



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ADRIANO SOTERO BIN**

***A PHRONÊSIS NA ÉTICA A NICÔMACO***

**2018**

**ADRIANO SOTERO BIN**

***A PHRONËSIS NA ÉTICA A NICÔMACO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Professor Orientador: Dr. Guy Hamelin.

**BRASÍLIA  
2018**

**ADRIANO SOTERO BIN**

***A PHRONËSIS NA ÉTICA A NICÔMACO***

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)**  
**Universidade de Brasília – UnB**

---

**Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes**  
**Universidade de Brasília – UnB**

---

**Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça**  
**Universidade Federal de Uberlândia - UFU**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por todos os desafios enfrentados.

Agradeço a todos que me incentivaram na realização deste trabalho.

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente.

(ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X, 1177a 13-18)

A virtude de um ser seja ordenada para o bem. Logo, a virtude humana, que é um hábito imperativo, é um hábito bom e operativo do bem.

(SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I<sup>a</sup> seção, II<sup>a</sup> parte, Questão 55, Art. 3)

Não te deixes levar por tuas paixões e refreia os teus desejos.  
(ECLESIÁSTICO 18, 30)

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo estudar a virtude intelectual da prudência (φρόνησις) em Aristóteles e ver sua importância para que o indivíduo construa uma vida feliz. Este estudo concentra-se principalmente na *Ética a Nicômaco*, mas também será utilizado a *Ética a Eudemo*, o outro tratado aristotélico sobre a ética, como auxílio para compreensão do pensamento do Estagirita sobre a prudência. Para tanto, este estudo está dividido em três capítulos. No primeiro, analisamos a ideia de Supremo Bem como felicidade (εὐδαιμονία). Vemos o que a caracteriza e porque ela é o fim mais desejado. Também é visto qual o tipo de vida que melhor condiz com a função (ἔργον) própria do ser humano. No segundo capítulo, examinamos as virtudes intelectuais e morais. Entretanto, damos uma ênfase maior nas virtudes morais porque são o fundamento para que a *phronêsis* possa se sobressair. Ademais, analisamos a relação entre a virtude moral e o prazer, pois este último possui um papel importante na busca da *eudaimonia*. No terceiro capítulo, tratamos da virtude intelectual da prudência. Vemos suas características, suas partes integrantes, como se desenvolve e atua defronte à realidade. Compreendemos o que é a deliberação (βούλευσις) e a escolha (προαίρεσις), assim como, estudamos quais são as três virtudes intelectuais menores: boa deliberação (εὐβολία), inteligência (σύνεσις) e ponderação (γνώμν).

**Palavras-chave: Aristóteles, Prudência, Virtudes Morais, Felicidade, Bem.**

## ABSTRACT

The objective of the present work is to study the intellectual virtue of prudence (φρόνησις) in Aristotle and to see its importance for the individual to build a happy life. This study focuses mainly on *The Nichomachean Ethics*, but the *The Eudemian Ethics*, the other Aristotelian treatise on ethics, will also be used as an aid to understand the Stagirite's thinking on prudence. This study is divided into three chapters. In the first one, we analyze the idea of Supreme Good as happiness (εὐδαιμονία). We see what characterizes it and why it is the most desired. We are also seeing which type of life best fits with the function (ἔργον) of the human being. In the second chapter, we examine intellectual and moral virtues. However, we emphasize more on moral virtues because they are the foundation for phronesis to excel. In addition, we analyze the relationship between moral virtue and pleasure, for the latter has an important role in the pursuit of eudaimonia. In the third chapter, we deal with the intellectual virtue of prudence. We examine its characteristics, its parts, what is its development and how it acts with reality. We try to understand what is deliberation (βούλευσις) and choice (προαίρεσις), just as we study what are the three minor intellectual virtues: good deliberation (εὐβολία), intelligence (σύνεσις) and judgment (γνώμην).

