresente como obstáculo a isso, tanto em relação aos agentes quanto aos outros. Porém, a nossa necessidade da atividade prática – o fato de que ela pode, para nós, ser a melhor e mais sábia coisa a fazer – revela um defeito, algo menos que perfeito, na situação humana. Assim, as atividades da πολιτικῆ da φρόνησις asseguram a boa vida, de tal forma que elas não podem, irrestrita ou perfeitamente, constituí-la. Suas atividades são humanamente úteis, enquanto parece que a perfeita atividade não apenas pode, como também deve ser inútil, sob pena de apontar para algum bem fora de si mesma. A atividade perfeita é, portanto, αυτοτελεσ: um fim em si mesma. De fato, parte do valor da nossa atividade prática é dependente ou condicional, havendo uma outra boa atividade séria para ocupar o tempo livre e constituir irrestritamente a boa vida: se todos nós fôssemos atraídos por divertimentos vãos, se fôssemos “Disneylanders” por natureza, então desapareceria parte do que vale a pena para os seres humanos se preocuparem ou do que vale a pena sentir dor e exasperar-se (cf. X.6.1176b27-33). A política, que faz do “tempo livre” o “único ἀρχέ de todas as coisas” (VIII.3.1337b32), oferece pelo menos quatro critérios para que uma atividade seja apropriada para ocupar esse tempo livre: ela deve ser: 1. Séria e boa (σπουδαίσις), não-trivial; 2. Final e não meramente de descanso ou relaxamento (VIII.5.1339a26-31); 3. Nobre e não meramente necessária (VIII.3.1338a14, 1338a30-32); 4. Merecedora do tempo livre de alguém e não útil (1338a15, 1338a30-32). As atividades práticas são reconhecidas como sérias e boas (algumas sendo proeminentes em nobreza e grandeza, *EN* X.7.1177b16-17), mas elas são de certa forma produtivas e úteis”. (LAWRENCE, 2009, p. 66-67)

Porém, Aristóteles alerta que o aspecto constitutivo da φρόνησις não pode ser comparado de forma integral com a τέχνη, pois o artista que faz sua intervenção sobre o ambiente para modificá-lo, de certo modo, procura agir de acordo com certos instrumentos pré-fixados pela natureza (Cf. *Met.* XII, 3, 1070a 5), por outro lado, o homem prudente é o agente da boa deliberação que efetua suas escolhas sabendo reconhecer a indeterminação dos acontecimentos.

Uma vez estabelecida essa situação, o homem prudente mobiliza os recursos provenientes de sua ampla experiência de vida e, por consequência, o conhecimento adquirido em diversas circunstâncias corrobora em sua intervenção correta sobre a realidade. Embora seja difícil calcular com exatidão o resultado almejado (Cf. *EN*, II, 6, 1106b 30 – 35), pois o fim visado será num primeiro momento identificado através do desejo, então a parte racional da alma delibera e escolhe os meios visando os fins.

Se é assim, com efeito, podemos identificar que a φρόνησις “[...] não pode ser distorcida por uma ciência superior, como acontece no caso das outras ciências, porque é, na perspectiva platônica, a ciência suprema e não há ciências superiores a ela” (NATALI, 1989, p. 70). Portanto, uma vez identificada como virtude da parte racional da alma<sup>4</sup>, “a causa da sublevação não pode ser inferior a uma virtude ética, dado que a virtude

---

<sup>4</sup> Convém detalhar esse ponto sobre a conexão entre as virtudes morais e intelectuais, portanto, Roger Crisp em seu artigo *A grandeza de alma segundo Aristóteles* explica: Como deveríamos situar a grandeza de alma vis-à-vis às demais virtudes? A relação não é tão simples quanto aquela entre generosidade e coragem, as quais são virtudes de caráter independentes que comandam esferas separadas na vida humana. A grandeza de alma no sentido ontológico está, de certo modo, implicada em cada virtude, já que cada uma delas envolve correção de opinião sobre bens e males em sua própria esfera. A virtude particular da grandeza de alma está relacionada com a honra, e o magnânimo é digno da maior honra. Por essa razão, diz Aristóteles (*EN* IV.3.1123b26-9, 1123b34- 6), ele deve ser a melhor ou a mais virtuosa de todas as pessoas, visto que “quanto melhor uma pessoa for, maiores as coisas das quais ela será digna, e o melhor será digno das maiores coisas”. Um suporte para a conclusão que Aristóteles extrai aqui – de que o magnânimo deve ser bom – também é oferecido pela reflexão da sua falta de interesse pelos bens externos (1123b29-34). O magnânimo preocupa-se pouco com qualquer coisa, mesmo com a honra, de forma que nenhum grande desejo por bens externos poderia motivá-lo a realizar ações viciosas: “Seria completamente inadequado para ele sair correndo com seus braços balançando ou cometer alguma injustiça”. O retrato do magnânimo, que a *EN* IV.3 oferece, também nos proporciona um insight adicional da relação entre a grandeza de alma e outras virtudes, o que será discutido na seção final. O que Aristóteles quer dizer com a afirmação de que a grandeza de alma é “uma espécie de coroa das virtudes” (*EN* IV.3.1124a1-3)? Ele oferece duas explicações para sustentar essa afirmação: a grandeza de alma torna maiores as virtudes, o que não acontece

da parte dominante, que é a própria sabedoria, usa a virtude da parte dominada e não vice-versa” (NATALI, 1989, p. 70).

Por outro lado, Aristóteles dirá:

διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονὸς, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων· μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἄσθ' ἂν ἦ πεπραγμένα. ἀμφοτέρων δὲ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ὅς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐτὰ ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. Deve-se observar que nenhuma coisa passada é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia, porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido; por isso Agatão tinha razão em dizer: “Pois somente isto é ao próprio Deus vedado, o fazer não sucedido o que uma vez aconteceu”. A obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau. (EN, VI, 2, 3, 1139b 5 - 10)

Todo desejo é a expressão de motivações, sendo proveniente da vontade de suprir necessidades. Se a virtude na *Ethica Nicomachea* é caracterizada como uma disposição

---

independentemente delas. Isso é assim, em parte, porque Aristóteles acredita que nenhuma virtude ocorre isoladamente de outra (uma visão cujas implicações para a grandeza de alma discutirei brevemente), mas também porque muitas coisas não ocorrem isoladamente de outras sem que faça sentido colocar o primeiro grupo em alguma espécie de relação ornamental com o segundo. O outro ponto de Aristóteles não é fácil de se interpretar. De fato, isso é mais fácil de se interpretar à luz da própria afirmação ornamental. O que Aristóteles provavelmente tem em mente é a maneira pela qual a grandeza de alma “sobrevém” ou “está no topo” das outras virtudes. Primeiramente, eu começo adquirindo as (outras) virtudes. A seguir, eu alcanço um nível de virtude modesto, no qual sou digno de alguma honra modesta – e, se eu sou consciente disso, então tenho a virtude da ambição apropriada, embora, é claro, não tenha grandeza de alma. Meu desenvolvimento moral continua, porém, e eu desenvolvo a virtude em um grau digno das maiores honras. Nesse ponto, se eu sou consciente do meu valor, então a grandeza de alma emergiu da minha posse dessas outras virtudes e, posteriormente, acrescenta brilho ao meu caráter moral e ao merecimento da honra”. (CRISP, 2009, p. 159 -160)

(ἔξις), vejamos que isto implica na concepção de que o homem possui essa potencialidade de realizar atos virtuosos. Em suma, o homem possui uma disposição para almejar o bem.

A este propósito, Aristóteles adverte que não basta realizar uma ação virtuosa em apenas alguns casos; afinal de contas, isto não confere ao homem os critérios para definir as virtudes do seu caráter, “[...] pois uma andorinha não faz verão, nem o faz um dia quente; da mesma forma um dia só, ou um curto espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso” (μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος) (EN, I, 7, 1098a 17).

Para Aristóteles, o φρόνιμος é por excelência aquele que possui a capacidade de discernir sobre o que representa efetivamente um bem, visto que as suas vontades, anseios e desejos serão apreendidos e investigados à luz do crivo da reta razão (ορθός λογος). E a partir da constatação que a deliberação racional é também uma prática de investigação particular, logo será realizado o cálculo criterioso para escolher os meios adequados e atingir aquilo que será identificado como um bem.

Este será o desafio que o φρόνιμος terá de enfrentar (Cf. EN, VI, 9, 1141b 11 – 15) no transcurso de suas experiências na vida em comunidade. Para enfatizar, Aristóteles, nos diz o seguinte: “Se, pois, é característico do φρόνιμος ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito aquilo que conduz ao fim de que a φρόνησις é a apreensão verdadeira” (εἰ δὴ τῶν φρόνιμος τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν) (EN, VI, 9, 1142b – 30).

Nas palavras de Pierre Aubenque:

Esperando poder realizar imediatamente em nós mesmos a ordem que vemos no Céu, cabe-nos ordenar o mundo, não negando-o em proveito de outro mundo, mas nos engajando nele, manobrando-o se preciso for, servindo-nos dele para acabá-lo. Tal é a tarefa provisória, mas sem dúvida indefinidamente provisória, que o homem deve assumir no

mundo *tal como ele é* e que não tornará inútil exceto no dia, sem dúvida sempre recuado, em que a razão e o trabalho do homem terão inteiramente dominado o acaso. (AUBENQUE, 2008, p.147)

Trata-se, pois de compreender que o φρόνιμος possui um tipo de saber singular, algo que o distingue dos outros homens; isto é, demonstra ter ampla experiência que forjou o seu caráter através do exercício constante da atividade (ἐνέργειᾳ) virtuosa, para aperfeiçoar seu modo de ser. Assim, tornar-se-á importante, ressaltar que a razão prática orienta corretamente a deliberação (βούλησις)<sup>5</sup> racional sobre causas particulares, sendo assim “[...] mostrar a verdade (ἀλήθεια) é a obra por excelência do homem prudente; o que o prudente faz é determinar, em função das circunstâncias moralmente relevantes, o que deve ser feito aqui e agora” (ZINGANO, 2009, p. 355).

De acordo com Aristóteles:

ὅστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἔστι βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.

---

<sup>5</sup> Sobre este aspecto, C. D. C. Reeve faz uma sugestiva consideração no artigo *Aristóteles e as virtudes do intelecto*: “Ainda que a deliberação restrinja-se àquilo que promove os fins, ela não se restringe ao que os promove como o fazem os meio externos – a deliberação também pode ser feita sobre constituintes intrínsecos ou componentes (*Met.* VII.7.1032b18-19). Podemos também, é claro, deliberar sobre fins relativos – fins que são meios para outros fins: “o que escolhemos deliberadamente é aquilo que está em nosso poder” (*EN* III.2.1111b29-30). Mas que a felicidade seja o nosso fim é algo que não está no nosso poder de decisão, pois, sendo algo determinado pela nossa função ou essência (*EN*, I.7.1097b22- 1098a20), não pode ser de outro modo. A deliberação sobre fins mais restritos está excluída por uma razão paralela. Um médico, por exemplo, “não delibera sobre se deve curar, um orador não delibera sobre se deve persuadir, nem um político se deve produzir a boa ordem, assim como ninguém delibera sobre o fim” (*EN* III.3.1112b12-15). A medicina é uma técnica parcialmente definida por seu fim ou objetivo: a saúde. Na medida em que aquela técnica dita nossas ações, necessariamente buscamos a saúde (da mesma forma, a oratória é definida pela persuasão, a política pela boa ordem e outras coisas pelo seu fim). O ponto, então, não é que ninguém possa deliberar sobre se deve curar, persuadir ou produzir a boa ordem, mas sim que, tal como os seres humanos não podem deliberar sobre seu fim absoluto, também o médico enquanto médico, o orador enquanto orador e o político enquanto político não podem deliberar sobre os seus fins. Quando se diz que a deliberação não concerne aos fins, tudo o que está sendo absolutamente excluído como objeto de deliberação é a felicidade. E, mesmo nesse caso, permanece possível, em primeiro lugar, deliberar sobre seus meios constituintes e, em segundo lugar, engajar-se em um esclarecimento dialético sobre o que ela realmente é. A maior parte da *EN*, com efeito, ainda que tenha uma intenção prática, consiste exatamente no último caso (*EN* I.2.1094a22-6). Aristóteles não considera que tal esclarecimento seja deliberativo, mas esta é talvez mais uma questão de terminologia do que de essência”. (REEVE, 2009, p. 192 – 193)

Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a prudência não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. (*EN*, VI, 5, 1140a 28, 1140b 4)

Neste aspecto, o filósofo nos propõe uma reflexão sobre a φρόνησις, situada no âmbito específico da deliberação (βούλησις) para designar o particular imediato, ou seja, refere-se aos meios adequados que estejam no horizonte da ação humana para atingir os fins. Isto posto, Aristóteles pondera: “Além do mais, essa função se perfaz pela φρόνησιν e pela virtude do caráter: a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a φρόνησις faz ser correto aquilo que leva ao alvo” (ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτο) (*EN*, VI, 9, 1142b 30).

Portanto, cabe aqui, explicitar a pertinência de ensejar uma investigação específica acerca da escolha dos meios (προαίρεσις), baseada na ação voluntária do homem prudente (φρόνιμος), assim como os aspectos constitutivos da deliberação racional, enquanto característica da φρόνησις na perspectiva de Aristóteles.

## 1.2 BOA DELIBERAÇÃO: EXAME CIRCUNSTANCIAL

Em *EN* VI, Aristóteles argumenta: “Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de prudência o poder deliberar bem” (δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι) (*EN*, VI, 5, 1140a 25). Sobre esse ponto, o uso da expressão “deliberar bem” (καλῶς βουλευσασθαι) representa a noção de “correção” na intervenção do φρόνιμος sobre as coisas humanas:

ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ

τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.

A φρόνησις, pelo contrário, versa sobre as coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do φρόνιμος: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que 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. (EN, VI, 7, 1141b 10)

Assim, por exemplo, Aristóteles procura destacar que a deliberação é baseada no cálculo correto acerca das circunstâncias e, por consequência o homem necessita considerar o contexto em que está inserido para que obtenha as condições de efetuar boas escolhas. Todavia, é preciso compreender que “[...] como as coisas e o homem são tais como são, não convém procurar em tudo o melhor absoluto, mas o melhor possível, dadas as circunstâncias” (AUBENQUE, 2008, p. 186).

Com efeito, Aristóteles sugere que embora as ações humanas sejam boas, isto é, o resultado de escolhas salutares, ainda assim, seria forçoso dizer que representam ações virtuosas. Vê-se, então, que “[...] o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas” (ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἐκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἐκάστην γὰρ ἕξι ν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἐκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν) (EN, III, 6, 1113a 30).

Problematizando o exposto, Aubenque explica:

A deliberação é, pois, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa ação, ou seja, virtuosa. Mas Aristóteles percebe que a deliberação, cujo conceito é emprestado da prática política, não basta para constituir a virtude, pois a deliberação não diz respeito ao fim mas

aos meios, não diz respeito ao bem, mas ao útil, e a deliberação enquanto tal pode ser posta a serviço do mal. Razão pela qual Aristóteles introduz no cortejo das virtudes intelectuais que acompanham a prudência a noção de εὐβουλία, cujo próprio conceito implica na ideia de uma certa retidão (ὀρθότης), mas particularmente de uma retidão de entendimento (ὀρθότης τῆς διανοίας). (AUBENQUE, 2008, p. 188)

Desta maneira, portanto, no contexto da sociedade os atos humanos podem ser aprovados ou reprovados. Por isso, Aristóteles diz que a ação virtuosa é precedida por uma disposição (ἔξις) de caráter. Neste sentido, o agente pode externar a sua disposição para realizar ações que demonstram virtudes ou vícios.

Por outro lado, o homem prudente (φρόνιμος) possui uma certa disposição de caráter para realizar a prática do bem, pois demonstra “[...] a capacidade de bem arazoar, ou melhor, de bem calcular, tendo, em consequência, a sua própria verdade” (BERTI, 2014, p. 57).

Para Aristóteles:

πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὁμῶς ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὀρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σῶματι ἰσχυρῶ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα.

Com efeito, todos pensamos que, em certo sentido, cada tipo de caráter pertence por natureza aos que se manifestam, e que desde o momento de nascer somos justos, ou temperantes, ou bravos, ou possuímos qualquer outra qualidade moral. Não obstante, andamos em busca de outro bem que propriamente seja tal, queremos que essas qualidades existam em nós de outro modo. Pois que tanto as crianças como os brutos têm as disposições naturais para essas qualidades, mas quando desacompanhadas da razão, elas são evidentemente nocivas. Só nós parecemos perceber que elas podem conduzir-nos para o mau caminho, como um corpo robusto mas privado de visão pode cair desastrosamente devido à cegueira. (EN, VI, 13, 1144b 5 – 10)

De todo modo, Aristóteles argumenta que o φρόνιμος apreende a verdade, por conta disso tem condições para realizar a boa deliberação e escolha dos meios. Ora, os homens se tornam justos ou moderados<sup>6</sup> através do cultivo de bons hábitos.

A natureza humana pode dispor de boas condições para o exercício de atividades justas e moderadas que corroboram a disposição do caráter, embora “o fato de ser justo nem sempre o faz atingir o resultado antecipado, não tem razão em pensar que deve se preocupar menos com o fato de ser justo, pois é melhor ser justo e mal sucedido na obtenção desses resultados do que ser bem sucedido e injusto” (IRWIN, 2010, p. 231 - 232).

Sobre este ponto, Ross nos diz que:

A afirmação de Aristóteles de que nos tornamos bons praticando boas ações implica um paradoxo: como podemos realizar boas ações, se não somos bons? Depois, ele explica que há uma diferença entre os atos que criam uma boa disposição e os que dela derivam. Mesmo nas artes há um certo paralelo: por exemplo, podemos nos expressar com correção gramatical sem conhecer as regras da gramática. Mas, nas artes, apenas a realização de uma coisa bem feita é importante, e, em vez disso, um homem é virtuoso ou age de maneira virtuosa, a menos que ele atue dessa maneira: 1) sabendo o que faz; 2) escolher o ato e pelo próprio ato; 3) como resultado de uma disposição permanente. Assim, o paradoxo desaparece: as ações que produzem virtude se assemelham

---

<sup>6</sup> Em sua obra *A Política*, Aristóteles explica como se desenvolve a disposição de caráter para realizar o bem: “Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e além disso, com uma certa qualidade de corpo e alma. Há qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-se: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por impulso natural, embora alguns sejam tenuamente guiados pelo hábito. Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão que só ele possui; por isso estes três fatores devem estar sintonizados. Muitas vezes os homens com efeito são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor. Definimos já, pois, que condições é necessário terem os cidadãos, para serem mais facilmente moldados pelo legislador. Tudo o mais diz respeito à educação; aprenderão em parte pelo hábito, em parte por instrução” (ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φύνηαι δεῖ πρῶτον, οἷον ἀνθρώπων ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῴων: εἶτα καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. ἔνια δὲ οὐθὲν ὄφελος φύνηαι: τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ: ἔνια γὰρ εἶσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἀνθρώπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον: ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμούς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἷους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον: τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μαθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες) (*Pol.* VII, 13, 1132b 40).

àquelas que a virtude produz, não por sua natureza íntima, mas apenas por sua aparência externa. Aristóteles aqui aponta precisamente a diferença entre os dois elementos implícitos em qualquer ação completamente boa, a saber: a) o que é feito é o mesmo que deve ser feito na circunstância; b) que é inspirado por um bom motivo. (ROSS, 1987, p. 232)

É interessante notar que Ross utiliza a expressão “realizar boas ações”, com o intuito de estabelecer as condições de possibilidade de aproximação entre as virtudes morais e virtudes intelectuais (Cf. *EN*, VI, 2, 1139a 30; *EN*, VI, 2, 1139b 5). Nesta perspectiva, de acordo com Aristóteles: “Vê-se assim claramente, segundo o que acabamos de dizer, que não é possível ser bom propriamente sem prudência, nem prudente sem a virtude moral” (δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς) (*EN*, VI, 13, 1144b 30).

Embora a φρόνησις seja caracterizada como uma virtude intelectual, isso não significa dizer que ela esteja isolada em relação as virtudes éticas, pois o seu aspecto constitutivo de realizar a boa deliberação e escolha dos meios através da orientação racional, pressupõe um entendimento de que “[...] a virtude moral em parte participa da razão, pois é constituída por uma apreensão racional, o que torna o desejo aperfeiçoável pela prudência, mas ela ainda não é prudência” (ZINGANO, 2009, p. 384). Por esse motivo, “[...] o que está em jogo no domínio da moral não é se o desejo tem, em sua origem, uma apreensão já racional, mas se, no desdobramento da busca dos meios mediante os quais realizamos, impera ou não a prudência ou razão deliberativa” (2009, p. 384).