**Keywords: Aristotle, Prudence, Moral Virtues, Happiness, Good.**

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	<b>i</b>
<b>SUMÁRIO</b> .....	<b>ii</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>p. 03</b>
<b>CAPÍTULO I – O BEM HUMANO E A <i>EUDAIMONIA</i></b> .....	<b>p. 07</b>
1.1 O CONCEITO DE BEM.....	<b>p. 08</b>
1.2 UMA POSSÍVEL FALÁCIA ARISTOTÉLICA.....	<b>p. 14</b>
1.3 FIM DOMINANTE OU INCLUSIVO?.....	<b>p. 19</b>
1.4 A FUNÇÃO PRÓPRIA DOS SERES.....	<b>p. 23</b>
1.5 A <i>EUDAIMONIA</i> E TIPOS DE VIDA.....	<b>p. 28</b>
1.6 O ACASO NA VIDA HUMANA.....	<b>p. 34</b>
<b>CAPÍTULO II – AS VIRTUDES MORAIS E INTELLECTUAIS</b> .....	<b>p. 37</b>
2.1 DEFINIÇÃO DAS VIRTUDES MORAIS E INTELLECTUAIS.....	<b>p. 38</b>
2.2 A EDUCAÇÃO DOS PRAZERES E AS VIRTUDES MORAIS.....	<b>p. 40</b>
2.3 PRAZER E APERFEIÇOAMENTO DE UMA ATIVIDADE.....	<b>p. 45</b>
2.4 O HOMEM VIRTUOSO.....	<b>p. 47</b>
2.5 AS VIRTUDES MORAIS COMO MEDIANIA.....	<b>p. 49</b>
<b>CAPÍTULO III – A <i>PHRONËSIS</i> COMO SABER PRÁTICO</b> .....	<b>p. 56</b>
3.1 LINHAS GERAIS ACERCA DA PRUDÊNCIA.....	<b>p. 57</b>
3.2 O CONCEITO DE PRUDÊNCIA.....	<b>p. 62</b>
3.3 A RETA RAZÃO (ὀρθός λόγος) E A EXPERIÊNCIA (ἐμπειρία).....	<b>p. 70</b>
3.4 DESEJO (ὄρεξις), DELIBERAÇÃO (βούλευσις) E ESCOLHA (προαίρεσις).....	<b>p. 75</b>
3.5 AS TRÊS VIRTUDES INTELLECTUAIS MENORES: BOA DELIBERAÇÃO (εὐβουλία), INTELIGÊNCIA (σύνεσις), PONDERAÇÃO (γνώμη).....	<b>p. 82</b>
3.6 A RAZÃO INTUITIVA (νοῦς) E A PRUDÊNCIA.....	<b>p. 90</b>
3.7 PRUDÊNCIA, VIRTUDES MORAIS E <i>EUDAIMONIA</i> .....	<b>p. 93</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>p. 96</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>p. 100</b>



## INTRODUÇÃO

No contexto da pós-modernidade a reflexão ética parece enfrentar um paradoxo. Por um lado, a prática social, jurídica e política, bem como diversos setores da sociedade, não cessam de clamar pelo valor da pessoa humana e seus direitos, que se apresentam como norte da rota de desenvolvimento civilizatório do Ocidente nesse momento da história. Todavia, noutro sentido, a especulação filosófica parece cada vez menos propensa a adotar como parâmetro a ideia de um normativo moral calcado em determinadas regras de conduta generalizantes e universais e, de certo modo, caracterizadas por uma rigidez que exigem uma conduta pautada, principalmente, pela noção de dever.

Essa desconfiança pode ter surgido a partir da experiência dramática dos séculos passados, nos quais alguns paradigmas ideológicos podem ter servido como molde para tragédias em larga escala, exigindo uma premente reflexão acerca dos modelos intelectuais que tinham fundamentado diretamente ou, pelo menos, tornado possíveis alguns flagelos<sup>1</sup>.