Para enfatizar, Zingano dirá mais especificamente:

A boa deliberação assim alargada liga a prudência à vida bem sucedida, à εὐδαιμονία, além de sua relação necessária com a virtude moral. Não somente a prudência é a habilidade de encontrar os meios para obter o fim que é bom (o que a liga de um modo necessário com a virtude moral em um ato preciso), mas também ela deve satisfazer as condições para

a felicidade e não pode limitar-se a um domínio somente de atividade em detrimento de outros. Ora, as condições para o caráter propriamente bom de um ato não são exatamente as mesmas que as para a vida bem sucedida, para a felicidade. Pode-se agir bem e não ser feliz. O caráter bom de uma ação se verifica no momento mesmo do ato e diz respeito às circunstâncias nas quais ocorre a ação; a vida feliz requer um tempo dilatado e um julgamento panóptico. A vida bem sucedida repousa sobre um bom número de atividades (portanto, sobre um bom número de virtudes), mas nada obriga a que repouse necessariamente sobre todas as atividades (portanto, tampouco sobre todas as virtudes) (ZINGANO, 2009, p. 416)

Vê-se, assim, que a experiência (ἐμπειρία) cumpre um papel fundamental no que tange ao exercício do φρόνιμος de realizar ações que sejam retas e boas. E conhecer as circunstâncias significa apresentar um tipo de saber sobre as vias da ação humana na realidade. Desse modo, constitui-se um caminho árduo que exige o exercício contínuo das virtudes (ἀρεταί).

É esta, precisamente, a visão de Aristóteles em relação à capacidade deliberativa e às ações reflexivas do φρόνιμος, pois “[...] como a experiência, e não por acaso ambas são atribuídas a políticos como Péricles que unem numa síntese singular, a capacidade de visão de conjunto e o senso particular” (AUBENQUE, 2008, p. 99).

Sob este aspecto, o homem virtuoso apreende do desejo de saber<sup>7</sup> (τοῦ εἰδέναι ὁρέγονται) a exigência de aclarar a verdade das coisas. Assim, pois, Aristóteles nos diz que: “Com efeito, assim como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a inteligência que está em nossa alma se comporta diante das coisas que, por sua

---

<sup>7</sup> Convém apresentar o ponto de vista de Lear (2006) que comenta: “O homem não é somente um animal político. Traz também em seu peito o desejo de entender. E com isso surge a séria questão de saber como o homem pode preencher sua natureza como animal político e, ao mesmo tempo, satisfazer plenamente seu desejo inato de entender. O conflito leva tempo para se desenvolver. Até certo ponto, o desejo de entender ajuda o homem a viver uma vida de cidadão ativo. Pois o homem chega a entender que a vida ética dentro da sociedade é um caminho para realizar a genuína felicidade humana; e quando o homem chega a entender o que é a felicidade, fica em melhor situação de realizá-la. Entretanto, se o homem levar a fundo seu desejo de entender, vai se ver retirado da vida ética. Parece que é intrínseco ao homem transcender sua natureza. O homem é por natureza um animal político, mas também é um animal que, por natureza, deseja entender o mundo. E ao ir entendendo o mundo, deixa para trás de si a vida ética. Sua natureza o levará para além (ou para fora) de sua vida natural como animal político. (LEAR, 2006, p. 307)

natureza, são as mais evidentes” (ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυχτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων) (*Met.* II, 1, 993b 5 -10).

Para Irwin:

“Se uma pessoa reflete desse modo sobre os fins e as atividades a ser preferidos, terá boas razões para valorizar estados de caráter e as atividades que os expressam. Ser virtuoso e agir o mais virtuosamente possível estão em nosso poder e podem ser desenvolvidos e preservados pela reflexão racional. Evidentemente a pessoa virtuosa quererá ter êxito em praticar ações virtuosas e em atingir o fim em vista do qual pratica suas ações: será uma estranha pessoa justa aquela que não se importa com o fato de se ter êxito em uma luta contra a injustiça ou não. Visto, no entanto, que se importa sobretudo com o fato de guiar a sua vida pela razão prática, quererá sobretudo ser justa e praticar ações justas, quer tenha êxito em seus demais objetivos ou não”. (IRWIN, 2010, p. 229)

Devemos, porém, compreender que o φρόνιμος, deliberando e escolhendo os meios em suas ações, almeja encontrar aquilo representa o bem visado. Diante do exposto, encaminhamos a seguinte questão: Mas o que significa ter bons objetivos? De acordo com Aristóteles a finalidade boa da ação consiste naquilo que, sendo eticamente nobre (τὸ καλόν), por consequência, afastará o homem dos vícios.

Trata-se de manter-se equilibrado perante os extremos em cada ação, afinal de contas “[...] o homem que foi corrompido 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 originária da ação” (τῶ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονῆν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν• ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς) (*EN*, VI, 4, 1140b – 15).

Mas, como foi dito antes, Aristóteles caracteriza a boa deliberação como um processo de investigação. Vejamos o comentário do estagirita na *EN*, VI: “Há uma diferença entre investigação e deliberação, pois esta última é a investigação de uma espécie particular de coisa” (τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν) (*EN*, VI, 9, 1142a 30).

É possível compreender que Aristóteles está retomando sua exposição realizada na *EN*, III, cuja argumentação procura identificar que existem diferentes modos de investigar, inclusive na área da matemática (Cf. *EN*, III, 1112b 20), todavia é preciso compreender que determinados modos de investigar não consistem em deliberar. Por outro lado, aquele que delibera, por consequência, investiga e calcula (Cf. *EN*, VI, 9, 1142b 5).

De acordo com Aristóteles:

βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última da ordem estabelecida. (*EN*, III, 5, 1112b 15 – 20)

O homem prudente (φρόνιμος) encaminha o processo deliberativo de investigar (ζητεῖν) a partir de suas experiências no mundo. Os fenômenos que ocorrem na realidade

serão também observados por ele de forma criteriosa, tendo em vista buscar interpretá-los da melhor maneira. Contudo, Aristóteles adverte que a excelência na deliberação não se identifica com o conhecimento científico, a habilidade de conjecturar ou senso opinativo (Cf. *EN*, VI, 9, 1141a 31).

Aubenque pondera:

De fato, Aristóteles distingue dois casos: quando há apenas um meio de realizar um fim posto, e quando o fim pode ser realizado por muitos meios. No primeiro caso, há apenas uma solução e trata-se de encontrá-la. Mas neste caso, a relação entre o fim e o meio é recíproca e necessária; relação que será, pois, objeto de ciência, e a “deliberação” que precede a solução não será senão a medida de nossa ignorância ou, ao menos, de nossa dificuldade em atualizar nosso saber. Quando a solução é única, se não a encontrarmos não temos ninguém para responsabilizar a não ser nós mesmos; o bom matemático não delibera, tampouco o bom gramático. (AUBENQUE, 2008, p.178 – 179)

A este propósito, cabe examinarmos as ponderações de Aristóteles sobre a excelência na deliberação:

- (i) “Não se trata de saber científico” (*EN*, VI, 9, 1141b 33), pois, o homem que delibera está realizando suas ações a partir da esfera do possível, isto é, difere do cientista que apresenta demonstrações acerca daquilo que previamente conhece. A ciência também possui operações com base em axiomas, sendo que estes representam o ponto de partida para realizar um constructo teórico.
- (ii) “Tampouco habilidade em fazer conjecturas” (*EN*, VI, 9, 1142b 5), pois, Aristóteles diz que esse tipo de habilidade opera de modo rápido, ou seja, não leva em consideração o tempo adequado para o exercício correto do

raciocínio. Com o intuito de realizar uma excelente deliberação o homem precisa analisar as circunstâncias de forma criteriosa, visando identificar os prós e os contras antes de tomar sua decisão;

- (iii) “Não se pode identificar a excelência na deliberação com uma opinião” (*EN*, VI, 9, 1142b 10), com isso Aristóteles sugere que o homem que delibera pode acertar ou errar, assim o fato de deliberar exige a correção. Analogamente, podemos compreender que a deliberação correta (Cf. *EN*, VI, 9, 1142b 20) pode direcionar as ações do homem no sentido de alcançar um bem.

### 1.3 BOA DELIBERAÇÃO: O QUE DEPENDE DO HOMEM?

No livro VI da *EN*, Aristóteles sugere: “[...] Consequentemente, num sentido geral, o homem capaz de deliberar é prudente. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer” (ὥστε καὶ ὅλως ἄν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεις περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξαι) (*EN*, VI, 5, 1140a 35). Vemos, portanto, que Aristóteles insere no livro VI da *EN*, os aspectos constitutivos da boa deliberação que havia anteriormente analisado no livro III da respectiva obra, visando explicitar o objeto da deliberação do homem prudente:

βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν· ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον)· ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικὴν, ὅσῳ ἧττον διηκριβῶται,

καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν.

Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, que podem ser feitas: são estas as que restam. Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso: além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio. De um lado, não há conselho sobre as ciências exatas e autônomas, por exemplo: sobre ortografia (não ficamos em dúvida sobre como um termo deve ser escrito); deliberamos, porém, sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas que não ocorrem sempre do mesmo modo (por exemplo: as da medicina e da arte de enriquecer, e mais sobre a navegação do que sobre a ginástica: tanto mais quanto menor for seu estado de exatidão). Do mesmo modo para as restantes: mais a respeito das artes do que das ciências; com efeito, ficamos mais na dúvida sobre elas. (*EN*, III, 5, 1112a 30; 1112b 1 - 5)

Analisando a respectiva citação, verifica-se o uso da expressão ἐφ' ἡμῖν, sendo traduzida da seguinte forma: “o que está em nosso poder” ou “o que depende de nós”. De outra parte, em sua obra *EE*, II, Aristóteles pondera sobre a impossibilidade de deliberar sobre todas as coisas:

ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχασθαι βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μὲν ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἢ γένησις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλευέσθαι μὴ ἀγνοῶν· περὶ ὧν δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλευσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ πράξαι ἢ μὴ πράξαι. διὸ οὐ βουλευόμεθα περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, οὐδὲ πῶς ἂν ὁ κύκλος τετραγωνισθεῖ. τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν περὶ ἀπάντων. (ἢ καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἀπλῶς ἢ προαίρεσις ἐστίν)

Algumas coisas podem ser ou não ser, mas o surgimento delas não depende de nós, em alguns casos é devido ao funcionamento da natureza e em outros a outras causas; e sobre essas coisas ninguém poderia tentar deliberar a menos que ignorasse os fatos. Mas com algumas coisas não apenas é possível sua existência ou não existência, mas também são deliberadas pelo homem; e estas são todas as coisas que cabe a nós fazer ou não fazer. Portanto, não deliberamos sobre assuntos na Índia, nem sobre como enquadrar o círculo; pois os assuntos na Índia não dependem de nós, enquanto os objetos de escolha e as coisas praticáveis estão em nosso poder (e, portanto, fica claro que a escolha também não é apenas opinião). (*EE*, II, 10, 1226a 20 – 30)

A este propósito, considera-se o uso da expressão ἐφ' ἡμῶν num sentido de indicar que a boa deliberação, enquanto resultado de uma πρόξις reflexiva, é também a expressão da condição de possibilidade do homem compreender o próprio campo de domínio de suas ações (Cf. *EN*, III, 2, 1112a 15; *EN*, VI, 5, 1140b 5). Pois, a “[...] prudência (φρόνησις) será a virtude dos homens votados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade” (AUBENQUE, 2008, p, 157).

Neste caso, Aristóteles pondera sobre a variedade das experiências humanas, conseqüentemente, ocorrem possibilidades de agir de diferentes maneiras a partir do momento que surgem situações imprevisíveis. Ademais, identifica-se que “[...] essa imprecisão poderia, eventualmente, incrustar para sempre a deliberação nos procedimentos racionais de decisão, pois é uma indeterminação ineliminável e a deliberação está sempre às voltas com uma certa indeterminação” (ZINGANO, 2009, p. 245).

Para ilustrar o exposto, Wiggins observa que:

[...] Mas com a deliberação mais mundana as coisas são muito diferentes. Não há nada que a pessoa está determinada, por antecedência, a maximizar; e as probabilidades, embora difíceis e relevantes, não necessitam ser tomadas como o ponto crucial da questão. Normalmente o agente se pergunta “o que devo fazer?”, sem qualquer pretensão de maximizar o que quer que seja, mas apenas como uma reação dentro de um determinado contexto. Isto exercerá um peso particular e contingente na percepção prática e moral do agente, mas os traços mais relevantes da questão nem sempre saltam aos olhos. Para visualizá-los, para instigar a imaginação a refletir sobre a questão e deixar que ela desperte, num exercício de reflexão e pensamento, as paixões e os interesses que ela venha a despertar pode requerer uma dimensão elevada de apreciação situacional, ou como diria Aristóteles, percepção – *aisthêsis*. (WIGGINS, 2010, p. 142 – 143)

De acordo com esta posição, o fato do homem deliberar (*βουλευέσθαι*), evidencia um elemento característico da própria condição humana<sup>8</sup>; isto é, a liberdade do homem para agir de forma intencional sobre o mundo. Isso pressupõe, por conseguinte, que mediante a sua ação sobre o ambiente social, o *φρόνιμος* possui responsabilidade moral.

O seu modo de agir é guiado pela reta razão, sendo que esta que lhe proporciona a condição de possibilidade para realizar um exame crítico e analítico sobre o conjunto de suas experiências. Por outro lado, Zingano (2008) diz que: “[...] Embora a escolha ocorra *após* o ato de pôr um fim, ela é um elemento decisivo quanto à possibilidade de se responsabilizar moralmente o agente, pois é graças a ele que o ato que realiza (ou deixa de realizar), se torna em um sentido moral relevante, *seu ato*” (p. 308).

De acordo com Meyer:

Aristóteles normalmente indica que, no caso de ações que “se originam” no agente, “dele depende o agir ou o não agir” (*EN* III.1.1110a15-18, III.5.1113b20-21, 1114a18-19; *EE* II.6.1223a2-9). É importante não interpretar essa expressão incorretamente, como se ela atribuísse aos agentes um tipo de “liberdade para agir de outro modo”. De fato, Aristóteles pensa que nossas ações, assim como grande parte do que ocorre no mundo, são mais contingentes do que necessárias: elas “são passíveis de ser de outro modo” (*EE* II.6.1222b41-2, 1223a5-6). O seu status contingente, no entanto, não é resultado do fato de que no caso delas “depende de nós o agir ou o não agir”. Ao contrário, Aristóteles entende que a contingência é precondição dessa última característica. É

---

<sup>8</sup> Disto decorre a perspectiva de Aristóteles sobre a realização da natureza social do homem. Para ilustrar o exposto, Lawrence (2009) faz o seguinte comentário: “[...] Vida humana. Não é qualquer forma de estar vivo que importa ou é própria para nós, mas sim estarmos vivos como seres humanos. É uma questão de vida ativa racional num sentido amplo, e não meramente a nossa vida nutritiva ou animal. Não se diz que alguém tem uma vida maravilhosa ou bem-sucedida porque “tem 100% de visão por toda a sua vida” ou porque “digere bem”. Essas são, certamente, condições que nos ajudam, já que problemas desse tipo podem impedir-nos de alcançar ou atrapalhar o tipo de vida que nos interessa: é difícil ler Aristóteles se você sofre de uma úlcera estomacal. Portanto, são condições que nos ajudam, mas que não são constitutivas. Para nós, a maneira especial de estar vivo é propriamente a ação racional (sentimento e pensamento), a *praxis*: viver do modo propriamente humano implica uma escolha racional e as excelências de tal escolha. É isso o que nos diferencia dos outros seres vivos. De fato, Aristóteles toma o sinônimo de *eudaimonia*, a *eupraxis*, muito seriamente”. (LAWRENCE, 2009, p. 55)

porque tais ocorrências (a) são passíveis de ser de outro modo e (b) podem vir a existir “através de nós” que (c) no caso delas “depende de nós o agir ou o não agir” (*EN* III.3.1112a18-26; *EE* II.6.1223a1-9, II.10.1226a26-33). Em vez de atribuir liberdade aos agentes, a locução “depende de nós” usada por Aristóteles implica responsabilidade causal. Tais agentes estão no controle (*kurios*) de suas ações (*EN* III.5.1114a2-3; *EE* II.6.1223a6-7), ou seja, são responsáveis (*aitioi*) por elas: “Uma pessoa é responsável [aitios] por aquelas coisas com relação às quais depende dela o agir ou o não agir e se ela é responsável (*aitios*) por tais coisas, então, no caso delas, depende da pessoa o agir ou o não agir” (*EE* II.6.1223a7-9). (MEYER, 2009, p. 133)

É esta, precisamente, a perspectiva de Aristóteles acerca da responsabilidade moral por consequência da deliberação e escolha dos meios. Sendo que o φρόνιμος é a manifestação por excelência deste fenômeno (φαινόμενον). Assim, portanto, quando inserido no contexto da sociedade, caberá a ele, assumir a incumbência de ponderar sobre o seu modo de interagir com o meio social e consolidar os seus atos no contexto da cidade πόλις; a sociedade política instituída para atingir a finalidade do bem (Cf. *EN*, VI, 9, 1142b 32).

Ora, então podemos compreender que os traços deste modo de ser dos homens livres (sendo que o φρόνιμος é a expressão da excelência humana no que tange ao agir corretamente sobre o mundo), podem ser descobertos a partir do desenvolvimento da atividade política exercida na πόλις. Portanto, o conjunto das relações sociais serão norteadas a partir de uma base racional:

Para Lawrence:

Há um grande bem que podemos obter, o qual consiste em uma vida bela e sábia, sendo tarefa da razão prática desenvolver mais especificamente o que constitui isso nas circunstâncias da nossa vida tanto individual quanto social e, então, alcançá-lo. Ao determinar o que conta como viver e agir bem, somos forçados a olhar para os fatos básicos sobre a espécie de criatura que somos e o tipo de mundo em que vivemos. Entre eles, estão os fatos bastante gerais para os quais

Aristóteles chama a atenção no argumento da função própria: o sucesso humano consiste em algo a ser vivido de modo real; as atividades que envolvem a razão têm uma importância central; as excelências têm uma determinada função lógica. Isso proporciona um tratamento do bem em linhas gerais e aponta para um caminho evidente para completá-lo. (LAWRENCE, 2009, p. 73)

Em *EN*, III, 5, 1113a 11, Aristóteles utiliza a expressão “βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν” (desejo deliberado do que está em nosso poder). Pois, isso significa dizer que o homem (ανθρωπός) delibera tão somente sobre aquilo em que tem o poder e o potencial de intervir. Com isso, decorre sua disposição (ἔξις) para atuar de forma racional para almejar a finalidade do bem.

Todavia, não seria concebível realizar um processo de deliberação sobre as leis promulgadas de uma nação estrangeira (Cf. *EN*, III, 3, 1112a 20 – 25), isso seria impossível na medida em que estaria fora do campo imediato da ação. É preciso desejar realizar algo que esteja ao seu alcance, para deliberar e escolher as coisas verdadeiramente boas.

A maneira do homem de agir em situações que se apresentam em seu cotidiano, podem caracterizar uma maneira calculada ou espontânea de lidar com o fluxo de experiências na realidade. A própria disposição de caráter do homem orienta o conjunto de seus interesses e necessidades nas relações sociais. Isto supõe que, “[...]para Aristóteles, o caráter é elogiável em virtude das ações que causa, e não devido a algo relativo ao processo pelo qual vem a ser” (MEYER, 2009, p. 134) e, por conseguinte, “[...]a relação causal que ele entende ser essencial ao elogiável e ao censurável, que é o que procura capturar em sua exposição a respeito da voluntariedade, é aquela pela qual o caráter produz ações” (Ibid., 2009, p. 134).

#### 1.4 BOA DELIBERAÇÃO: CONEXÃO ENTRE *ÓREXIS* E *LÓGOS*

Detenhamo-nos agora, portanto, na perspectiva de Aristóteles acerca da relação entre desejo (*ὄρεξις*) e razão (*λόγος*) no âmbito da deliberação realizada pelo homem prudente (*φρόνιμος*), pois considera-se que “a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo” (*διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική*) (*EN*, VI, 2, 1139b 4).

Vejamos a interpretação de Lear acerca do problema em questão:

É o homem praticamente sábio que é capaz de deliberar bem. Mas como uma boa deliberação motiva alguém a agir? [...] Uma deliberação começa com um desejo por certo fim. Esse desejo é ao mesmo tempo um desejo e uma parte da consciência. O desejo motiva a deliberação, na qual o agente raciocina para trás, a partir de um fim desejado, para as etapas necessárias para obtê-lo. A deliberação é um raciocínio consciente e ao mesmo tempo uma manifestação do desejo de um fim. Também é um transmissor de desejo, a partir do fim desejado, até os meios. A última etapa da deliberação é uma escolha deliberada de agir de certo modo. A decisão é ao mesmo tempo um desejo e um estado de consciência. De fato, é essencialmente um estado de autoconsciência: pois consciência que tenho, por ter decidido agir de determinado modo, constitui em parte a escolha deliberada. Esse processo inteiro é ao mesmo tempo uma manifestação da mente prática e uma manifestação do desejo. Assim sendo, Aristóteles pode falar de mente desejante. A prudência (*φρόνησις*) é justamente aquilo que a mente desejante de uma pessoa virtuosa exhibe: ela quer os melhores objetivos e raciocina bem a respeito de como realiza-los. (LEAR, 2006, p. 259 – 260)

De acordo com este argumento, o homem moralmente bom (*σπουδαῖος*) tem condições de possibilidade para deliberar bem a partir do momento que consegue estabelecer o diálogo persuasivo entre razão e desejo. Isto significa dizer que existem pedras no caminho daqueles que mantêm a disposição de realizar as virtudes morais e intelectuais. Na perspectiva de Aristóteles o desejo é aquilo que direciona uma finalidade,

todavia, será preciso que o homem esteja habituado ao bem, isto significa dizer que será preciso manter uma boa disposição de caráter para realizar suas ações.

Por sua vez, é curioso notar que no livro IV da obra *A República*, de Platão, o desejo irracional (επιθυμία) pode ser causa de desordem na cidade e, conseqüentemente, desordem na dimensão da interioridade humana. Com isso, surge o seguinte questionamento: O desejo pode ser persuadido pela razão?

Sócrates propõe uma reflexão acerca do respectivo problema ao contar uma anedota sobre o conflito interior (desejo e razão) do personagem Leôncio:

**Σώκρατες:** ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ποτὲ ἀκούσας τι† πιστεύω τούτῳ: ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαίωνος ἀνιών ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διελκύσας τοὺς ὀφθαλμοὺς, προσδραμὼν πρὸς τοὺς νεκροὺς, ἴδον ὑμῖν, ἔφη, ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.

**Sócrates:** Mas — lhe disse — lembro-me de ter ouvido certa vez uma anedota a que dou inteira fé. É o seguinte: Leôncio, filho de Agláion, de uma feita, ao regressar do Pireu, quando passava pelo lado de fora do muro setentrional, notando a presença de cadáveres no lugar das execuções, foi tomado a um tempo do desejo de contemplá-los e da repugnância que o levava a afastar-se dali. Durante alguns instantes lutou consigo mesmo e tapou o rosto, até que, dominado pelo desejo, arregalando os olhos e correndo para os cadáveres, gritou: Eis aí, miseráveis; saciai-vos desse belo espetáculo! (*Rep.* 440 a)

Contudo, verifica-se as duas faces do desejo em manifestação através das ações humanas: o desejo irracional (επιθυμία) e o desejo racional (ὄρεξις διανοϊκή). Isto significa dizer que existe condições de possibilidade da razão dialogar com o desejo. No entanto, identifica-se que o personagem Leôncio luta contra o impulso de ver os cadáveres, sendo ele dominado pelos apetites instintivos. Aos olhos da sociedade seria uma atitude repugnante espiar os corpos de homens executados. Portanto, o caso do personagem Leôncio expressa a natureza do impulso instintivo não refreada, causando

assim uma desmesura em suas ações. Mas, de outra parte, “[...] para ser verdadeiramente virtuoso, que em grego significa homem de valor, não basta ser naturalmente, espontaneamente orientado para o bem: cumpre também saber realizá-lo, saber encontrar os meios justos para realizá-lo” (BERTI, 2014, p. 80).

Aristóteles sugere que o desejo não é considerado como algo contrário à razão; isto é, verificamos que o desejo pode participar da razão e, por conseguinte, o princípio racional participa do desejo para este seja regrado no intuito de norteá-lo para ter em vista as coisas boas (Cf. *EN*, III, 2, 1112a 7). Assim sendo, isto supõe que, em suas ações o φρόνιμος é dotado da capacidade de persuadir (aprendizado pelo cultivo de bons hábitos) o desejo através dos ditames da reta razão, pois “as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tocando esse instrumento” (ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί) (*EN*, II, 1, 1103a 30).

Sobre este aspecto, Natali diz que:

A variabilidade da causalidade humana depende do fato de que “quanto ao número, os motores são múltiplos”, mesmo se eles todos são formas do desejo. E a diferenciação é fundada no fato que o homem, diferente de outros animais, é um ser que vive no tempo e pode portanto calcular praticamente as consequências futuras de uma ação imediata. Em outras palavras, a consciência do tempo altera a percepção que temos da realidade: uma mesma coisa pode ser vista pela percepção imediata seja como “bebida amarga”, o que corresponde à reação do desejo: “evitar!”, seja como “remédio saudável”, o que corresponde à reação do desejo: “tomar!”. Para poder ver como boa uma coisa imediatamente repugnante (e então má), é preciso levar em conta o futuro e ter a capacidade de formar conceitos universais; daí se segue que somente o homem conhece conflitos entre as diversas formas de desejo. (NATALI, 2010, p. 332)

Com efeito, o desejo é um elemento que antecede a escolha deliberada (προαίρεσις), uma vez que, caberá a reta razão previamente orientar o desejo; de tal maneira que será possível para o homem identificar aquilo que seja correto moralmente e, por conseguinte, ter melhores condições para tomar sua decisão. Portanto, para realizar esse propósito, verificamos que de “um lado, o hábito moral põe o fim; de outro lado, a habilidade intelectual encontra os melhores meios para alcançá-lo” (ZINGANO, 2009, p. 223).

A este propósito, é possível analisar a virtude moral na perspectiva da orientação do desejo pela parte racional da alma. Sendo expressão dessa via de orientação para desejar a finalidade do bem, as virtudes do caráter (ἀρετή ηθική) que correspondem a parte desiderativa da alma, dependem da φρόνησις enquanto fonte de sustentação. Mas, como já assinalamos, o prudente orienta os seus atos para assumir um caráter particular e, sobretudo universal:

Aristóteles diz que:

ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὅς εὐδαιμών μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἐτέραν εἶναι τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν: ἐχόμενον δ' ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαιμόνα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν: οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως: ἀνδρεία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν ὧν μετασχῶν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων.

Convenhamos, portanto, que cada um participa da felicidade na mesma medida em que participa da virtude e do discernimento, agindo em conformidade com ambos. Testemunho disso são as divindades: são felizes e ditosas não devido a qualquer bem exterior mas por si mesmas e por um certo modo de ser da sua natureza. Ora, deve, portanto, distinguir-se entre sorte e felicidade. Os bens exteriores à alma dependem do acaso e da sorte; ninguém, pelo contrário é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte. A partir deste argumento

segue-se que a cidade melhor é simultaneamente feliz e próspera. Ora, é impossível que as coisas corram bem aos que não agem bem; e não há obra boa, seja do indivíduo seja da cidade, à revelia da virtude e da prudência. A coragem, a justiça e a prudência da cidade tem a mesma capacidade e a mesma forma das virtudes que fazem com que o homem, que delas participa seja chamado justo, prudente ou moderado. (*Pol.* 1323 b 25-35)

Justamente, por conta de sua participação na esfera da vida social, o homem será confrontado com diversas experiências que exigem do seu comportamento moral ações que caracterizam o cálculo para efetuar escolhas e decisões, pois “o homem virtuoso precisa primeiramente ter bons hábitos para então poder fazer operar em seu interior o ato racional que instaura a prudência” (ZINGANO, 2009, p. 379).

Vê-se, portanto, a proposição aristotélica referente ao homem prudente possuir a capacidade de educar o seu desejo (Cf. *EN*, I, 13, 1102b 31), pois isso demonstra o seu conhecimento sobre as disposições morais; ou seja, quando necessário reconhece que deverá haver uma modificação em seus hábitos; isto é, que seja integrado em seu comportamento um novo modo de agir que represente o inverso daquilo que antes estava acostumado a realizar na vida cotidiana.

O mesmo vale para suas emoções: elas provêm de uma certa consideração, de natureza cognitiva, que a sensação pode já nos fornecer. O intelecto ou razão, agora em seu uso prático, aperfeiçoa esta consideração buscando a verdade para a ação em questão. Ao fazer isso, o desejo é doravante guiado pela razão prática, pois o que nos põe agora em movimento é o assentimento que damos ao último elemento da análise deliberativa, aquele que na ordem da ação, é o primeiro a ser realizado. Segundo Aristóteles, na medida em que ocorre uma apreensão das razões, uma diferença se produz na maneira de agir, pois o agente age agora em função do que reconhece como razoável, e isso pode fazer com que desista ou ponha freio ao desejo. (ZINGANO, 2009, p. 159)

Ora, de acordo com esta posição, a diferença que se opera no modo de agir do homem é o resultado de uma convicção íntima, que ultrapassa a dimensão dos juízos exteriores sobre a sua conduta moral. Nisto, verificamos que na dimensão de sua

interioridade, o homem encontra-se com a possibilidade de realizar um movimento de autoavaliação sobre o seu modo de pensar e agir. Assim, portanto, ele torna-se capaz de problematizar o seu modo de viver, em que estabeleça racionalmente a educação sobre os seus desejos: ou seja, possui a faculdade de potencializar a sua consciência autoreflexiva e, por conseguinte, tornar-se-á um participante voluntário da “moralidade, ou seja, a elaboração espontânea da reta regra, só é reservada durante a vida a um pequeno número de eleitos: outros viverão talvez sob a reta regra, mas não serão a reta regra, que só o prudente (φρόνιμος) encarna” (AUBENQUE, 2008, p. 104).

De fato, a φρόνησις enquanto virtude do intelecto não representa uma operação de obediência há um imperativo de regras, ao contrário, exige diante da situação limite de decisão o uso correto da razão numa atitude reflexiva para examinar as circunstâncias e orientar as ações para atingir a finalidade boa<sup>9</sup>. Por isso, verifica-se que “[...]alguém só age realmente de modo correto, sem sentido próprio e verdadeiro, quando ele próprio faz a ação a partir de uma compleição constitutiva determinada”. (WOLF, 2010, p. 69). Assim sendo, torna-se importante compreender de que modo a deliberação e escolha dos meios fez do homem uma pessoa melhor.

---

<sup>9</sup> Segundo Aristóteles o caráter nobre será forjado a partir da prática de ações boas e justas. Para ilustrar o que significa o bem humano e a tarefa da razão na *EN*, vejamos a interpretação de LAWRENCE: “Não apenas podemos perguntar pelo que é o melhor a ser feito, mas o próprio ato de perguntar e buscar isso é o que significa ser racional no sentido prático. O “bem humano”, assim concebido, é simplesmente o objeto (formal) do propósito racional. Mas em quê, de fato, ele consiste? Além disso, por que supor que há uma resposta para essa questão? Porém, uma resposta superficial não é difícil (deveríamos ficar surpresos?). Como seres humanos, que outra coisa melhor podemos desejar do que uma vida boa e bem-sucedida? Que outra coisa podemos fazer de melhor na nossa vida do que viver bem? Isso é algo que merece ser buscado inteiramente por si mesmo – não é algo desejado como um meio para outra coisa que queiramos ter ou que possamos adquirir ulteriormente. E, se tivermos isso, é suficiente: o que mais podemos querer do que uma vida boa? Não há algo que, adicionado, aumente esse bem e o transforme em um bem ainda maior que, supostamente, faria melhor as vezes de objeto da escolha racional (embora, talvez, uma vida bem-sucedida sempre possa ser ainda mais bem-sucedida). Assim, como agentes racionais, visamos ao que de melhor podemos obter. Isso parece ser uma vida boa. Concebida desse modo, a tarefa da razão seria, então, a de buscar corretamente tanto o que conta como (ou constitui) tal vida quanto o modo como mantê-la: uma questão de deliberação interna e externa ao objetivo” (LAWRENCE, 2009, p. 42).

Em suma, a cada situação em que o modo de pensar e agir estão em conformidade com o juízo prudencial, o homem está refinando o seu modo de agir e pensar; isto é, constituindo em seu espírito um novo modo de ser, que representa a forma elevada de seus hábitos e costumes (ἔθος) na dimensão de sua interioridade, contribuindo com a formação virtuosa do seu caráter.

Pois, de acordo com Aristóteles:

σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἅ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν· ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν· τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμᾶς. εἰς τοῦναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν.

Mas devemos considerar as coisas para as quais somos facilmente arrastados, porque um pende numa direção e outro em outra; e isso pode reconhecer pelo prazer e pela dor que sentimos. É preciso forçar-nos a ir na direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas. (*EN*, II, 9, 1109b 35)

Vê-se, portanto, que o φρόνιμος é aquele que possui um conhecimento sobre as suas disposições de caráter, visando compreender o curso das ações que vão nortear a sua conduta moral, sabendo também identificar os fins da ação em seu próprio desejo (ὄρεξις), que se desbobra em três esferas: o querer (βούλησις), o apetite (ἐπιθυμία) e o impulso (θυμός). Ora, Aristóteles, nos diz que caberá à parte racional da alma persuadir o desejo para que este esteja em conformidade com a reta razão.

Sob o mesmo ponto de vista, é importante salientar que “[...] virtudes e vícios são, todavia, por sua vez voluntários, implicando, dessa forma, responsabilidade, uma vez que nascem de uma série de escolhas repetidas, que estão em poder do agente” (BERTI, 2014, p. 44). Isto, nos indica que a prudência é também a expressão da capacidade de pensamento crítico do agente sobre seus atos voluntários. Assim, dir-se-ia que as ações

moderadas representam a fonte constitutiva da capacidade para controlar os instintos impulsivos que podem evidenciar os traços desajustados no caráter do homem.

Aubenque diz que:

Aristóteles, na definição de virtude, poderia igualmente designar sob o termo *spoudaios* aquele cuja existência permite determinar a reta regra, visto que essa palavra parece designar o título geral de um tal privilégio. Especificando o *spoudaios* como *phronimos*, Aristóteles não pode ter tido senão uma intenção muito particular, que a significação da palavra, como todo o contexto, permite discernir facilmente: é porque a determinação em questão é uma determinação de essência intelectual, que o homem-medida é invocado, não pela excelência de seu exemplo, mas pela retidão de seu julgamento. Diferentemente da palavra *spoudaios*, que se refere originalmente a uma qualidade física, a palavra *phronimos*, tomada no sentido seja popular, seja erudito, designa qualidade intelectual. Que Aristóteles faça da *phronêsis*, além disso, uma virtude da inteligência e não do *ethos*. O prudente serve de critério apenas porque é dotado de uma inteligência crítica. Ele não é somente aquele a partir de quem se julga, mas aquele que julga. (AUBENQUE, 2008, p. 85-86)

A questão do comportamento reflexivo e equilibrado é de suma importância quando nos referimos ao ato da razão persuadir o desejo, indicando que o reforço do hábito necessita de correções. Vejamos, por exemplo, a importância de operar uma mudança de hábito para que seja possível emergir o desejo correto. Se uma pessoa estiver condicionada pela inércia, logo sentirá o desejo de permanecer na cama, dormindo, mesmo que esteja ultrapassando o horário em que deveria acordar para ir trabalhar, então esse desejo de acordar tarde não será contido de um dia para outro. Sendo assim, o desejo ainda permanece, prejudicando a pessoa que prefere manter uma vida desregrada. Entretanto, a parte racional da alma pode persuadir este desejo, isto é, quando a pessoa desenvolve de forma voluntária o hábito de acordar cedo. Mas o hábito será desenvolvido de forma gradual, pois depende de um exercício contínuo e persistente.

Nesta perspectiva, vemos que a φρόνησις é uma fonte geradora de autocrítica, visto que o exercício do hábito correto servirá como uma eficiente forma de orientar pela

reta razão os desejos instintivos e irracionais, que serão substituídos por um comportamento construtivo para o homem encontrar o caminho da excelência em suas ações.

Para Zingano:

O que Aristóteles está propondo é conectar estes dois mundos que se contemplam como *chiens de faience*: a ação virtuosa é uma ação motivada por algo não racional que se faz acompanhar e por isso mesmo aperfeiçoar pela razão. Esse elemento não racional é visto na *Ethica Nicomachea* como o desejo, que pode ser aperfeiçoado pela razão. No caso do homem, trata-se de cada um dos três tipos de desejo: θυμός, ἐπιθυμία e βούλησις; no caso dos outros animais, somente pelos dois primeiros, θυμός e ἐπιθυμία. Agora, para Aristóteles, não há mais uma ação como bom resultado, porém não digna de elogios, uma separada da outra; o que se tem é um desejo que pode ser acompanhado pela razão, e uma outra com o mesmo resultado e digna de elogios, uma separada da outra; o que se tem é um desejo que pode ser acompanhado pela razão, e então é virtuoso e elogiável, mas a razão não pode operar a não ser que exista previamente algo que não é do seu domínio, o desejo que motiva os agentes. Por sua vez, esse desejo pode vir desacompanhado ou sem razão, mas não cabe mais estigmatizá-lo como ainda ocorria em Platão, pois ele é condição necessária, ainda que não suficiente, para que a razão possa operar em seu interior. (ZINGANO, 2009, p. 378)

Deste modo, Zingano nos diz que o φρόνιμος quando “[...] age por razão, pode por um freio a seus desejos não somente mediante outros desejos, mas também pelo reconhecimento de razões que lhe façam ver que deve abster-se de agir” (2009, p. 161). Desse modo, mesmo que necessite de um desejo para agir, cabe salientarmos que no homem portador de uma longa experiência, os ditames da razão orientam o seu modo de agir para realizar o julgamento correto sobre a própria conduta moral na vida em sociedade.

Para Aristóteles:

ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶσιν ὀρθῶς.

Por isso devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de prudência. Com efeito, essas pessoas enxergam bem porque a experiência lhes deu um terceiro olho. (*EN*, VI, 11, 1143b 10)

Assim, portanto, foi possível averiguar que o homem prudente expressa a ordenação racional em sua conduta moral. Ora, então verificamos que a inteligência crítica do prudente é uma inclinação em direção ao movimento racional de ponderar, equilibrar e, sobretudo, saber discernir com excelência para ter o conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Dessa maneira, os preceitos éticos da filosofia aristotélica “[...] nos convidam, a evitar a desmesura, o desejo de ter mais o que lhe é próprio, e a conhecer-nos a nós mesmos para termos a exata medida de nossos limites e da distância que nos separa de Deus” (AUBENQUE, 2008, p. 255).

## CAPÍTULO 2 – *PHRÓNĒSIS*: A ORDEM CORRETA DO AGIR HUMANO

### 2.1 ESCOLHA DELIBERADA

Ora, conforme podemos observar na *EN VI*, Aristóteles apresenta a seguinte argumentação: “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí porque a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral” (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἢ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξωθεν ἢ προαίρεσις) (*EN*, VI, 2, 1139a 31). Em suma, verifica-se que a escolha depende da deliberação (βούλησις), pois o uso da razão (λόγος) é o elemento participante na atividade deliberativa.

De outra parte, isso não significa dizer que todas as escolhas são realizadas mediante o exame circunstancial criterioso que caracteriza o agente deliberador por excelência (Cf. *EN*, II, 6, 1107a 5). Se na origem da escolha reside o desejo, pode ser o caso da escolha ser motivada também pelo impulso instintivo ou apetite (ἐπιθυμία), mas de acordo com Aristóteles a escolha deliberada<sup>10</sup> (προαίρεσις) não pode ser identificada com o desejo que representa polos extremos, afinal de contas, isso caracteriza o ato vicioso.

---

<sup>10</sup> Examinando o significado etimológico do substantivo *Proairésis*, nota-se que essa expressão conceitual é constituída pelo prefixo *Pró* (anteriormente) + *airésis* (escolha), cuja raiz provém de *hairéomai* (escolher ou preferir). No que diz respeito ao contexto da *pólis* o cidadão tinham que escolher (*hairéomai*) pelo voto os seus representantes políticos; ou seja, era necessário utilizar os ditames da razão para expressar sua preferência com o objetivo de suprir as demandas do organismo social.