As circunstâncias individuais e coletivas trazem uma enorme variedade de caminhos e opções a serem escolhidas e assumidas nas suas consequências. Nesse contexto, a pergunta “O que é o melhor a ser feito diante dessa ou daquela situação?” se impõe de forma quase natural a cada indivíduo. A virtude da prudência fornece em Aristóteles a medida adequada para que exista uma ação virtuosa diante das circunstâncias. Outro fato relacionado ao exercício da prudência é que ela é necessária para escolher corretamente os melhores meios para alcançar os objetivos escolhidos defronte as circunstâncias que envolvem cada pessoa. Essa eleição dos meios deve ter como critério a retidão de comportamento.<sup>2</sup> Logo, o homem prudente também deve ser um indivíduo que pratique as virtudes morais.

A *phronêsis* é uma virtude de extrema importância na consecução do bem, pois é ela que auxilia o indivíduo a tomar a melhor decisão e, por isso, a agir da melhor maneira diante das circunstâncias. Observa-se que é intrínseca a esta virtude a correta decisão tomada e operacionalizada no tempo correto. Não basta ao homem prudente discernir corretamente o que fazer nas situações concretas. Também deve realizar a ação, preocupando-se com o *kairós* (καίρος), ou seja, o momento oportuno. Assim, a prudência acarreta uma ação virtuosa do

---

1 Cf. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. 2ª Edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 7.

2 Cf. *É.N.* 1143a 25-27. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco, Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross; Poética: tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 112. (Col. Os Pensadores).

indivíduo na temporalidade, a qual carrega consigo o contingencial, o incerto, onde estão inseridos os indivíduos.

O conceito de *phronêsis* recorda que a busca pela vida feliz se encontra em bens factíveis dentro das peculiaridades humanas inseridas em um mundo imprevisível e marcado por diversas contingências. Ao considerar a natureza humana, com suas forças e suas fraquezas, a história mostra que é a virtude da prudência, juntamente, com as virtudes morais que evitam a *hybris* (ὕβρις), ou seja, a desmesura. Esse excesso ocasiona o apego exagerado às paixões, o desprezo pelos outros e que culmina em uma arrogância absoluta do indivíduo.

O presente trabalho visa estudar a compreensão da ideia de *phronêsis* e sua importância dentro do sistema ético aristotélico, caracterizado pela busca da *eudaimonia* por meio das virtudes morais e intelectuais. É utilizada a *Ética a Nicômaco* como base principal para o entendimento da *phronêsis*. No entanto, não serão desprezadas as demais obras de ética, como *Ética a Eudemo* e *Magna Moralia*, podendo ser trazidas à luz, como auxílio a compreensão da visão ética aristotélica.

No primeiro capítulo será tratada a teoria geral do bem, proposta na *Ética a Nicômaco*, a partir da qual o estagirita realiza uma análise sobre o que significa o conceito de bem e como a ideia de bem identifica-se com a finalidade das coisas. São estudados os tipos de bens e qual o melhor bem a ser conquistado. À luz desta análise, é descrita a via mais efetiva para alcançar este bem considerado o mais perfeito de todos, que é identificado com a *eudaimonia*. Serão abordadas duas controversas questões acerca da ética aristotélica. A primeira questão versa sobre a possibilidade de Aristóteles ter cometido uma falácia lógica ao expor o argumento sobre o Supremo Bem. A segunda questão pergunta se o Supremo Bem deve ser entendido como um fim dominante ou um fim inclusivo. Em outros termos, vemos se a *eudaimonia* se caracteriza somente por conter um único bem, superior a todos os demais bens, ou se é composta por vários bens reunidos em um conjunto. Outro assunto tratado neste capítulo, diz respeito as características do Supremo Bem, que são a autossuficiência e a completude. Outra análise a ser realizada é sobre a função própria dos seres. Esta função consiste em cada ser possuir uma função que lhe é particular, pois é resultado da finalidade para a qual fora criada. Neste sentido, a função própria do ser humano é marcada pela racionalidade, sendo necessária para a construção de uma vida feliz na perspectiva aristotélica. A partir da identificação do supremo bem com a felicidade, passa-se a verificar qual é o tipo de vida que conduz o homem à vida feliz. Portanto, neste primeiro capítulo, procuramos clarificar o conceito de *eudaimonia* e saber porque é o elemento chave para a ética aristotélica, visto que todos os esforços do homem virtuoso tendem para ela.