Além disso, Aristóteles pretende salientar que não existe um “conjunto de regras” pré-determinadas que poderiam ser prescritas ao homem, para aplicar em cada situação na vida cotidiana. E por assim dizer, conseguir obter bons resultados em suas ações; uma vez que, “[...] Aristóteles não nos ensina com isso nem a nos tornarmos prudentes nem virtuosos, pois seria preciso já ser virtuoso para vir a sê-lo pela prudência, e já ser prudente para vir a sê-lo pela virtude” (AUBENQUE, 2008, p. 103).

De acordo com Aristóteles:

[...] οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει· πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐπιθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀργάς· οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ’ ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὕτως. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιᾶς ἀποδιδόναι κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.

[...] Assim também se passa com as virtudes: agindo nas transações entre os homens, tornam-se uns justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou ter confiança, tornam-se uns corajosos; outros, covardes. O mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros, intemperantes e irascíveis, uns persistem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito. Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. (*EN*, II, 1, 1103b 15-20)

Com efeito, de acordo com o ponto de vista aristotélico, quando o homem está imerso em situações caracterizadas por atitudes imoderadas que exprimem os vícios, dificilmente, terá condições de ser persuadido tão somente por argumentos (Cf. *EN*, X, 9 1179b 20 - 35) para viver bem e agir bem (τὸ δ’ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν). Em suma,

verificar-se-á que o hábito, isto é, o modo como as virtudes são obtidas<sup>11</sup>, representa o elemento revelador para identificar a disposição de caráter do agente; tendo em vista que “o caráter, portanto, deve de algum modo estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobre e detestando o que é vil” (δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν) (EN, X, 9, 1179b 25).

Como já assinalamos, não se pode deixar de destacar a intencionalidade do próprio agente em efetuar a escolha deliberada baseada na concordância com o conjunto de princípios e valores normativos<sup>12</sup> que regem o comportamento (Cf. EN VI, 10, 1141b 30) dos homens no contexto da cidade (πόλις). Nisso reside a maneira específica de agir do homem prudente, pois “[...] Aristóteles analisa a racionalidade prática sobretudo como ato de pesar razões rivais a partir de um fim posto (pela virtude moral)” (ZINGANO, 2008, p. 161). Em suma, “inclui levar em consideração o ponto de vista de outras pessoas

<sup>11</sup> Verificamos que o diálogo *Mênon*, de Platão propõe um reflexão sobre o problema do ensino da excelência humana (ἀρετή). Desta maneira, vê-se que no decorrer do diálogo, o personagem Mênon apresenta a seguinte pergunta: “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?” (ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;) (*Men.* 70 a). Assim, portanto, Sócrates responde com o intuito de sugerir que toda forma de conhecimento (ἐπιστήμη) é reminiscência (ἀνάμνησις) na seguinte passagem: “Ainda há pouco te dizia, Mênon, que és traizoieiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar - a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração - justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo” (καὶ ἄρτι εἶπον, ὦ Μένων, ὅτι πανοῦργος εἶ, καὶ νῦν ἐρωτᾷς εἰ ἔχω σε διδάξει, ὅς οὐ φημι διδαχὴν εἶναι ἀλλ’ ἀνάμνησιν, ἵνα δὴ εὐθὺς φαίνωμαι αὐτὸς ἐμαυτῷ τάναντία λέγων) (*Men.* 82 a).

<sup>12</sup> SCHOFIELD (2009) chama atenção para o fato que: “Uma vez que os seres humanos *nascem para a cidadania*, eles alcançarão o seu bem apenas em uma comunidade política que vise a promover a sua felicidade e o seu bem-estar, dando-lhes oportunidades de realizar as ações admiráveis que caracterizam a coragem e as demais virtudes morais nas suas mais altas formas. A cidadania – pertencer a uma comunidade política – oferece não apenas uma estrutura para a boa vida, mas é ela mesma realizada sobretudo pela participação no sistema de regras pelas quais a cidade é governada, o que em um sistema político (como oposto a uma monarquia) será uma questão de fazer as vezes de dirigente e, por vezes, ser guiado pelos outros. A participação na regra é algo que permite que alguém exerça a virtude intelectual da sabedoria prática, tendo em vista que é mais importante e significativo, pois a sabedoria prática, como está dito na EN, é “diretiva” ou “prescritiva” (epitaktike) – “o que alguém deve ou não fazer”: esse é o seu objetivo. A participação na regra dá a uma pessoa que possui tal sabedoria a oportunidade de ajudar a determinar a maneira como a cidade visa a alcançar “o maior e mais completo bem” (EN I.2.1094b8) do bem-estar para a comunidade como um todo” (p. 295).

(o prudente é aquele que vê o que deve ser feito não só para si, mas também para os outros” (ZINGANO, 2008, p.161).

Na perspectiva de Wiggins:

[...] A maneira mais simples de reconhecer como um aspecto cardinal ou conceitualmente proeminente da escolha a sua habilidade de distinguir, de modo acurado ou geral, o bom do mau caráter, bem como de estar em uma certa relação constitutiva com a virtude e o vício, é supor a escolha como uma noção razoavelmente inclusiva, que se refere a diferentes concepções daquilo que constitui um fim para os homens. As escolhas do perverso ou do intemperante, do *mochthêros* ou do *akolastos* – ao menos é o que parece sugerir Aristóteles – deveriam expor a natureza desses homens, por tornarem imediatamente aparente a concepção errônea do fim. Não devemos concluir que as escolhas desses homens denunciam qualquer incapacidade para raciocínios técnicos, ou raciocínios meio-fim, nem revelam sua incompetência em adquirir aquilo que desejam ou atingir o fim que determinaram para si mesmos. Pois é bem capaz de eles obterem êxito nessa empreitada. (WIGGINS, 2010, p. 129)

O argumento defendido por Wiggins que, por sua vez, problematiza a noção aristotélica de virtude enquanto “disposição permanente”, pressupõe que o comportamento ético do agente se amplia a partir da condição de possibilidade do querer (*βουλωμεθα*) praticar boas ações. Vê-se, portanto, que Aristóteles considera a virtude como disposição (*ἔξις*) racional (Cf. *EN*, III, 5, 1114b 1; *EN*, 1115a 1) para o bem agir no tempo oportuno.

E assim, sugere que o homem deverá praticar atos justos para se tornar justo. Isto é, a formação do caráter depende da prática reiterada de ações virtuosas. Pois, “[...] a função da prudência não se esgota, com efeito, indicando em cada caso o justo meio para o exercício de cada virtude” (GUARIGLIA, 1997, p.303). Contudo, torna-se necessário possuir uma disposição (*ἔξις*) habitual para realizar o bem.

Todavia, cabe questionar: Por que o agente pode adquirir essa disposição de caráter? Com efeito, verifica-se que “as disposições práticas constituem o que se pode

chamar de natureza prática do agente, e os fins aparecem ao agente em função de sua natureza (prática): por conseguinte, em certa medida sou causa do fato que certos fins apareçam a mim” (ZINGANO, 2009, p. 320).

A este propósito, Aubenque explica que:

O prudente se vê reconhecido por um certo tipo de superioridade intelectual — seria necessário dizer, transcrevendo exatamente Aristóteles, teórico, lembrando que θεωρίν tem o sentido de ver, sem que essa visão seja necessariamente do tipo contemplativo. Que Aristóteles nos tenha prevenido, um pouco acima, que o objeto dessa capacidade não pode ser o necessário, mas o contingente, que esse saber não pode, pois, ser dito nem de ciência nem mesmo arte, não muda em nada o fato de Aristóteles continuar a ver na virtude do político uma virtude intelectual. Observação que assume todo o sentido lembrando que Platão a descrevia no *Mênnon* como um tipo de adivinhação, sem nenhuma necessidade de concurso da inteligência. É preciso, pois, admitir que Aristóteles reconhecia a existência de um outro tipo de conhecimento, ao lado da ciência e da arte, que se poderia chamar opinião, se nos lembrarmos de passagens onde faz da prudência a virtude da parte opinativa da alma. Ainda mais, Aristóteles não contesta que esse conhecimento seja, a seu modo, um conhecimento do geral. O prudente conhece o que é bom para ele próprio, no caso da prudência privada, e para os homens em geral, no caso da prudência política, o que é, por certo, uma particularização da ideia platônica do Bem, mas não uma particularização arbitrária, abandonada à concepção de cada um sobre o bem. (AUBENQUE, 2008, p. 94-95)

Em face do exposto, verifica-se que Aristóteles concebe que o homem virtuoso concebe a escolha deliberada (προαίρεσις) no âmbito do contingente, mas sobretudo, sabe reconhecer aquilo que seja bom a partir de uma perspectiva de caráter particular e universal. Ora, isto explica porque Aristóteles diz: “Daí o atribuirmos prudência 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 Estados.” (διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι



decidimos em resultado da deliberação é o objeto de escolha. Efetivamente, todos cessam de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor de si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, pois é essa que escolhe. Isto se pode ver também nas antigas constituições tais como nos mostra Homero, onde os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido. (*EN*, III, 4, 1113a 5)

Ao prosseguir com essa análise no livro VI da *EN*, Aristóteles sugere que as escolhas do prudente se restringem apenas aos meios. A este propósito, diz que: “[...] A obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a prudência e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o fim; aquela, com que escolhemos os devidos meios” (ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον) (*EN*, VI, 12, 1144a 7 - 9). A partir do exposto, cabe perguntar: Por que a escolha se restringe tão somente aos meios?

Do ponto de vista da ação moral, o homem (ἄνθρωπος) estabelece o delineamento do seu caráter, “[...]devendo compreender-se por isso não somente a transformação do desejo em uma forma tipicamente proposicional, mas sobretudo o fato que o agente age doravante em função do que ele reconhece como sendo uma boa razão para fazer ou abster-se” (ZINGANO, 2009, p. 309). São possibilidades de interferir na realidade, “[...] em relação ao fim dado previamente” (2009, p 309).

A escolha do fim não está, por conseguinte, inscrita no início do processo. Mas pode estar inscrita em seu fecho. É isto que a seção (vii) relembra. Com efeito, Aristóteles sustenta que as disposições são engendradas pelos atos e, uma vez formadas, elas favorecem a prática destes mesmos atos mediante os quais elas foram produzidas. Esta tese é repetida ao longo dos livros II e III da *EN*. Dos atos, somos senhores não somente em parte, mas do início ao fim (1114b31-32). E o somos porque, graças à escolha deliberada a respeito dos meios, podemos fazer ou deixar de fazer o que serve a obter o fim almejado, de qualquer modo que o fim me tenha sido dado, referindo-nos unicamente a nossas razões: se não precisamos nos referir a outra coisa do que ao que está em nós, o que está em nós está então em nosso poder. (ZINGANO, 2009, p. 318)

Os traços do caráter sofrem modificações e as ações praticadas tem consequências para o homem (άνθρωπος) e o meio social em que vive. Disto decorre que “[...] o ato de pôr para si mesmo os fins é condição suficiente para a responsabilização moral; contudo, o agente tem ainda, para que possa dizer que agiu bem, de traduzir seus fins em ações mediante o exame dos meios, o que depende de uma outra faculdade” (ZINGANO, 2009, p. 310). Desse problema, passamos às seguintes questões: A virtude (ἀρετή) seria o resultado do comportamento estável? De que modo a felicidade (ευδαιμονία) se relaciona com o exercício das virtudes (ἀρεταί)?

Nas palavras de Zingano:

A este respeito, Marco Zingano faz a seguinte consideração: “Gostaria de propor que, quando Aristóteles escreve que a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude, e, se houver várias, segundo a virtude mais perfeita, talvez ele não esteja nos propondo escolher uma virtude entre outras, mas preferir um modo de ser de cada virtude, qualquer que ela seja, a saber, o modo no qual ela é acompanhada de prudência (φρόνησις). Ao proceder assim, Aristóteles revoluciona o quadro tradicional lá mesmo onde ele parece dar-lhe fundamento. Com efeito, todos os seus predecessores tinham escolhido uma virtude como a virtude por excelência: para uns, a virtude perfeita era a coragem (ἀνδρεία) na guerra; para outros, era a temperança (σωφροσύνη); para outros ainda, era a justiça (δικαιοσύνη). Ora, Aristóteles propõe algo que parece somente seguir tal perspectiva, mas que de fato a inverte radicalmente: não se trata mais de escolher uma virtude entre tantas, mas de adotar um modo de ser para cada virtude, aquele no qual o agente não somente faz o que o prudente faz, mas também o faz tal como o prudente o faz, isto é, segundo as boas razões. (ZINGANO, 2009, p. 497 – 498)

Compreende-se que a escolha específica dos meios consiste no resultado prévio da boa deliberação (exame criterioso para pesar razões), pois nas respectivas ações que o homem prudente<sup>14</sup> realiza no mundo contingencial “[...] ao decidir adotar este meio ou

---

<sup>14</sup> Aristóteles estabelece uma relação de aproximação entre boa vida e a reta razão. Isto se expressa na vida do homem prudente (φρόνιμος). Contudo, J. L. Ackrill apresenta uma importante ressalva sobre a questão: “Ora, a ideia de que algumas coisas são feitas em vista de si mesmas e podem ainda ser feitas em vista de outra coisa é precisamente a ideia de que Aristóteles necessitará e que Aristóteles utilizará ao falar sobre as

rejeitar, o que o agente faz é, em um sentimento forte, tornar sua a ação, ainda que o fim lhe tenha vindo de outro lugar, imposto pela natureza” (ZINGANO, 2009, p. 320). Em suma, “[...] chamemos isso de uma doutrina moderada da vontade, pois ela exige somente a escolha dos meios, isto é, a escolha com base em razões a respeito dos meios” (2009, p. 320).

O modo de agir numa determinada situação é fomentado pela disposição habitual do caráter, disto decorre a formação ética do cidadão da πόλις. Por sua vez, Aristóteles diz que nas realizações do agente o “[...] caráter e a ação serão preocupação primária, mas não exclusiva. Ele possui capacidades outras que não aquelas que lhe pertencem enquanto agente racional e quererá exercê-las” (IRWIN, 2010, p. 229).

Temos, pois, o exemplo do político que seja favorável aos princípios de integridade que sejam provenientes do estatuto da assembleia (ἐκκλησία) legislativa; todavia, o seu caráter pode se tornar fraco com o passar do tempo a partir do convívio e tentativas consecutivas de suborno por parte de outros parlamentares que buscam atingir uma determinada quantidade de votos para aprovar projetos escusos. Neste caso, aceitar o suborno significa agir mal (ἀδικέω) e abdicar de princípios éticos, buscando as vias de satisfazer desejos e prazeres momentâneos. Contudo, rejeitar o suborno significa valorizar os princípios éticos em conformidade com o estatuto da assembleia, isto é, respeitando o conjunto as leis que regem a casa. Em suma, ter condições de pesar as razões significa evitar o comportamento desonesto.

Pois bem; diante do exposto cabe perguntar: Por que as escolhas corroboram a formação do caráter do homem?

---

boas ações e a ευδαιμονια, pois a ευδαιμονια – aquilo que todo homem quer – não é, ele insiste, consequência ou resultado do esforço de toda uma vida; não é algo que se antecipa (como uma apazível aposentadoria); é, antes, uma vida agradável e digna em sua totalidade. Suas várias partes devem ser em si mesmas agradáveis e dignas, não apenas meios apara engendrar as partes subsequentes. (ACKRILL, 2010, p. 108)

Sobre esse ponto, a análise da escolha (αἵρεσις) foi anteriormente observada por Platão em seu livro X, de sua obra *República*. Ora, trata-se da exposição sobre o mito de Er, pois “[...] vemos ali como as almas escolhem suas vidas entre muitas que lhes são propostas, e como esta escolha torna-se logo irreversível” (AUBENQUE, 2008, p. 206).

Para ilustrar o exposto, vejamos um trecho do diálogo:

**Σώκρατες·** Σφᾶς οὖν, ἐπειδὴ ἀφικέσθαι, εὐθὺς δεῖν ἰέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν. προφήτην οὖν τινα σφᾶς πρῶτον μὲν ἐν τάξει διαστήσαι, ἔπειτα λαβόντα ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα, ἀναβάντα ἐπὶ τι βῆμα ὑψηλὸν εἰπεῖν — “Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ’ ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

**Sócrates:** Ao chegarem, as almas tinham de apresentar-se imediatamente a Láquesis. Nesse passo, um profeta as colocou em ordem; em seguida, tomando dos joelhos de Láquesis sortes e modelos de vida, subiu para uma tribuna alta, de onde falou: — Proclamação da virgem Láquesis, filha da necessidade! Almas efêmeras, um novo círculo mortífero começa para a nova geração mortal! Não é um demônio que vai tirar a sorte: cada uma de vós escolherá o seu demônio. O primeiro sorteado será o primeiro a escolher a vida a que necessariamente ficará ligado. A virtude não tem senhor. A cada uma tocará maior ou menor porção, conforme o grau de estima ou menosprezo que lhe conceder. Quem escolhe, arca com a responsabilidade. Deus não tem culpa. (*Rep.*, X, 617 e)

Nesta perspectiva, Platão sugere que a vida do homem consiste num transcurso que representa uma longa travessia. Isto implica em fazer “escolhas de vida” (Cf. *Rep.*, X 618 a – b). Vemos, portanto, que “[...] o mito nos atribui a responsabilidade, da qual Deus se encontra assim desencarregado, sem nos dar para tanto a liberdade efetiva, empírica, de transformar nosso destino por nossas obras e no tempo” (AUBENQUE, 2008, p. 206)

A travessia das almas simboliza as situações capazes de ampliar horizontes, isto é, vivenciar acontecimentos inesperados no contexto da vida. Ora, existem condições de possibilidade para modificar o modo de pensar e agir sobre o mundo. As escolhas

representam desejos, mas cabe a parte racional da alma orientá-los (Cf. *Rep.*, X, 618 c – d; 619 a - b). Em suma, isto consiste em ter prudência (φρόνησις) no momento de agir.

Ter condições de escolher o bem, neste caso, referindo-se ao agente moral “[...] espera-se que seja corajoso e que arrisque a sua vida e os demais bens que valoriza. Espera-se que seja justo e que enfrente as agruras de o ser e repudie os apelos da injustiça” (IRWIN, 2010, p. 231). Portanto, realizar uma longa travessia exige preparo para enfrentar dificuldades e conseguir alcançar a outra margem do rio implicará no (des)cobrimento de um novo mundo possível.

De acordo com esta posição, digamos que “[...] há, sim, para Aristóteles, como havia para Platão, uma liberdade inicial que suscitando um encadeamento cada vez mais irreversível, terminará por tornar-se destino para o homem” (AUBENQUE, 2008, p. 210). Assim, pois, o valor da escolha (αἵρεσις) de vida e a condições para agir demonstram que “[...] o vicioso se atola cada vez mais no seu vício e o virtuoso pratica cada vez mais atos virtuosos” (2008, p. 210).

### **2.3 OBJETOS DE ESCOLHA: O BOM, O VANTAJOSO E O AGRADÁVEL**

Na *EN*, II, 3, convém sublinhar que Aristóteles leva em consideração as motivações do agente moral em sua busca pelo que é bom, vantajoso e o agradável, mas também apresenta as motivações contrárias do ακρατικο (incontinente), aquele incapaz de escutar a razão, pois faz opção pelo que é vil, prejudicial e doloroso. A este propósito, no contexto da sociedade em que vive o homem (ἄνθρωπος) pode ser louvado ou censurado por conta dos bens ou males que resolve escolher, pois “[...] o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito

do prazer” (περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν) (*EN*, II, 3, 1144b 35).

Segue-se daí que, num sentido de estabelecer o propósito das ações do agente moral, Aristóteles atribui ao φρόνιμος uma “[...] capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito as coisas que são boas ou más para o homem” (μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά) (*EN*, VI, 5, 1140b 5). Trata-se, pois, de qualificar o que representa coisas boas ou más. Todavia, podemos fazer a seguinte pergunta: Quais são os critérios de avaliação do belo e do bom? Objetos também possuem valor, pois o homem pode adquirir a boa cadeira ou o bom relógio, mas estes objetos possuem valor de uso e valor de troca. São objetos que precisam cumprir de forma excelente a sua finalidade. No entanto, é possível atribuir valor moral aos objetos em questão? Ora, não seria possível atribuir valor moral aos objetos em questão; pois, o valor moral é aquilo que diz respeito apenas aos atributos do comportamento humano.

Perseguir aquilo que seja bom e belo, significa atribuir o valor moral e intelectual ao modo de agir e pensar que se concretiza de forma propriamente humana na vida em sociedade. Todo ser humano ao nascer não possui um comportamento ético, mas tem condições de possibilidade de adquiri-lo ao longo de sua vida. Ora, saber agir e pensar com correção aproxima o homem daquilo que se constitui como sua própria finalidade; ou seja, fazer o bom uso da razão para atingir a finalidade do bem.

Nas palavras de Aristóteles:

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ• διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν• τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνεργεῖαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ’ εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

Toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo

a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam. Onde há finalidade distinta das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. (EN, I, 1,1094a 5)

Aristóteles explica que a finalidade das ações humanas reside na busca pela felicidade (ευδαιμονία)<sup>15</sup>. De tal modo que esta pode ser alcançada por intermédio da prática do bem e do uso da razão (cf. EN I, 1097a 20). O homem é considerado o animal político (ζῷον πολιτικόν) e o animal racional (ζῷον λογικόν). Assim, portanto, a concepção de ευδαιμονία será crucial para o desenvolvimento da ética aristotélica, visto que, em sua filosofia, vislumbramos que a razão do homem prudente (φρόνιμος) se expressa naquilo que se propõe a realizar; sendo que isso ocorrerá à medida que seus feitos e realizações deverão projetar uma boa escolha (bom, vantajoso e agradável) para atingir a causa do bem – resultando em felicidade; pois, esta será também a expressão racional de sua conduta moral virtuosa.

Para Aristóteles:

εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γενεῖ τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον (κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὔ). εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

<sup>15</sup> Sobre este conceito de ευδαιμονία, Jonathan Barnes explica que: “A resposta de Aristóteles depende de uma análise filosófica da natureza da felicidade. A felicidade, alega ele, é uma atividade da alma de acordo com a excelência. Dizer que a felicidade é uma *atividade* é dizer que o realizar-se envolve fazer coisas, em oposição a se encontrar em certo estado. Dizer que a felicidade se refere à alma (ou ao animador) é dizer que a realização humana requer o exercício de determinadas faculdades mediante as quais a vida se define; de modo particular, não se pode dizer que uma pessoa se realiza enquanto ser humano se ela não está exercendo faculdades distintivamente humanas”. (BARNES, 2001, p.124)

Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que “uma pessoa” e “uma boa pessoa” têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada — se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais perfeita entre elas. (*EN*, I, 7, 1098a 5-10-15)

Por isso, tornar-se-á essencial compreender a perspectiva aristotélica que exprime a ética dos fins em todas as ações humanas para identificar o bem como finalidade última; pois, Aristóteles “define a excelência moral (ἀρετή), como uma atitude fundamental de caráter, que se manifesta corretamente se ele tende ao bem (ἀγαθός). É por isso que se diz que a excelência sinaliza o fim e com isso garante a correção da sinalização do fim na decisão” (DÜRING, 2005, p. 716). Contudo, o homem tende a seguir por diversos caminhos em busca da felicidade e, por conseguinte, imerso apenas na busca por satisfazer os prazeres poderá ficar destituído de orientação racional para conceber os meios adequados que o conduzirá ao caminho da moderação de seus impulsos irrefletidos.

Vemos, assim, que Aristóteles estabelece uma identificação do bem humano com as ações que serão devidamente orientadas pela parte racional da alma. Com efeito, o homem será capaz de agir de acordo com as virtudes (πράττειν κατά τὴν ἀρετή) naquilo que se propõe a realizar. Todavia, no transcurso de suas experiências (Cf. *EN*, I, 1098a 18) o homem terá condições de aperfeiçoar seu modo de agir. Ora, “a bem dizer, parece que qualquer pessoa pode levar adiante ou completar o que foi inicialmente bem delineado, e que o tempo é um bom inventor e colaborador em tal tarefa” (δόξετε δ’ ἄν

παντὸς εἶναι προαγαγεῖν καὶ διαρθρῶσαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ, καὶ ὁ χρόνος τῶν τοιούτων εὐρετῆς ἢ συνεργὸς ἀγαθὸς εἶναι) (*EN*, I, 7, 1098a 20).

E, neste sentido, a perspectiva teleológica<sup>16</sup> corresponde, portanto, a uma reflexão sobre a diversidade de alterações com propensões naturais que ocorrem no fluxo do mundo sensível, para corroborar a ordenação do mundo (κόσμος). Em suma, ordenação que conduz o desenvolvimento de todas as coisas.

Na expressão das condições de possibilidade para o advento da ἐνέργεια (Cf. *Met.* IX 8, 1050a 21-23) realiza-se o movimento de transposição da potência (matéria) em ato (forma). A partir disto, verifica-se que “[...] nos casos em que não ocorre nada além da atividade, a atividade está nos próprios agentes: por exemplo, a visão está em quem vê, o pensamento em quem pensa, a vida na alma, e por isso na alma também está a felicidade, que é um certo modo de viver” (ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἢ ἐνέργεια οἷον ἢ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἢ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἢ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ, διὸ καὶ ἢ εὐδαιμονία: ζωὴ γὰρ ποιά τίς ἐστίν) (*Met.* IX 8, 1050b 5).

Sobre este aspecto, Aubenque diz que:

Para Aristóteles, o que separa o homem da sabedoria e requer que ele aja, na falta de algo melhor, segundo as regras da prudência, não é apenas sua própria imperfeição, mas o inacabamento do mundo. Enquanto o sábio estóico é uma parte do mundo, o mundo, em razão de sua contingência, separa o homem aristotélico da sabedoria. A sabedoria do imutável não nos presta nenhum socorro num mundo onde tudo nasce e perece. Quando muito, a sabedoria só tem para nós o valor de um exemplo um pouco distante. Esperando poder realizar imediatamente em nós mesmos

<sup>16</sup> Sobre a ideia de τέλος, Jonathan Lear oferece mais detalhes: “Entre os objetivos para os quais as ações humanas estão dirigidas, Aristóteles distingue os fins que são as próprias atividades. Essa é a distinção entre mudança (κίνησις) e uma atividade (ἐνέργεια). A construção de uma casa, por exemplo, está dirigida para a produção de uma casa, que é distinta do processo de construção. Ao contrário, alguém pode correr para se manter saudável, mas correr é parte daquilo que é ser saudável. A saúde não é um tipo de estado final que seja produzido depois de correr, nadar, comer bem, porque agir virtuosamente não é um meio para se chegar a um fim distinto, o de viver uma vida feliz. Agir virtuosamente constitui a vida feliz. Isso não pode ser entendido adequadamente por uma pessoa não virtuosa. Da perspectiva de um homem mau, um ato virtuoso parecerá ser oneroso, doloroso ou bobo. Da perspectiva dos imaturos, a ideia de ato virtuoso pode ter algum atrativo, mas essas almas não estarão suficientemente formadas para que isso seja seu mais forte desejo interior” (LEAR, 2006, p. 238)

a ordem que vemos nos Céu, cabe-nos ordenar o mundo, não negando-o em proveito de outro mundo, mas nos engajando nele, manobrando-o se preciso for, servindo-nos dele para acabá-lo. (AUBENQUE, 2008, p. 147)

Detenhamo-nos agora numa ponderação sobre os diversos interesses e as aspirações, que culminam nas atividades que o homem se propõe realizar. Por sua vez, de acordo com Aristóteles será preciso compreender que o homem pode realizar mediante seus atos o esforço para conceber seu próprio aprimoramento. Em suma, “pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem” (τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἐξηγηκότε, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει) (*EN*, I, 1099a 5).

Isto posto, nota-se que ao realizar atividades que visam o seu aprimoramento humano, tornar-se-á relevante encaminhar o seguinte questionamento: Afinal de contas, qual é o fim desta atividade? Por certo que ao responder essa questão numa perspectiva da técnica (τέχνη), isto é, baseado na noção do “saber fazer”, o homem poderá verificar uma variedade de fins (cf. *EN*, I, 1095a 17-20; *EN*, I, 1097a 25-30) nas atividades que pretende realizar, porém, naquilo que tange ao transcurso de sua formação integral enquanto ser humano, deve-se então problematizar outra questão: Qual é a finalidade última da ação humana?

Σκεπτόεν δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τὰ ληθές· νενεμημένων δὲ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὔσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων. ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι

πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος· οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτός.

Devemos considerá-lo, no entanto, não apenas sob a luz da nossa conclusão e das nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas como uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito. Ora, os bens tem sido divididos em três classes, e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo, Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. É também correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores. (EN, I, 8, 1098b 10-15)

A partir disso, Aristóteles nos sugere que existem bens exteriores que proporcionam as condições de possibilidade para o homem alcançar a vida feliz, entretanto, os bens exteriores não representam as partes constitutivas da εὐδαιμονία, assim, sucede que “com o nosso raciocínio também concorda a ideia de que o homem feliz vive bem e se conduz bem: dissemos, grosso modo, que a felicidade é uma certa maneira de viver bem e agir bem” (συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία) (EN, I, 8, 1098b 20).

## 2.4 OBJETOS DE REJEIÇÃO: O VIL, O PREJUDICIAL E O DOLOROSO

Na seção anterior, verificamos os objetos de escolha que resultam na boa ação (εὐπραξία) do agente. Sucede, por outro lado, que Aristóteles apresenta também os contrários que acarretam vicissitudes: o vil, o prejudicial e o doloroso. Vale ressaltar que escolher objetos que deveriam ser rejeitados, apesar de proporcionar a satisfação de prazeres instintivos e momentâneos; estes prejudicam o bem viver e o bem agir (εὖ

ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν), pois resultam nos males que afetam diretamente o corpo e espírito do homem. Assim, portanto, podemos supor que a pessoa de caráter maleável “[...] ao tornar-se flexível e recusar-se a formar um caráter fixo, permite que menos de si mesma persista no futuro. Ao adaptar-se, ela (em parte, ao menos) se destrói; e, por conseguinte, deixa de assegurar os seus interesses. (IRWIN, 2010, p. 232).

Para Aristóteles em circunstâncias iguais, tanto a disposição (ἕξις) de caráter quanto a escolha podem ser diferentes. Se é assim, vale dizer que a disposição precisa resultar numa boa ordem (εὐνομία) das coisas, pois “[...] habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância (οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν) (EN, II, 1, 1103b 25).

Trata-se, pois, de escolher o que seja valioso moralmente, pois o agente [...] vai agir ao escolher tais coisas no lugar de tais outras, por mais estrangeira que lhe seja a imposição do fim de suas ações. A recusa de agir talvez seja a última manifestação de sua liberdade” (ZINGANO, 2009, p. 321), todavia, a respectiva recusa “[...] terá sido igualmente o sinal de sua força” (2009, p.321).

De modo análogo, cabe “[...] frisar, então, que toda virtude aprimora o bom estado e desempenha bem a função daquilo mesmo de que é a virtude. Por exemplo, a virtude do olho torna o olho e sua função, pois é mediante a virtude do olho que vemos bem” (ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἦ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἢ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὀρῶμεν) (EN, II, 6, 1106a 15).

Ora, de acordo com Aristóteles a excelência representa o ponto mais elevado da condição humana, pois o agente moral que pratica atos moderados terá condições de

superar as vicissitudes provenientes da incompreensão sobre o cultivo de bons hábitos para realizar ações excelentes:

Nas palavras de Hursthouse:

Todos os especialistas e virtuosos têm certos fins. Todos esses são os tipos de bens que um ser humano pode perseguir ou possuir através das suas ações, bens humanos ou “bens para nós”. São esses bens humanos, coisas que são boas relativamente a nós que, tomados como fins, determinam quais são as circunstâncias relevantes. No contexto das *technai*, o fim do especialista – sobre o qual especialista não delibera – é produzir um bom produto, um bom vaso ou um bom (forte, saudável) lutador ou cavalo. Portanto, os especialistas visam a uma mediania “relativa a nós”, mas o amador não. No contexto da ética, nosso fim exato é o bem humano, o bem supremo “relativo a nós”. Isso envolve atividade excelente, agir e sentir bem, e é isso o que, reconhecido como fim, determina quais são as circunstâncias relevantes para um agente em determinada situação. A mediania (μεσότης) “relativa a nós” no contexto ético é, portanto, a mediania relativa a tais circunstâncias relevantes. (HURSTHOUSE, 2009, p.103)

Como já assinalado, Aristóteles considera que a μεσότης é também parte indissociável da virtude (Cf. *EN*, II, 2, 1104a 11-13) enquanto elemento integrador da parte racional da alma (το λογον ἔχων), pois, o homem possui seus múltiplos desejos que serão potencializados em ações, devidamente, orientadas para o bem. Destarte, os respectivos desejos seguem os ditames da reta razão visando os fins. Não percamos de vista, porém, que [...] as escolhas revelam o caráter porque demonstram na prática a concepção do agente de como um ser humano deveria conduzir a vida” (MCDOWELL, 2010, p. 248).

Assim, portanto, o modo de pensar e agir será dirigido em consonância com as exigências da razão no contexto comunitário<sup>17</sup> a partir de uma perspectiva ética. Pois o ambiente da cidade é o lugar que permitirá ao homem atingir os fins de sua natureza com excelência, tendo em vista que Aristóteles diz: “[...] o pensamento em si mesmo nada move: o que move é o pensamento em vista de algo realizador de ação” (διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικῆ) (EN, VI, 2 1139a 35).

Ao realizar o movimento para atingir um determinado fim, verifica-se que o homem virtuoso sabe distinguir aquilo que será vantajoso para sua boa vida. Contudo, será importante conceber um tipo de saber ético que esteja vinculado com elementos da teoria (θεωρία) e da prática (πραξις) para almejar a finalidade do bem.

Para Aubenque:

O momento propriamente ético não se situa, pois, no nível da vontade (pois sua qualidade depende de nossa natureza), nem no nível da ação, cujo sucesso ou fracasso dependem, em última instância, do acaso, mas entre elas: a escolha racional, guiada pela vontade do bem, decide melhor possível a cada passo e deixa o resto ao acaso. Na perspectiva de Aristóteles e dos gregos, a vontade não é responsável pelo mal. Ao contrário, o mal é o responsável pela má qualidade da vontade. (AUBENQUE, 2008, p. 222)

---

<sup>17</sup> De acordo com Aristóteles: “[...] É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi a causa de grandes benefícios. Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior. A injustiça armada é, efetivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com as armas que devem servir a prudência e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos do sexo e da alimentação. A justiça é própria da cidade, á que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo” (φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν: ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα: ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσι καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν, ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις) (Pol. I, 1253a 30 -35).

Portanto, caso o homem esteja entregue apenas à sua curiosidade vulgar, como mero conhecimento adquirido de forma utilitária, então não terá condições de ampliar seus horizontes na busca por conhecer a verdade das coisas; pois, “a pessoa virtuosa que contrasta com a incontinente, sabe quem é e o que quer. É capaz de julgar qual a coisa certa a fazer, num conjunto dado de circunstâncias, e de ter prazer (ἡδονή) ao fazê-lo” (LEAR, 2006, p. 276).

Segundo Burnyeat:

A escolha, a que se chega por deliberação a partir de uma concepção do bem, inclui o desejo delas como bens em si mesmas, além de nobres e prazerosas. Porém, Aristóteles acrescenta uma condição adicional, e o faz corretamente, visto que a escolha é o princípio compatível com a incontinência e a continência. A condição adicional consiste em que tudo isso deve proceder de um caráter firme e imutável, isto é, constitui a segunda natureza do homem virtuoso amar e encontrar o seu maior prazer naquilo que ele sabe ser bom. No homem virtuoso, as três categorias de valor estão em harmonia: elas se tornam comensuráveis em termos de prazer e sofrimento, visto que a concepção de pessoa virtuosa possui do que é verdadeiramente prazeroso está agora moldada pelo aconselhamento de seus pais ou mestres acerca do bem (BURNYEAT, 2010, p. 182)

Do mesmo modo, resta compreendermos que somente com o emprego da ação voluntária o agente moral encontrará disposição de agir conforme a razão (ἔξις μετὰ λόγου πρακτική). É o agente que realiza as exigências próprias das virtudes morais e intelectuais<sup>18</sup> e, conseqüentemente, molda o seu caráter firme de acordo com o

---

<sup>18</sup> Para expor como as virtudes se apresentam na perspectiva da *EN*, Zingano pondera sobre algumas interpretações clássicas: “A prudência tem relação não somente com o universal, mas também com o particular, melhor: com os particulares. Se falta uma virtude, o juízo sobre o que convém fazer estará corrompido, pois não se obtém a prudência somente por ensino: ela deve também ser obtida na prática em função dos particulares no meio dos quais agimos. Por conseguinte, a perda de uma virtude causa a ruína da prudência e, visto que não há virtude própria sem prudência, a perda de uma virtude causa a ruína de todas as outras virtudes. É um bom argumento para a tese forte da conexão, mas ele funciona para a noção *estóica* de virtude e não para a *aristotélica*. Com efeito, se aquele que realiza um ato virtuoso põe em operação todas as virtudes, a ausência de uma virtude causa a ruína de seu juízo. Porém, para Aristóteles, um ato virtuoso não necessariamente põe em operação todas as virtudes; ao contrário, pode-se realizar um ato virtuoso valendo-se de uma só virtude. De todo modo, a força do argumento depende do sentido que se dá à *perda* de uma virtude. Se a perda significa a aquisição do *vício* correspondente, isto causa a ruína, sem

comportamento ético (Cf. *EN*, II, 4, 1105a 30) para atingir a correção naquilo que se propõe a realizar. Vemos, portanto, que “[...] Aristóteles pode afirmar que o homem plenamente dotado de virtude e φρόνησις não pode ser acrático. Muito simplesmente, ele não tem mais razão para o ser” (BURNYEAT, 2010, p. 182).

Aqui, uma vez mais, temos de considerar as possibilidades do homem não ter condições de examinar sob todos os aspectos (περι φρονέω) para distinguir os bens valiosos e corretos.

De acordo com o entendimento de Lawrence:

Ainda mais importante é a falta de clareza em relação “ao maior dos bens alcançáveis”, ou a melhor ou mais perfeita vida humana. Em certo sentido, uma pessoa vive uma vida perfeita – faz dela uma vida bem-sucedida – quando tem os valores corretos e corretamente os aplica de modo a fazer o que é requerido, ou o que é melhor, dada uma situação. Agindo assim, ela não fará nada de que depois se lamente. Porém, as situações que ela enfrenta podem ser ruins, às vezes trágicas, envolvendo circunstâncias que certamente não teriam sido colocadas como prioritárias. Em outro sentido, uma pessoa vive uma vida perfeita apenas quando faz o que foi descrito antes e as situações que ocorrem para ela não são ruins, mas perfeitas para um ser humano. É nesse sentido que o melhor vem a ser em um humano: é possível que algumas excelências sejam melhores do que outras e que alguns exercícios das mesmas excelências sejam melhores do que outros. O objetivo, nesse caso, é a melhor vida que um ser humano pode levar nas circunstâncias perfeitas para um ser humano – o melhor que pode ser alcançado. Como agentes racionais no sentido prático, temos ambos objetivos ou ideais. Buscamos viver a melhor vida que pudermos nas circunstâncias que a vida nos apresenta, quaisquer que sejam (e elas podem até mesmo envolver a nossa escolha de morrer), e desejamos que a vida apresente para nós as melhores circunstâncias possíveis. (LAWRENCE, 2009, p. 51)

Desta maneira, vê-se, por outro lado, as dificuldades impostas por decisões desafiadoras, com certa frequência atingem o cotidiano do homem. Pois, “[...] as razões

---

dúvida, da prudência e, por conseguinte, afeta todas as outras virtudes morais que o sujeito possui. Um homem que possui um vício não pode mais ser dito um homem prudente. É outra coisa dizer, porém que a ausência de uma virtude — e a ausência também do vício correspondente — causa a ruína da prudência. Aristóteles á afirmou tal coisa. O argumento visa mostrar que a ausência é causa de corrupção da prudência, em uma ótica aristotélica, é a aquisição de um vício. A ausência de uma virtude não é desejável, mas ela ainda não causa a ruína da prudência” (ZINGANO, 2009, p.413-414).

do prudente, que são as boas razões, respondem condições bem fortes: a prudência diz respeito não somente ao que é bom fazer aqui e agora, mas também em relação a vida inteira do agente” (ZINGANO, 2009, p. 404). Trata-se, pois, de ponderar tendo “[...] em vista de suas múltiplas atividades, além de ter de levar em consideração o ambiente social e político em que se encontra” (2009, p. 104).