No segundo capítulo adentramos na divisão das virtudes morais e intelectuais e vemos como se relacionam frente à conduta humana e no processo decisório perante o mundo contingente. Como Aristóteles claramente assinala que as virtudes são essenciais para o alcance da *eudaimonia*, é necessário o estudo da natureza das virtudes morais e como contribuem para o desenvolvimento e a correta aplicação da *phronêsis*. Destacar-se-á uma atenção às virtudes morais, uma vez que estas dizem respeito a uma reta orientação dos desejos e como esta moldagem dos anseios e dos prazeres a serem buscados promovem um alicerce para o cultivo da virtude intelectual da prudência. Os prazeres e as dores são intrinsecamente ligados à natureza humana e às ações do indivíduo. O ser humano busca o prazer e procura se afastar da dor. Diante deste quadro, é de grande importância, na ética aristotélica, o indivíduo aprender a fundamentar sua conduta moral em prazeres provenientes de ações nobres. Pois, o homem virtuoso também sente prazer na retidão moral. Também será abordada uma característica essencial das virtudes: a mediania ou o meio-termo. O conceito de mediania é um pressuposto importante no contexto da ética aristotélica. Por isso, é necessária a compreensão do que seja ela e seu vínculo com as virtudes morais. Estas são intimamente ligadas à virtude intelectual da prudência. Ocorre um processo simultâneo. A prática das virtudes morais prepara o exercício da prudência não permitindo que o indivíduo cometa vícios por excessos ou por insuficiências e esta virtude intelectual fornece os melhores meios para alcançar a ação virtuosa. Essa relação é descrita por Aristóteles ao assinalar a figura do *spoudaios* (σπουδαῖος) como modelo de homens de virtude. Em suma, o segundo capítulo versará, principalmente, sobre como as virtudes morais e intelectuais são imperativas para que o indivíduo alcance uma vida feliz.

No terceiro capítulo será feita a análise da própria virtude da *phronêsis*, enquanto virtude intelectual, mas que objetiva um conhecimento prático. A sua função primordial é de efetivar a melhor decisão possível a ser tomada pelo indivíduo defronte às inúmeras circunstâncias encontradas. Analisaremos a natureza da virtude da *phronêsis*, de que maneira esta virtude intelectual se relaciona com as demais virtudes morais e como ela se desenvolve em vista de um aperfeiçoamento do indivíduo. Pois, a *phronêsis* é um dos pilares para a aquisição e correta prática das demais virtudes morais. As virtudes morais propiciam que o indivíduo possa progredir na prática da virtude intelectual da prudência. É a virtude da prudência somada as virtudes morais que conferem “peso e medida” aos atos do indivíduo e determina sobre o momento correto que estes atos devem ser realizados para que a ação humana possa ser considerada virtuosa. Será estudada a noção de reta razão como guia para as virtudes morais, sendo a base da virtude da prudência. Também vemos qual o seu papel específico para alcançar a felicidade. Para uma melhor compreensão da virtude da prudência e das virtudes morais, analisaremos a relação entre desejo (ὄρεξις), escolha (προαίρεσις) e deliberação (βούλευσις). A relação entre estes três elementos

promove a ação virtuosa. Veremos como o homem virtuoso, que exerce a virtude da prudência em um grau elevado, a ponto de ser considerado como um verdadeiro homem prudente, torna-se a própria medida da *phronêsis*. Por isto, examinaremos o que é a reta razão e a sua importância para a prudência. Também será visto o papel da experiência no desenvolvimento da prudência. Uma vez que este indivíduo possui tanto as virtudes morais quanto à virtude da prudência fortalecida, pode ser estimado como um homem que está próximo de ser plenamente feliz. Analisamos as partes integrantes da prudência, que são as três virtudes intelectuais menores: boa deliberação (εὐβουλίᾱ), inteligência (σύνεσις) e ponderação (γνώμην). Portanto, o terceiro capítulo é dedicado a examinar a virtude intelectual da prudência e sua importância para a felicidade.