## CAPÍTULO 3 – *PHRÓNIMOS*: O HOMEM PRUDENTE

### 3.1 AÇÃO PRUDENTE: *LÓGOS*, *ETHOS* E *ÉRGON*

Convém observarmos que Aristóteles atribui ao homem prudente (φρόνιμος) o esforço para agir diante de um objetivo nobre com sua destreza, demonstrando virtude em tudo aquilo que se propõe realizar. Pois “[...] está claro que não é possível possuir prudência quem não seja bom” (ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν) (*EN*, VI, 12, 1144a 35). Portanto, é a própria exigência da dinâmica nas relações sociais no âmbito da πόλις que confere ao homem a condição de possibilidade para habituar-se à prática do bem.

Dá que Aristóteles sugere que o homem não pode viver isolado, pois a busca pelas coisas propriamente humanas (τὰ ἀνθρώπινα) ocorrerá no interior do espaço comunitário. As ações humanas possuem um caráter deliberativo e consciente, cujo propósito afeta diretamente os interesses particulares ou coletivos. Sendo assim, a finalidade da πόλις excelente (expressão do λογος ordenador e legislador), consiste em proporcionar a vida feliz para os cidadãos, afinal de contas, “[...] a virtude que é própria de cada coisa é uma perfeição” (καὶ ἡ ἀρετὴ τελειώσις τις) (*Met.* V, 16, 1021b 20).

De outra parte, cumpre analisar os aspectos da aproximação possível estabelecida na *EN* entre prudência (φρόνησις) e razão intuitiva (νοῦς). Pois, Aristóteles “[...] chama a própria φρόνησις de uma espécie de νοῦς, todavia também afirma que ela se encontra no outro extremo do νοῦς” (WOLF, 2010, p. 155).

Assim sendo, o φρόνιμος possui a capacidade de mobilizar recursos teóricos para expressar o bem agir (Cf. *EN*, VI, 12, 1144a 11), mas saber interpretar o “outro extremo do νοῦς” significa compreender a relevância do papel da experiência (ἐμπειρία) na

exigência da resolução de casos particulares. Em suma, compreende-se que “[...] o νοῦς apreende os conceitos mais elevados, mais abstratos; a φρόνησις — pelo menos onde deve ser compreendida como αἴσθησις — apreende o mais concreto” (WOLF, 2010, p. 155).

Para Zingano:

[...]A apreensão de algo a um certo título não é equivalente a uma apreensão racional: todo bem é um *bonum apprehensum*, mas ainda não o é pela razão. No caso da ação, há duas operações de apreensão: para agir, tenho de apreender isto aqui como um caso de *e.g.* carne leve e tenho de apreender que é um bem para mim comer carnes leves. Se sei que carne leve é bom para mim, mas sou incapaz de reconhecer qual carne é leve, não passo à ação; se reconheço quais carnes são leves, mas desconheço que são boas para mim tampouco passo à ação. Aristóteles apresentou sistematicamente a primeira operação, que é propriamente teórica, como fruto da sensação; por duas vezes ele escreveu, na *Ethica Nicomachea*, que a discriminação em questão cabe à sensação. Na mesma direção, Aristóteles parece disposto a atribuir igualmente a sensação o papel de apreender isto aqui como um bem. A passagem é crítica, mas somos aparentemente convidados a ver em VI 12 1143b 4-5 o elogio da sensação também nessa função. (ZINGANO, 2009, p. 381 – 382).

Contudo, vale ressaltar o procedimento observado pelo φρόνιμος para apreender algo que seja correto ou errado realizar quando confrontado com as exigências do mundo contingente, pois o “[...] prudente não é, então o puro empírico que vive o dia a dia sem princípios e sem perspectivas, mas é o homem de visão de conjunto” (AUBENQUE, 2008, p. 96).

Sobre este aspecto, Zingano diz que:

[...] No caso da apreensão teórica, pode-se justificar que cabe à sensação o papel de discriminação porque ela necessariamente está envolvida em tal operação, enquanto razão, ainda que possa estar associada, e mesmo esteja necessariamente associada ao reconhecimento de um particular como de um certo tipo, ela não necessariamente está envolvida na apreensão ou discriminação de todo particular. No caso da apreensão

prática, isto é, no ato de apreender isto aqui como um bem, pode-se aparentemente recorrer ao mesmo esquema de justificação. Se o bem deve ser apreendido, ainda não se segue que o *bonum apprehensum* o seja pela razão, pois o pode ser pela simples sensação. (ZINGANO, 2008, p.382-383)

O que Aristóteles pretende expressar sobre o sentido da razão intuitiva (νοῦς) na apreensão dos fins da ação<sup>19</sup> (busca pela vida boa e feliz) é a correção no modo de agir e pensar específico do φρόνιμος; pois, o homem prudente também recebe o amparo da razão intuitiva. Isto é, identifica-se que a “[...] experiência já é conhecimento: ela supõe a soma do particular e, está, pois, na rota do universal” (AUBENQUE, 2008, p. 97 - 98). No entanto, apesar do respectivo amparo da razão intuitiva, caberá ao φρόνιμος prescrever a norma para assumir o seu papel de guia na realização das ações virtuosas.

Como nos explica Aristóteles:

ἔστιν δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἔνεκα αὐταί· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

Ora, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos; pois não só deve o homem prudente ter conhecimento dos fatos particulares, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre as coisas feitas, e estas são coisas imediatas. A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com as coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas

<sup>19</sup> A respeito do φρόνιμος identificar a finalidade da ação com o bem, C.D.C Reeve escreve em seu artigo *Aristóteles e as virtudes do intelecto*: “O que determina que algo seja um elemento da boa – e não da má – sorte no domínio do acaso é a sua relação com a felicidade: “quando isso [a boa sorte] é excessivo, impede a felicidade; então, é de se esperar que não seja mais chamada de ‘boa’ sorte, na medida em que o limite [daquilo que é bom] é definido em relação à felicidade” (EN VII.13.1153b21-5). Já que a felicidade “é o que todos buscamos em todas as nossas outras ações” (I.12.1102a1-3), nossos desejos e emoções serão como devem ser – eles serão “corretos” – quando acontecerem por – e, assim, representarem a boa sorte – aquilo que de fato promove a felicidade. Como apenas as virtudes do caráter garantem que sintamos as coisas certas “no momento certo, em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, com o fim certo e da maneira certa” (II.6.1106b21-3), veremos corretamente no domínio do acaso apenas se possuímos essas virtudes. É por isso, em resumo, que “a virtude torna correto o objetivo” (VI.12.1144a8) – ela nos faz ver como promotor da felicidade aquilo que de fato a produz”. (REEVE, 2009, p. 190)

demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva. (*EN*, VI, 11, 1143a 35, 1143b 5)

Disto decorre que, a prudência (φρόνησις) será identificada com a reta razão (ὀρθός λόγος). Por isso, podem coexistir e justificar o seguinte argumento apresentado por Aristóteles: “[...] Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas implica a presença da reta razão, que é virtude: e a prudência é a reta razão no tocante a tais assuntos” (ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν• ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν) (*EN*, VI, 13, 1144b 25). Sugere-se, com efeito, a condição racional do φρόνιμος, ou seja, sua capacidade de aperfeiçoar mediante λόγος sua concepção sobre a vida boa e feliz, pois, tudo isso requer a envoltura de um princípio racional (Cf. *EN*, VI, 13, 1144b 30).

De certo modo, pois, o intelecto do homem será engendrado pelo conjunto de experiências formativas (Cf. *EN*, VI, 8, 1142a 15) derivadas do ἔθος, pois aquilo que será apreendido enquanto hábitos e costumes no contexto da πόλις, consiste em estabelecer as possibilidade e limites das ações humanas. Assim, portanto, em suas funções a φρόνησις “[...] surge precisamente por meio da experiência, que se edifica sobre a percepção dos casos singulares” (WOLF, 2010, p, 153).

Nas palavras de Aubenque:

A experiência não é a repetição indefinida do particular, mas já se introduz no elemento da permanência: é esse saber antes vivido do que aprendido, profundo porque não deduzido, e que reconhecemos naqueles dos quais dizemos que “tem experiência”. Que tal um saber seja incomunicável, como mostra o exemplo de Péricles e de seus filhos, prova que se trata de um saber enraizado na experiência de cada

um, mas não que não se trata de um saber. A incomunicabilidade da experiência é apenas o avesso da sua singularidade insubstituível, singularidade que pertence a cada conquistar por si mesmo, com paciência e trabalho. Se a ciência se endereça ao que há de menos humano no homem, de mais impessoal, o intelecto, e se sua transmissão se faz pelas vias universalizáveis do logos, é em um nível mais vital que se situa a experiência: nesse nível onde as faculdades intelectuais são responsáveis, não somente pela lógica de seu conteúdo, mas pela conduta do homem, do qual elas são o guia, nesse nível onde o próprio logos deve falar à linguagem da paixão (πάθος), do caráter (ἦθος), do prazer e da dor, se quer ser escutado por eles e elevá-los a seu nível. (AUBENQUE, 2008, p.99)

Por este motivo, nota-se que “[...] o atributo em questão 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” (ὕπαρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαιμόνι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος· αἰεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ’ ἀρετὴν, καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντα πάντως ἐμμελῶς ὅ γ’ ὡς ἀηθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου) (EN, I, 10, 1100b 20).

Em conformidade, citamos ainda Aristóteles:

περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. εἰ δὲ ταῦθ’ οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχῆς, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοῦς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν <τὸ> σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἢ πολιτικῆ τῆς ἰατρικῆς· τῶν δ’ ἰατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν.

Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma e, por felicidade, entendemos atividade da alma. Se é assim, o homem político deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer o quanto a arte política é mais estimada e melhor do que a medicina: os médicos

talentosos empenham-se muito no estudo do corpo. (*EN*, I, 13, 1102a 15-20)

Nesta perspectiva, compreende-se que os homens buscam efetuar uma espécie de associação uns com outros, justamente, por conta da necessidade da vivência em comunidade. As relações sociais serão cruciais para os homens que forjam a estrutura orgânica da sociedade, sendo ela baseada em leis (νόμος) que ordenam o convívio dos cidadãos no ambiente cotidiano. Sobre este assunto, em sua obra *A República*, Platão apresenta a seguinte ponderação de Sócrates: “[...] Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade” (Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ’ ἄλλου, τὸν δ’ ἐπ’ ἄλλου χρεία, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα) (*Rep.* 369 c).

No decorrer da análise, pode-se compreender que ninguém está completamente isolado no contexto histórico da espacialidade social. Por isso, verifica-se também que o homem está situado no campo da interatividade política (Cf. *EN*, I, 9 1099b 30), para receber a formação ética através do constructo cultural no âmbito da πόλις<sup>20</sup>. Do mesmo

---

<sup>20</sup> Nesse caso, deduz-se que o ambiente da πόλις será propício para forjar a formação ética do cidadão. Assim, portanto, para ilustrar o exposto, Richard Bodéüs nos diz: “Aristóteles observa que o projeto de dar sentido à vida, que acaricia o indivíduo que procura coordenar suas diferentes atividades e subordiná-las a um fim último, é exatamente da mesma natureza que o projeto de todo o político, que consiste em coordenar todas as atividades diferentes da cidade em função de uma meta última (ver, a esse respeito, *Ética a Nicômaco*, I, 1,1098 a 28 – b 10). No fundo, ter e perseguir uma meta última, para um indivíduo, é ter uma “política” e ordenar seus assuntos do mesmo modo que a cidade ordena os assuntos de todos. Para Aristóteles, há aqui mais que uma simples analogia, pois o fim último da política não pode ser formalmente diferente do que é visado pelos indivíduos isoladamente. Pelo contrário, o que dá sentido à política, o que justifica, em seus princípios, a ordem e as leis que ela proclama, é precisamente o que dá sentido à existência dos indivíduos para os quais essas leis são feitas. Em outras palavras, a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido à sua existência. Ela responde, pois, à meta visada por cada um dos concidadãos e prescreve soberanamente, em função dessa meta, o que cada um deve realizar. Isso é o mesmo que dizer que a *phrónēsis* que tem de ser colocada em ação por cada um para atingir seu próprio bem e dar um sentido perfeitamente racional à sua própria existência, não difere,

modo, vemos que, a “[...] cidade é portanto ontologicamente natural e auto-suficiente (αὐτάρκειᾶ). É o único ser natural necessário e suficiente para a vida humana. Ela é pois o próprio homem, uma vez que nela ele é efetivamente ele mesmo, sem carência de nada nem de ninguém” (WOLFF, 1999, p. 83). E assim, dir-se-ia que o homem permanece ligado aos seus semelhantes, apenas diferindo em aspectos relacionados às suas atitudes de caráter comportamental ou emocional que no âmbito da interioridade humana revelam desejos que caracterizam a variedade de suas experiências no decorrer da vida.

De acordo com Aristóteles:

[...] τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρῆν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὕσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆζειν· ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.

[...] Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, e deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. (EN, I, 1, 1094b 5 – 10)

---

essencialmente, da inteligência política que tem de ser colocada em ação apara organizar uma cidade, na qual cada um pode atingir seu próprio bem”. (BODEÜS, 2007, p. 13-14)

Percebe-se, portanto, que a formação ética do homem se faz depender das relações sociais<sup>21</sup> no âmbito da πόλις, pois, o homem manifesta o seu instinto de agregação na busca por preencher algo que ainda lhe falta. De certa maneira, o organismo social direcionado para atingir o bem comum será também dotado da capacidade de preencher os desejos particulares (aquisição de bens exteriores<sup>22</sup>) e, por consequência, proporcionar a orientação racional (para cultivar bons hábitos através da apreensão de leis justas) que eleva o sentido da vivência do homem.

Ao se analisar e descrever na *EN*, as atividades do φρόνιμος em sua busca pela finalidade do bem, Aristóteles apresenta o seguinte questionamento: Qual é a função própria do homem? Na análise que se segue, convém destacar o posicionamento do estagirita quando sugere que a função própria do homem consiste em exercer sua

---

<sup>21</sup> Em sua obra intitulada *Política*, Aristóteles faz a seguinte ponderação: “Um cidadão é, em geral, o que alternadamente governa e é governado, mas o seu estatuto varia de regime para regime. No regime melhor, é cidadão aquele que é capaz e que escolhe deliberadamente governar e ser governado, visando uma vida virtuosa. Se existir um indivíduo ou vários (mas insuficientes para formar a população da cidade) tão preeminentes em virtude que nem a virtude nem a capacidade política dos outros se possam comparar às deles (se forem vários) ou às suas (se for um só), um tal indivíduo, ou indivíduos, não devem ser tratados como simples partes da cidade. Tratá-los-emos injustamente se apenas os acharmos dignos de direitos iguais, sendo eles tão desiguais em virtude e capacidade política. Um indivíduo assim torna-se como um deus entre os homens. Por aqui se vê que a legislação se refere necessariamente àqueles que são iguais em nascimento e capacidade, enquanto para os seres superiores não existe lei; eles mesmos são a lei” (πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστὶ, καθ’ ἐκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ’ ἀρετὴν. εἰ δὲ τις ἔστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ’ ἀρετῆς ὑπερβολὴν, ἢ πλείους μὲνένους μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ’ εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ’ ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος) (*Pol.* III, 13, 1284a 5 -10).

<sup>22</sup> Tendo em vista o que foi mencionado, Terence H. Irwin dá mais detalhes ao dizer: “A honra é simplesmente o mais importante bem exterior não instrumental necessário para tornar completa a vida de uma pessoa virtuosa. Aristóteles sugere que alguém fisicamente repulsivo (não meramente não distintamente feio), de berço reles, solitário ou sem filhos é um fraco aspirante à felicidade, e observa que o caso de alguém com filhos ou amigos ruins (ou bons, mas falecidos) é ainda pior (*EN*, 1099b 2-6). Não sugere que a ausência ou perda desses bens seja má em razão de causar sofrimento ou frustração, ou em razão de impedir a ação virtuosa (embora, sem dúvida, possa ter esses dois defeitos). Trata-se de bens em si mesmos valiosos, pertencentes, portanto, a uma vida completa. Nenhum bem exterior é parte da felicidade em separado da virtude. Uma pessoa saudável, forte, bela e viciosa não participa de modo algum da felicidade, visto que usa mal os bens exteriores que possui (*EN*, 1129b 1-4). Os bens exteriores que na *Retórica* contam como partes da felicidade tem este *status* nas *Éticas*, já que não são em si mesmos partes da felicidade. O que é parte da felicidade é o uso correto desses bens por parte da pessoa virtuosa, não são os bens em si. Ainda assim, os bens exteriores são necessários à felicidade, alguns bens necessários porque bens intrínsecos, não puramente instrumentais. (IRWIN, 2010, p. 215-216)

capacidade racional. Sem embargo, podemos, dizer que o bem encontra-se na obra (ἔργον) do homem prudente, capaz de aperfeiçoar na πράξις o seu modo de agir.

Se voltarmos os olhos para uma aproximação possível entre a metafísica e ética, verifica-se que o ἔργον assume um sentido de busca constante do φρόνιμος para transformar sua potencialidade humana em ato.

Para esclarecer o exposto, Perine diz que:

[...] Na ação propriamente humana, isto é, na práxis moral, existe uma passagem da potencia ao ato, que, se é verdadeira, deve estar de acordo com a doutrina da potência e do ato estabelecida na Física e na Metafísica. É fácil perceber a incidência da doutrina física da potência e do ato no campo da ação moral e a coerência por ela exigida. As potências racionais, enquanto princípios de mudança que dependem da alma racional, são potências adquiridas pelo hábito, pelo ensinamento e com o raciocínio. Embora sempre determinadas quanto ao tempo, quanto ao modo e quanto às condições que fazem parte da definição, as potências racionais podem produzir os dois contrários, de modo que o princípio que decide qual dos contrários deve se atualizar é o desejo e a decisão racional. Fica, contudo, estabelecido, pela lei de determinação de toda potência, que só se pode fazer aquilo para que se tem potência e do modo como se a tem. Ora, o próprio do homem não é produzir, mas agir, ou seja, ser o princípio das ações cujo fim não está fora da ação, mas é imanente à própria ação. O homem, portanto, só age porque pode agir, vale dizer, porque é dotado de uma potência que, nas condições estabelecidas pela lei de determinação de toda potência, está dirigida à sua realização e, portanto, não é impossível. (PERINE, 2006, p. 69)

Sob este ponto de vista, ser o princípio da ação é agir de forma voluntária como causa motora; isto é, ser moralmente responsável significa ter possibilidade de deliberar bem e efetuar boas escolhas, pois é condição do φρόνιμος não só agir, como também deixar de agir quando assim for necessário<sup>23</sup>. De fato, considerando a atividade virtuosa,

---

<sup>23</sup> Para ilustrar o exposto, Lawrence apresenta o seguinte argumento: “[...] Aristóteles sugere que podemos esclarecer o que é o melhor a ser praticado ou a *eudaimonia* considerando a função humana – a saber, o que é próprio ou peculiar para um ser humano, como tal, fazer. O fundamento para isso é que geralmente, para as coisas que têm uma função, o seu bem e o seu sucesso estão relacionados à sua função (no bom exercício dessa função). Assim, o bem para um flautista ou o seu sucesso é uma questão de tocar bem. E

ela “[...] não é mais que a realização pelo homem das suas possibilidades de homem ou, o que é mesmo, da sua definição” (PERINE, 2006, p. 71). De acordo com isso, a posição característica do homem na natureza, sendo capaz de se agregar com outros seres humanos para instituir sociedades complexas, sugere que o “[...] intelecto é divino! Sem ele a humanidade não seria mais do que o nome de uma espécie animal. Com ele e por ele a humanidade se situa entre os animais e os deuses” (PERINE, 2006, p. 71).

### 3.2 VIRTUDE DO PRUDENTE COMO *MESÓTES*

No início do livro VI da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles sugere que o homem virtuoso em todas as situações “[...] deve escolher o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão” (ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς) (EN, VI, 1, 1138b 20). Em suma, podemos, pois, dizer que o traço característico do φρόνιμος, consiste na sua capacidade (δυνάμει) de estabelecer os critérios racionais para ajustar o meio-termo<sup>24</sup> (μεσότης) em suas ações.

---

fazer algo bem é equivalente a fazer isso de acordo com a virtude ou excelência própria à atividade. Assim, se a função particular ou peculiar do homem é viver de uma certa maneira, então nosso bem ou sucesso estará relacionado com o exercício dessa espécie de vida ativa humana, e isso deverá ser bem-feito, ou seja, de acordo com a(s) própria(s) excelência(s). É tomado como evidente que, se o ser humano tem uma função, esta deve ser uma maneira de estar vivo, e não apenas qualquer maneira de estar vivo, mas uma que seja peculiar ao ser humano. Aristóteles argumenta por eliminação que, como esta não é a vida de crescimento e nutrição (partilhada com as plantas), nem a vida da percepção (partilhada com os animais), ela deve ser “algum tipo de vida ativa da parte que possui razão” (LAWRENCE, 2009, p.54).

<sup>24</sup> A este respeito, cabe ressaltar o comentário de Hursthouse: “[...] O que dizer sobre a virtude como uma disposição mediana? Aristóteles afirma em ambos os textos éticos que a virtude é uma espécie de mediania, já que ela é efetiva em atingir a mediania. Porém, certamente, há mais do que isso em seu pensamento. A virtude como disposição mediana inevitavelmente tem algo a ver com não ser nem excessivo nem deficiente. O que isso significa? Quando Aristóteles diz o que é a virtude (EE II.2.1220b6ss. e EN II.5.1105b19ss.), ele não diz, como um leitor moderno poderia esperar, que as virtudes são estados disposicionais (*hexeis*) em relação às ações, mas que elas são estados “em relação aos quais estamos bem-dispostos em relação às paixões” (II.5.1105b26-7). Em ambos os textos, quando ele mapeia as virtudes e os vícios, começa introduzindo essa característica (embora a abandone em favor das ações como dar e

Como nos explica Aubenque:

Da definição de virtude reteremos apenas o papel dado ao *phronimos*, cujo caráter exorbitante nem sempre foi destacado. A virtude consiste em agir segundo o justo meio e o critério do justo meio é a reta regra. Mas o que é a reta regra? Aristóteles não nos dá nenhum meio de reconhecê-la, senão apelando para o julgamento do homem prudente. Isso não teria importância, se o homem prudente tirasse sua autoridade da sabedoria ou da ciência, da qual ele seria apenas o instrumento: pois, assim, o universal se exprimiria por sua voz. Mas, como vimos, o prudente não é, enquanto tal, nem sábio, nem sapiente: não sendo dotado de nenhuma familiaridade especial com o transcendente, move-se no nível do particular e fixa a cada um o justo meio que corresponde a sua particularidade [...] Mas se a superioridade do prudente não repousa sobre um saber, isto é, sobre a participação em uma ordem universal, a autoridade da qual Aristóteles o investe não é arbitrária? Eis um homem que, apesar de todas as atenuantes, não é apenas o intérprete da reta regra, mas é a própria reta regra, o portador vivo da norma. (AUBENQUE, 2008, p. 70 – 71)

Se voltarmos os olhos para a experiência concreta (Cf. *Pol.* VII, 9,1329a 10 – 15) do φρόνιμος em sua busca pelo bem viver (πρὸς τὸ εὖ ζῆν), com efeito, entende-se que ele “[...] só é invocado como um juiz porque tem julgamento, tem experiência, em uma palavra, um conhecimento, mesmo que não se trate de um conhecimento do transcendente” (AUBENQUE, 2008, p. 86). Ora, o julgamento do φρόνιμος terá de

---

gastar muito rapidamente). Se buscamos por verdades em Aristóteles em relação à virtude e ao vício, as quais ele expressa em termos de uma mediania entre excesso e deficiência, devemos seguir Curzer concentrando-nos nos “parâmetros das paixões.” Contudo, em vez de buscar, como faz Curzer, a verdade em uma doutrina quantitativa da mediania, devemos antes buscá-la na ideia de estar bem-disposto em relação às paixões. Voltemos mais uma vez à doutrina médica da mediania. Platão e Aristóteles a aceitam e ambos vêem a saúde do corpo humano como obviamente análoga à saúde e à bondade da alma humana. Assim, eles vêem a bondade – virtude – como um estado mediano, um *meson* ou *mesotes* entre dois extremos opostos na alma (ou na alma afetiva). A ideia médica é que esses extremos opostos devem ser combinados, equilibrados ou levados juntos em vista da saúde de tal forma que não seja deficiente nem excessivo em nenhum deles. No entanto, em vez de nos deixarmos levar pelo excesso e pela deficiência, atentemos para uma outra questão. O quente e o frio, o seco e o úmido (ou quaisquer elementos que a sua imaginação quiser quando você aplica a doutrina da mediania na medicina) são todos supostos como estando no corpo humano. A doença não é concebida como algo estranho que invade o corpo humano (como agora sabemos que frequentemente acontece), mas como o fato de seus elementos naturais perderem equilíbrio (harmonia, justa medida, proporção ou simetria)” (HURSTHOUSE, 2009, p. 107 – 108)

encontrar a harmonia entre o desejo e a razão no âmbito contingencial dos eventos no cotidiano.

Na *EN*, VI, 5, Aristóteles utiliza a expressão “ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου”, para designar que o φρόνιμος (Cf. *EN*, 1140b 5) sabe preservar a justa proporção<sup>25</sup> no seu modo de agir. Pois, de acordo com Aristóteles a virtude representa habituação e inteligência, todavia, verifica-se que a μεσότης se expressa nas virtudes morais, isso significa dizer que tais virtudes implicam na relação com a reta razão (Cf. *EN*, 1144b 20) ordenada pela prudência, que representa o elemento fundamental para que o agente possa lograr êxito na ação ética (Cf. *EN*, 1145a 5).

Sob esse aspecto, o agente virtuoso reconhece o momento certo de evitar os extremos, pois é “[...] difícil atingir com precisão o que é correto, é preciso manter-se longe dos extremos, sobretudo daquele extremo ao qual tendemos por natureza” (WOLF, 2010, p. 75). Ou seja, de acordo com esse ponto de vista, o φρόνιμος tem “[...] a capacidade de julgar corretamente a situação, transformando-a numa ação correta na perspectiva do ἔργον humano” (2010, p. 75).

Com efeito, de acordo com esta posição, sugerimos ilustrar essa questão através do exemplo da atividade cotidiana de um médico. Ora, o médico em seu dia a dia tem que lidar com os problemas que exigem a capacidade de deliberar bem (καλῶς βουλευσασθαι) e, por conseguinte, lidar com a escolha dos meios para atingir o objetivo de preservar a vida humana. Na relação direta com a paciente doente (ἀρρωστος), o

---

<sup>25</sup> A este respeito, Lear comenta que: “Como um hábil artesão, a pessoa virtuosa não põe ou retira em demasia (*EN*, 1106b8-14). Assim, as ações virtuosas exibem simetria, estando suas partes em escala proporcional à tarefa a ser executada. Quando, por exemplo, uma pessoa justa atribui honras, ela equilibra a recompensa de seu dom com o mérito dos cidadãos. Ou quando uma pessoa temperante reage a maus-tratos, sua indignação é proporcional à gravidade da ofensa, à intenção do ofensor e ao seu próprio senso de dignidade. Os estados virtuosos e, presumivelmente, suas atualizações possuem igualmente a propriedade do limite quando os consideramos como intermediários. Considerando que nenhuma quantidade de consumo é suficiente para o glutão, nem é toda dádiva demasiado pequena para o avaro, a ação virtuosa tem determinados limites além dos quais o consumo ou a doação são excessivos ou deficientes” (LEAR, 2010, p.117).

médico realiza um exame criterioso do quadro clínico, pois será preciso fazer um diagnóstico correto sobre a doença. Logo após realizar o procedimento de análise circunstancial, surgem as condições para encaminhar a terapia (θεραπεία). Assim, caberá ao médico atuar de acordo com o meio-termo (μεσότης), para prescrever o remédio (φάρμακον) apropriado. Do que procede, aplicar o φάρμακον de maneira adequada e no tempo preciso, exigirá encontrar a justa medida entre os pólos extremos da falta e o excesso. Por isso, tornar-se-á possível atingir a finalidade de corroborar com a restauração da saúde do paciente, pois “[...] a tarefa da escolha é determinar por deliberação e eleger por decisão qual a melhor opção, isto é, entendido que se quer sempre o bem” (AUBENQUE, 2008, p. 214).

Na *Rep. IV*, Platão sugere que os vícios provocados pelo excesso dos impulsos instintivos comprometem a saúde do organismo social da πόλις. A este propósito, vejamos o trecho do respectivo diálogo:

**Σώκρατες**· λέγεις, ἔφην ἐγώ, βιώσεσθαι τοὺς τοιούτους ὥσπερ τοὺς κάμνοντάς τε καὶ οὐκ ἐθέλοντας ὑπὸ ἀκολασίας ἐκβῆναι πονηρᾶς διαίτη.

**Ἀδείμαντος**· πάνυ μὲν οὖν.

**Σώκρατες**· καὶ μὴν οὗτοί γε χαριέντως διατελοῦσιν: ἰατρευόμενοι γὰρ οὐδὲν περαίνουσιν, πλήν γε ποικιλώτερα καὶ μείζω ποιοῦσι τὰ νοσήματα, καὶ ἀεὶ ἐλπίζοντες, ἐάν τις φάρμακον συμβουλεύσῃ, ὑπὸ τούτου ἔσεσθαι ὑγιεῖς.

**Ἀδείμαντος**· πάνυ γάρ, ἔφη, τῶν οὕτω καμνόντων τὰ τοιαῦτα πάθη.

**Σώκρατες**· τί δέ; ἦν δ' ἐγώ: τόδε αὐτῶν οὐ χαρίεν, τὸ πάντων ἔχθιστον ἡγεῖσθαι τὸν τάληθῆ λέγοντα, ὅτι πρὶν ἂν μεθύων καὶ ἐμπιπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων καὶ ἀργῶν παύσῃται, οὔτε φάρμακα οὔτε καύσεις οὔτε τομαὶ οὐδ' αὖ ἐπόδαὶ αὐτὸν οὐδὲ περιπάτα οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν ὀνήσει;

**Σόκρατες**: Compara a vida dessa gente – lhe falei – à dos doentes que, por intemperança, não se decidem a abandonar um mau regime.

**Adimanto**: Perfeitamente.

**Σόκρατες**: E que boa vida a deles! Com tantos tratamentos, só conseguem complicar e prolongar as doenças, certos, sempre, de que se

tomarem o último remédio aconselhado por alguém, com esse ficarão curados.

**Adimanto:** É isso mesmo – disse – o que se passa com tais doentes.

**Sócrates:** E então? – lhe perguntei – não é engraçado terem na conta de seu maior inimigo quem lhes fala a verdade, a saber: que de nada lhes valerão remédios, cáusticos, incisões, fórmulas mágicas, amuletos e tudo o mais do mesmo gênero, a menos que deixem de beber e de comer em excesso e não se entreguem à luxúria e indolência? (*Rep.* IV, 425 e – 426 a - b)

Entenda-se, uma vez mais, que Platão pondera acerca dos males provocados pelo comportamento humano dominado pela desmesura (ὑβρις). Deve-se acrescentar, também, que no domínio da ὑβρις o homem ficará afastado de sua função própria, ou seja, fazer o bom uso da razão. Tanto quanto Platão, nota-se que Aristóteles soube também apreciar e, assim, preservar na concepção de φρόνιμος a sentença inscrita no templo de Apolo: “Nada em excesso” (μηδέν ἄγαν). Como se pode observar, o φρόνιμος na concepção de Aristóteles, é o homem que “[...] une a minúcia e a inspiração, o espírito de previsão e o espírito de decisão” (AUBENQUE, 2008, p. 238).

Dessa maneira, Aristóteles diz que:

Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.

Deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoquentava com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se alegra, ou pelo menos não se aflige, é corajoso, ao passo que quem se aflige é covarde. Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer comentemos atos vis, por causa da dor nos abstermos das ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que se deve: esta é a educação correta (*EN*, II, 2, 1104b 5 - 10)

De acordo com a perspectiva aristotélica, o desafio para o homem consiste em reconhecer suas fragilidades<sup>26</sup>, pois se a virtude é a correção da escolha do agente (Cf. *EN*, VI, 12, 1144a 20), então o princípio motor da ação deve ser bom. Além disso, convém salientarmos que “[...] aprender a praticar ações justas e ter o prazer apropriado na prática de ações justas é aprender a praticar ações justas e nelas ter prazer em razão delas mesmas” (BURNYEAT, 2010, p. 167). De outra parte, em relação ao controle dos impulsos provocados pela ὄβρις, torna-se possível compreender que essa “[...] pessoa é, pois, receptiva do tipo de educação moral que ajusta o juízo e desenvolve as capacidades intelectuais (a prudência) que lhe permitem evitar tais erros” (BURNYEAT, 2010, p. 169).

### 3.3 RETIDÃO DO PRUDENTE: *ORTHÒS LÓGOS*

Em *EN*, VI, Aristóteles nos diz que: “[...] ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e seus objetos acrescentam: aquilo

---

<sup>26</sup> Como explica Susan Sauvé Meyer, deve-se observar que: “[...]Assim como Platão antes dele, Aristóteles está profundamente consciente de que apenas alguém que foi criado em condições ótimas terá pontos de vista corretos acerca do que é nobre e do que é vergonhoso (*EN* II.3.1104b11-13). É por isso que ele insiste, no capítulo final da *EN*, que é necessário ser criado sob leis corretas. As leis devem ditar não apenas as atividades adultas que as pessoas podem praticar, mas também os primeiros estágios da formação que elas devem receber (*EN* II.1.1103b1-6, X.9.1179b31-1180a6). Alguém que não tenha recebido uma *Paidéia* (primeira educação) correta não tem virtualmente qualquer chance de se tornar bom (*EN* I.4.1095b8-13). Mesmo no estágio da aquisição de hábitos através de atividades adultas, observa Aristóteles, é necessário ter bons professores (*EN*, II.1.1103b10-13). Ninguém pode aprender por conta própria e em circunstâncias desfavoráveis a tornar-se um bom navegador ou a tornar-se bom. Assim, é um equívoco supor que Aristóteles está tentando argumentar em *EN* III.5 que, independentemente das circunstâncias nas quais foi uma pessoa criada, ela ainda é responsável por tornar-se virtuosa ou viciada. A audiência pretendida por Aristóteles na *EN* são os jovens que foram abençoados com uma formação correta, com boas leis e professores competentes. Ele está dizendo-lhes que agora depende deles completar o processo que os tornará o tipo de pessoa a que aspiram ser. Se falharem, será sua própria culpa. Aqui, podemos ver que a significância que Aristóteles atribui à sua tese da responsabilidade pelo caráter relaciona-se à questão prática mais fundamental da qual ele trata na *EN*. Nós nos tornamos bons, insiste ele, não pelo refúgio nos estudos puramente intelectuais (*EN* II.4.1105b11-18), mas pela participação ativa no mundo prático, onde depende de nós agir de acordo com os padrões que aprendemos em nossa formação. (MEYER, 2009, p.149)

que está de acordo com a reta razão. Ora, a reta razão é o que está de acordo com a prudência” (καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον• ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν) (EN, VI, 13, 1144b 20 – 25). A este respeito, vale ressaltar o uso da expressão “κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον”, que pressupõe o querer e o agir do φρόνιμος, todavia, corresponde ao querer e o agir de acordo com a ordenação da reta razão.

Sobre este aspecto, Aristóteles sugere:

ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετὴ, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν• καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἦττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετὴ τις ἐστὶ καὶ οὐ τέχνη. δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ, τοῦ δοξαστικοῦ• ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον• σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

A prudência deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos. Mas, por outro lado, embora na arte possa haver uma excelência, na prudência ela não existe; e em arte é preferível quem erra voluntariamente, enquanto na prudência, assim como nas outras virtudes, é exatamente o contrário que acontece. Torna-se evidente, pois, que a prudência é uma virtude e não uma arte. E como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a prudência. Sem embargo, ela é mais do que uma simples disposição racional: mostra o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a prudência, não. (EN, VI, 5, 1140b 20 – 30)

Isto é, precisamente, o que Aristóteles compreende como agir do homem orientado por algo que seja mais elevado, isto é, a parte racional que opera para moderar as paixões e desejos. A retidão do φρόνιμος exige uma abertura opcional, que será constituída a partir do conjunto de experiências que vivencia no cotidiano. Ora, tal abertura revela-se como opções de conceber experiências sensíveis no horizonte do

processo de aprendizagem com as adversidades da vida. No mesmo sentido, verificamos que “[...] na situação concreta, quem procura o ὀρθός λόγος, o que é correto, estica o arco, mirando no alvo e solta-o” (WOLF, 2010, p. 157).

Nas palavras de Lawrence:

É um fato da vida humana que, mesmo em relação ao que é bom, há maneiras melhores e piores de levar uma vida humana, e muitas delas são tais que os seres humanos podem intervir individual, social e politicamente. Como se trata de uma questão da sabedoria prática, deve-se fazer algo em relação a esses aspectos – e parte do ato de realizar isso é ter claro o que essas coisas são. Portanto, constitui uma discussão da qual seria sábio participar. Podemos procurar outras maneiras de traçar a linha de separação e talvez vir a pensar nisso como uma questão não de uma única linha de separação, mas como uma rede de considerações. Olhando ainda para Aristóteles, podemos distinguir entre os exercícios de reparar o defeito e aproveitar o bem de uma excelência (cf. *Pol.* VII.13.1332a7-27), sendo que essa não é simplesmente uma distinção como a platônica entre instrumental e final (cf. *EN* I.6.1096b1-13). As ações de reparar um defeito são realizadas por elas mesmas porque é nisso que consiste ser justo ou corajoso – quando, por exemplo, tentamos salvar uma pessoa asfixiada – mas isso não é algo que idealmente desejaríamos como parte da vida de alguém (*Pol.* VII.14.1333a30-b5). Olhando por outro lado, podemos dizer que não é tanto a atividade o que importa, mas o espírito ou a atitude com que a realizamos ou a função que pensamos que isso tem ou que consideramos ter em nossa vida, em nossa economia e em nosso desenvolvimento intelectual e emocional: uma questão de como isso é escolhido, para que e, em particular, em relação a quem. (LAWRENCE, 2009, p. 72 – 73)

De todo modo, trata-se de salientarmos, que a perspectiva de Lawrence problematiza o querer, o decidir e o agir do homem em sua busca pelo bem viver. Ora, no caso do φρόνιμος verifica-se uma capacidade de apreender e compreender as coisas que ocorrem ao seu redor, pois isto constituiu o suporte essencial para realizar sua intervenção sobre a realidade, para agir em conformidade com a excelência. Por conseguinte, isso demonstra que “[...] os valores morais não podem ser corretamente

apreendidos de fora do mundo moral, isto é, por seres que teriam habilidades intelectuais sem se envolverem no exercício das virtudes morais” (JAFFRO, 2017, p. 163).

Com efeito, Aristóteles diz que o φρόνιμος é aquele que sabe agir com correção e excelência. Mas, por outro lado, pode-se perguntar: A maioria das pessoas agem de acordo com a virtude? De que modo é possível estimular a πράξις virtuosa?

Mediante o exposto, Perine propõe a seguinte reflexão:

A cidade é compreendida por Aristóteles como uma ordenação objetiva que possibilita, por sua forma de vida concreta e por suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos, dado que nela já estão ordenados todos aqueles bens que adornam a vida dos cidadãos em suas diferentes atividades e funções. Portanto, o que permite ao agente racional responder às perguntas sobre o princípio e o fim de suas ações particulares é o fato de participar de uma comunidade na qual um bem humano supremo, com seus bens secundários, já está suficientemente objetivado como princípio e como fim da vida humana. (PERINE, 2006, p. 79)

Sob o mesmo ponto de vista, consideramos que a πόλις representa a expressão de do λόγος ordenador, enquanto fruto das relações humanas, sendo o homem capaz de expressar pela linguagem o significado e sentido do mundo. Em outras palavras, nesta sociedade complexa, “[...] a conduta individual somente poderia ser boa em geral com o auxílio das leis da cidade, que mostram permanentemente qual é a regra e dispõem de um poder coercitivo quando falta a virtude” (WOLFF, 1999, p.20).

O homem pode ser de diversas maneiras afetado (πάσχει) pelos impulsos instintivos e, por consequência, almeja satisfazer apenas suas necessidades de maneira detestável e torpe (Cf. *EN*, X, 9, 1179b 15). Destarte, Aristóteles considera que as leis

(νόμους) cumprem um papel importante na formação do homem<sup>27</sup>, pois “[...] são necessários legisladores virtuosos para dar boas leis à cidade” (WOLFF, 1999, p.20).

Assim, Aristóteles diz que:

οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης. Ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη· ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί.

Evidência disto é o que ocorre nas cidades, pois os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador; malogramos que não o fazem bem e nisto difere a constituição boa da má. Ademais é por meio das mesmas coisas que se engendra e se corrompe toda a virtude, assim como a arte: com efeito, do praticar a cítara surgem tanto os bons como os maus citaristas. (*EN*, III, 1, 1103b 5)

Convém, além disso, ressaltar que a justiça (δικαιοσύνη) se constitui como uma virtude moral. Isto posto, nota-se a sua relação direta com a virtude intelectual da φρόνησις, pois, na medida em que o homem justo, pelo desejo de realizar o bem, aponta a finalidade da ação, ainda assim, terá que ser prudente para estabelecer a boa deliberação e escolher os meios para conseguir atingir o fim almejado. Por isso, o φρόνιμος sabe orientar na prática cotidiana as ações justas, pois concebe suas decisões sempre visando uma vida virtuosa (βίον τὸν κατ' ἀρετήν).

---

<sup>27</sup> A respeito da παιδεία proporcionar aos homens a imersão no processo de cultivar os bons hábitos, BODÉÛS diz que: “[...] Há, finalmente, uma longa exposição, consagrada à educação, que é, para ele, a manutenção da alma da cidade. Aristóteles atribui-lhe o fim supremo (a felicidade) de todo empreendimento humano, exige que ela seja a mesma para todos os cidadãos, chamados a cultivar a justiça e todas as virtudes da alma, na paz e no lazer. Do legislador, Aristóteles espera que favoreça a educação desde antes do nascimento, por meio de uma política de casamentos, a gravidez, o aborto, e que ele prescreva a alimentação dos bebês e os exercícios da primeira infância. A questão da educação comum, acima dos sete anos é posta e revolvada com uma resposta afirmativa, pois essa forma comum de educação é a que assegura da melhor maneira a sobrevivência de um regime constitucional. Aristóteles, em princípio, se pronuncia a favor de uma educação não-utilitarista, da qual esteja ausente a aprendizagem profissional” (BODÉÛS, 2007, p. 31).

Mais ainda, Aristóteles explica:

ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὐπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιῶντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων

Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso – referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos. (*EN*, VI, 12, 1144a 15-20)

Em relação ao princípio motor da ação (ἀρχή των πράξεών), Aristóteles sugere que existem homens que não possuem a disposição (ἕξις) para realizar o bem, agem por involuntariedade ou ignorância, contudo obedecem às leis pelo temor de serem punidos caso cometam atos penosos. Pois, nem todos os homens praticam ações de acordo com φρόνησις. Assim, portanto, nota-se que “[...] no tocante à virtude, pois, não basta saber, devemos tentar possuí-la e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons” (οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα) (*EN*, X, 9, 1179a 35).

Para Burnyeat:

Porém, o nobre e o justo não admitem, segundo Aristóteles, formulações precisas em regras ou preceitos tradicionais. É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas. A ser assim, a fim de que o estudante possua

o que para o qual as doutrinas e lições de Aristóteles oferecem o porque explanatório, a fim de que ele se inicie em um caminho que o leve a adquirir essa percepção educada, a ênfase deve estar em saber, a respeito das ações específicas, que são nobres e justas em circunstâncias específicas. Formulo-o como questão apenas de ênfase ou grau, porque, sem dúvida, frequentes vezes o aconselhamento moral vem em termos bastante gerais. Um pouco de dialética pode se fazer necessária a fim de evidenciar inequivocamente para os jovens as limitações e a imprecisão do que ele acabou de aprender, mas, mesmo onde o aconselhamento for geral, isso não precisa significar que o estudante aprende que há certas regras de justiça, digamos, que se devem seguir por princípio, sem qualquer consideração pelo espírito de justiça ou por como as circunstâncias alteram o caso. (BURNYEAT, 2010, p. 159)

De acordo com essa perspectiva, podem ocorrer dificuldades para estimular os homens na prática da virtude, pois “[...] os discursos, os argumentos não bastam, ou no máximo podem bastar para aqueles que já são bons por índole, e que assim se deixam facilmente guiar por um discurso como da filosofia prática” (BERTI, 2014, p. 300). Em suma, considera-se que “[...] muitos, a maioria, não se deixam guiar simplesmente por λόγοι. Para eles devem valer os νόμοι, as leis, que se assemelham aos λόγοι, na medida em que são também universais, tendo, ademais a capacidade coercitiva que os λόγοι não têm” (BERTI, 2014, p. 300).

Vê-se, assim, o aspecto legislador (νομοθέτης)<sup>28</sup> que pode ser expresso na atividade prática do prudente, visto que “[...] toda espécie de φρόνησις concernente à cidade, tem, portanto, direito ao nome de “política”, mesmo que a mais alta delas seja

---

<sup>28</sup> Sobre a função legisladora da φρόνησις, Schofield afirma o seguinte: “[...] Se perguntamos como os políticos vão fazer com que os cidadãos sejam bons, temos uma sugestão da resposta de Aristóteles na frase “obedientes às leis”. Ele inicia o capítulo final da obra observando que, em relação à bondade (assim como em todas as questões práticas), “não é suficiente saber – as pessoas devem se esforçar em ter e realizar isso”. O objetivo, nesse domínio, é fazer coisas (EN X.9.1179b2-3). Essa ideia leva-o a reflexões sobre o conhecido tópico da função da natureza, do ensino e do hábito na aquisição da virtude. A importância das leis em relação ao hábito torna-se rapidamente evidente” [...] Mas o hábito para a prática do tipo certo de comportamento não é algo que diga respeito apenas às crianças. Aristóteles argumenta que os adultos têm uma necessidade similar. É por isso que precisamos de leis para promover um comportamento virtuoso também nos adultos – leis que, com efeito, abranjam “a vida como um todo”. Aristóteles admite que “apenas em Esparta ou em alguns poucos lugares” o legislador “deu atenção suficiente à educação e aos padrões de comportamento” (EN X.9.1180a24-6). Entretanto, ele supõe que em todos os lugares as leis pretendem desencorajar as pessoas a ter um comportamento moralmente indesejável, “ordenando-nos a fazer certas coisas e evitar outras” de maneira mais ou menos adequada conforme são mais ou menos bem-elaboradas” (SCHOFIELD, 2009, P. 282).

geralmente chamada de φρόνησις legislativa” (BERTI, 2014, p.61). Em relação ao aspecto constitutivo da φρόνησις, que se expressa nas leis dentro do contexto político da πόλις (Cf. *EN*, VI, 8, 1141b 25 -30), por isso, nota-se que “[...] as coisas das quais ela se ocupa, os decretos, sendo o ponto de chegada da deliberação, são objetos de ação, tendo ela, portanto, a ver mais diretamente com a ação” (BERTI, 2014, p. 61). Diante disso, Aristóteles “[...] tem em mente a virtude política completa, que consiste na capacidade de fazer boas leis ou bons decretos, capacidade possuída no grau mais alto por Péricles, modelo de φρόνησις” (BERTI, 2014, p. 62).

Sobre este aspecto, Perine explica que:

[...] A resposta para a pergunta sobre como se transmite a experiência, em última análise, foi dada pelo recurso à *phronesis nomotética* ou legisladora, considerada por Aristóteles como o saber arquitetônico pelo qual o sábio assume a experiência no âmbito da razão e a traduz nas leis que dão forma da vida em comum. Penso que uma primeira resposta à pergunta se é possível aprender/ensinar paixões/emoções é a mesma que responde à questão da transmissão e do aprendizado da experiência. É, em primeiro lugar, na legislação que se deposita a experiência dos homens sábios e prudentes, e é por força do caráter educador das leis que ela se transmite e pode ser aprendida pelas novas gerações. Na presente lição, quero ir além dessa primeira resposta e afirmar que as leis belas-e-boas não transmitem apenas a experiência nelas depositada pelo legislador prudente e sábio, mas transmitem também um determinado modo de ser humano e, portanto, um modo determinado de harmonizar paixões / emoções com a razão. E mais, quero afirmar também que, no interior do espaço de humanidade circunscrito pela *politeia*, a educação é fundamental para harmonizar aquele complexo princípio que define o ser humano como intelecto desejante e desejo refletido. E, assim, será preciso reconhecer também o caráter educador de todo o conjunto de habilidades, artes e saberes que constituíam a *paideia* grega no século IV a.C, particularmente a poesia, o teatro, a retórica e, acima de todas, a filosofia. (PERINE, 2006, p.104)

Devemos, por isso, considerar que o conjunto de experiências vivenciadas pelos homens, em diversas ocasiões podem resultar num processo de transformação do seu

modo de ser. Os homens sábios e prudentes pela grandeza de alma, transmitem as gerações vindouras os saberes tradicionais, que já se encontram no constructo cultural do ἔθος (hábitos e costumes)<sup>29</sup>. Com isso, abre-se para o homem a condição de possibilidade para refletir e problematizar com sensatez acerca dos valores éticos que foram transmitidos, pois será preciso “tentar aproximar algum tipo de ação ideal que tenha sido definida como objetivo. Aprender com a repetição será uma questão de sucessivos ensaios que variam um do outro à medida que se aproximam da forma ideal de atuação” (SHERMAN, 1998, p. 248). Portanto, trata-se de (res)significar os respectivos valores éticos à luz dos acontecimentos na dinâmica das relações sociais.

De outra parte, Aristóteles sugere que o homem de caráter fraco não tem predisposição para escutar as palavras do homem judicioso, pois ignora sua ampla experiência de vida. Pois, falta-lhe o ponto de partida, ou seja, a boa educação capaz de forjar o caráter fixo para buscar as coisas nobres e justas.

O estagirita adverte:

[...] ἀκουσάτω τῶν Ἡσιόδου·  
 οὔτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,  
 ἐσθλὸς δ' αὖτ' ἀκακῆϊνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται.  
 ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοήῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων  
 ἐν θυμῷ βάλλεται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ

[...] que escute as palavras de Hesíodo:

---

<sup>29</sup> Sobre a noção de ἔθος (hábitos e costumes), Perine faz a seguinte consideração: “[...] Numa palavra, aprender um ethos é aprender determinadas virtudes. Ora, aprender virtudes é aprender determinadas disposições para ser adequadamente afetado em determinadas situações por determinadas paixões / emoções. Portanto, a questão central da paideia grega nos séculos V-VI aC. – a virtude pode ser ensinada? – pode ser formulada também da seguinte maneira: é possível aprender/ensinar paixões/emoções? Quando Aristóteles diz, no início do livro II da Ética a Nicômaco, que a virtude intelectual deve seu nascimento e seu crescimento à instrução, enquanto a virtude moral é produto do hábito (cf. 1103a 14-17), ele não está excluindo a virtude moral do âmbito da atividade educativa, porque a essência da virtude moral não se adquire pela repetição mecânica de atos, mas pela forma especificamente humana que o intelecto e a capacidade discursiva imprimem aos atos humanos” (PERINE, 2006, p. 106 -107).

Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas;  
 Bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos.  
 Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia,  
 Esse é, em verdade, uma criatura inútil<sup>30</sup>. (EN, I, 4, 1095b 10)

De acordo com o exposto, é necessário para o homem (des)cobrir e saber escutar os saberes ancestrais, pois [...] o homem que sabe por si só é alguém com o *porquê* – nos termos de Aristóteles, é um homem de sabedoria prática dotado do entendimento necessário” (BURNYEAT, 2010, p. 158). Este tipo de homem sabe o que deve agir corretamente, para decidir e escolher com excelência. Isto significa dizer que “[...] aquele que guarda em seu coração o bom conselho aprende o *que* e se torna o tipo de pessoa que consegue tirar proveito das lições” (BURNYEAT, 2010, p.158).

Por outro lado, Aubenque diz:

A relação entre a prudência dos pais e a dos filhos não é da ordem de transmissão, mas de repetição. Cabe ao filho recomençar o pai e, por sua vez, envelhecer. Mesmo que se possa dedicar-se quando jovem às matemáticas, é preciso tempo para ascender à prudência: tempo que não permite nem precipitação nem mesmo previsão, e se os filhos não se assemelham aos pais é a eles que devem se dirigir as censuras e não aos pais. A prudência é um saber singular, mais rico em disponibilidade que em conteúdo, mais enriquecedor para o sujeito que rico em objetos claramente definíveis, cuja aquisição supõe não somente qualidades naturais, mas virtudes morais que este saber terá, por sua vez, a missão de guiar: a coragem, o pudor e, antes de tudo, a temperança, sobre a qual Aristóteles nos diz que é a salvaguarda da prudência, jogando com a etimologia, assim como fizera Platão. (AUBENQUE, 2008, 100 -101)

Importa, por conseguinte, salientarmos que os saberes do *φρόνιμος* são constituídos a partir de um longo transcurso de experiências vividas. É a imagem da

---

<sup>30</sup> Aristóteles cita na *EN*, um trecho da obra do poeta épico Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, versos 291 - 295.

semente lançada na terra que precisa de boas condições (água, oxigênio e luz) para germinar e, assim, necessita de tempo para absorver os nutrientes debaixo da terra, logo depois se desenvolve lentamente, brotando da terra com esforço, começa a crescer lentamente para se transformar numa linda planta; florescendo, frutificando e amadurecendo.

Assim, pois, os saberes do φρόνιμος nascem de dentro para fora e de fora para dentro, exigindo um longo período de tempo para germinar, crescer e amadurecer e, assim ter condições de proporcionar bons frutos. Neste sentido, nota-se que a φρόνησις “[...] é o saber, embora limitado e consciente de seus limites; é o pensamento, mas humano, que se sabe e se quer humano” (AUBENQUE, 2008, p. 256).

Por isso, como já dissemos, Aristóteles soube valorizar e promover em sua filosofia das coisas humanas o seguinte aforismo délfico: “Nada em excesso” (μηδέν ἄγαν). Com relação ao modo de pensar e agir do homem prudente (φρόνιμος); isto é, aquele que sabe julgar as coisas retamente, nota-se uma busca para “[...] fazer o melhor a cada passo, se preocupar com as consequências previsíveis, mas deixar o imprevisível aos deuses; suspeitar das “grandes palavras”, que não são somente vazias, mas perigosas, quando se pretende aplicá-las sem mediações à realidade humana” (AUBENQUE, 2008, p. 260). É importante reconhecer os próprios limites do espírito humano e, por conseguinte não cair no erro de “[...] rivalizar com os deuses na posse de uma sabedoria sobre humana, que rapidamente se revela inumana quando pretende impor conclusões ao homem” (2008, p.260). Assim, portanto, é “[...] tudo isso, que não se aprende senão com a idade e a experiência, que a tragédia já chamaria *phronein*” (2008, p.260)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa foi possível analisarmos os aspectos constitutivos da abordagem conceitual de Aristóteles acerca do conceito de prudência (*phronēsis*). Para compreendermos a aproximação entre as virtudes morais e intelectuais, pois na relação do homem com seus semelhantes, identificamos que os preceitos éticos são importantes para nortear o seu comportamento em sociedade.

Neste sentido ocorrem os seus passos em direção ao processo de ordenação racional dos seus desejos. Em suma, verificamos que o homem pode aperfeiçoar o seu comportamento, mediante um processo de aprendizagem (crítica e reflexiva) compartilhada em comunidade, ao invés de agir apenas em conformidade com aquilo que é determinado apenas pelos seus impulsos instintivos.

Desta feita, o homem em toda a sua potencialidade, tem condições de possuir o conhecimento de si, para compreender que é parte integrante da natureza, todavia, encontra os bons meios para adequar o seu comportamento aos princípios racionais. Nisto reside a condição de possibilidade para o seu amadurecimento; isto é, quando consegue romper com os vínculos (vícios, incontinência, falta ou excesso) que causam a obstrução do seu modo de viver guiado pela reta razão.

Constatamos no processo de investigação desta pesquisa que o *phronimos* na perspectiva de Aristóteles sabe julgar as coisas retamente, pois dispõe da capacidade de deliberar com destreza e escolher os meios de acordo com a mediania para atingir a finalidade da ação. E o fator intrigante é perceber que os homens são todos diferentes, cada um com seus anseios, juízos, vontades, crenças, ideais e pensamentos que são reveladores da estrutura orgânica da *pólis*. No entanto, o conflito entre o desejo e a razão permanece o mesmo para todos os homens. Isto posto, o homem prudente estabelece os

rumos das ações no contexto de um mundo inacabado, por isso sabe reconhecer sua própria condição contingencial. Vê-se, portanto, que a deliberação racional é também uma condição para que o agir humano seja aprimorado no âmbito da *práxis* cotidiana, todavia, o homem prudente não delibera sobre os fins, pois caberá ele apenas escolher de forma restrita os meios.

Diante do exposto, podemos compreender que Aristóteles deposita enorme confiança nos ditames da reta razão, ao sugerir que reside nela o caminho mais seguro para o homem conceber sua formação integral. Por isso, sendo guiado pela razão o homem prudente examina de forma criteriosa as circunstâncias, para pesar as razões com base no meio-termo, de modo que tenha a capacidade de não se deixar levar pelos extremos da falta ou do excesso perante os acontecimentos na vida social.

Por fim, consideramos que a prudência (*phrónēsis*) é, sobremaneira, importante para conceber a formação integral do homem. Assim, portanto, a filosofia das coisas humanas de Aristóteles nos ensina que o homem necessita saber dirigir o uso da razão para conceber um modo de pensar e agir preservado pelas virtudes, pois a felicidade se constitui como o resultado do esforço humano ao longo de uma vida inteira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Fontes primárias:

ARISTÓTELES. *A Política*. (Edição Bilíngue). Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de carvalho Gomez. Lisboa: Ed. Veja, 1998.

\_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. (J. Barnes ed.), in: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II. Trad. Ackrill, J. L. New Jersey: Ed: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali. Roma: Ed. Laterza, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção os Pensadores: Aristóteles. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Livro VI. Tradução de Lucas Angioni. Revista Dissertatio UFPel [34, 2011], p. 285 – 300.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea* I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

\_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, presentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris: ed. Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. *Magna Moralia*. (J. Barnes ed.), in: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II. Trad. St. G. Stock, W. A. New Jersey: Ed: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica, Vol. I, II, III. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.*

\_\_\_\_\_. *Topics*. (J. Barnes ed.), in: *The Complete Works of Aristotle, Vol. I*. Trad. Pichard, W. A. New Jersey: Ed: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. EDUFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Inglêsias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/Loyola, 2001.

## **2. Fontes secundárias:**

ACKRILL, J. L. Sobre a *eudaimonia* em Aristóteles. In: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: dictionnaire grec-français*. Paris: Ed. Hachette, 2000.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III (Filosofia Prática)*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. Os fundamentos naturais e a Noção de Responsabilidade. In: ZINGANO, Marco(org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

CRISP, Roger. *A grandeza de alma Segundo Aristóteles*. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Stork. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. Bernabé Navarro. México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

GUARIGLIA, Oswaldo. *La ética de Aristóteles: o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Ed. EUDEBA, 1997.

HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Stork. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.

IRWIN. T. H. A Felicidade Permanente. In: ZINGANO, Marco(org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

JAFFRO, Laurent. *La phronêsis d'Aristote: un sens moral?* Philonsorbonne, No. 11, p. 155-172, 2017.

KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.

\_\_\_\_\_. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Ed. Princeton University Press, 1991.

- LAWRENCE, Gavin. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Stork. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.
- LEAR, Gabriel Richardson. A virtude moral e o belo em Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Org.) *Aristóteles: Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009, p. 113-131.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2006.
- MCDOWELL, John. Questões da psicologia moral aristotélica. In: ZINGANO, Marco(org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.
- MEYER, S.S. O voluntário segundo Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Org.) *Aristóteles: Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009, p. 132-150.
- NATALI, Carlo. *La Saggezza di Aristotele*. Napoli. Ed: Bibliopolis, 1989.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- RAPP, C. Para que serve a doutrina aristotélica do Meio Termo? In: ZINGANO, Marco(org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.
- REEVE, C.D.C. Aristóteles e as virtudes do intelecto. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Stork. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.
- ROSS, David. *Aristóteles*. Trad. Luís Felipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1987.
- SCHOFIELD, Malcolm. A Ética Política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Stork. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2009.

SHERMAN, Nancy. The habituation of character. In: *Aristotle's Ethics: critical essays*.

Edited by Nancy Sherman. Lanham/Rowman & Littlefield, 1998, p. 231-260.

WIGGINS, David. Deliberação e Razão Prática. In: ZINGANO, Marco(org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odisseus, 2010.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachinni. São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo. Ed. Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Odisseus, 2010.