Como objetivo final desta pesquisa, esperamos demonstrar como a *phronêsis* aristotélica, simultaneamente com as virtudes morais, contribui para a correta consecução de uma ação moral virtuosa dentro da imprevisibilidade e contingência do campo da práxis (πρᾶξις). Pois, esta virtude proporciona a correta maneira de agir diante de uma situação ao estabelecer a medida correta para todas as ações virtuosas realizadas pelo indivíduo. Portanto, a *phronêsis* e as virtudes morais possuem um papel central para que o indivíduo alcance uma vida plena. O caminho a ser percorrido neste estudo acerca da virtude da prudência se inicia na compreensão dos conceitos de bem e finalidade decorrentes da ideia de função própria do ser humano. A análise destes três conceitos conduz ao estudo do Supremo Bem, que é identificado como sendo a *eudaimonia*. Uma vez que as virtudes são o meio privilegiado para atingir a felicidade, torna-se imperativo o entendimento da natureza das virtudes morais e intelectual. E para compreendê-las, é necessário compreender o que é a mediania e a reta razão. Nesta linha de raciocínio, demonstraremos a relação entre as virtudes morais e a virtude intelectual da prudência e como cada uma contribui para o fortalecimento da outra. Por fim, não se pode perder de vista que o escopo desta pesquisa é a compreensão da natureza da virtude intelectual da prudência e como esta virtude auxilia o ser humano na construção de uma vida feliz.

## CAPÍTULO I

### O BEM HUMANO E A *EUDAIMONIA*

A *eudaimonia* e sua relação com os conceitos de bem, finalidade e função é o objeto de análise deste primeiro capítulo. O conceito de *eudaimonia*, tradicionalmente entendido como felicidade, vida feliz ou plenitude de vida, está condicionado a alguns fatores que são desenvolvidos ao longo do livro I da *Ética a Nicômaco*. Deste modo, embora sejam feitas referências aos demais livros que compõem o mencionado tratado de Aristóteles, visto que estão em parte interligados entre si, o livro I se constitui como o alicerce principal de estudo deste capítulo.

O conceito de bem é basilar para a compreensão da visão ética cunhada por Aristóteles. Sua importância reside no fato do conceito de bem ser identificado com o conceito de fim ou de finalidade dos seres. O conceito de finalidade identifica-se com a ideia de função própria dos seres. O cumprimento desta função permite que algo ou alguém possa alcançar sua finalidade, ou seja, realizar o fim para o qual fora criado.

Há uma distinção entre os bens existentes, não sendo todos equivalentes na valoração que lhes é conferida, o que causa uma diferenciação no seu grau de importância. Esta variedade de bens acarreta uma variedade de fins, sendo os mesmos categorizados como fins definitivos e fins intermediários. A argumentação de Aristóteles sobre a existência de uma variedade de fins faz o filósofo de Estagira afastar-se da tese do seu mestre Platão. A tese deste último preconiza a existência de um único fim que é o Bem em si, ao qual participam todas as coisas particulares. Para o Estagirita existem vários tipos de bens, que visam o bem último que é a felicidade. Diante desta diferença de concepções acerca dos fins, veremos as críticas de Aristóteles em relação à filosofia platônica.

A vida feliz é o fim último a ser buscado. Por isso, neste capítulo, é analisada a natureza da felicidade e suas propriedades. Examinamos sobre quais fundamentos Aristóteles forja sua ideia de felicidade e qual a causa a considerar como o sumo bem. Deste modo, estudamos qual é o tipo de vida que melhor corresponde à ideia de felicidade na visão aristotélica.

## 1.1 O Conceito de Bem

Aristóteles inaugura o seu tratado *Ética a Nicômaco* com a afirmação de que todas as atividades humanas, nas quais estão incluídas a arte, a inquirição e as escolhas deliberadas, visam um bem. Devido a este fato, todas as coisas possuem a capacidade para alcançar o seu próprio bem. Como existem diferentes espécies de artes, ciências e ações, cada uma possui um tipo de bem específico, que é característico a partir daquela determinada atividade. Deste modo, as atividades possuem finalidades distintas umas das outras, como afirma Aristóteles:

Admite-se geralmente que toda arte (τέχνη) e toda investigação (μέθοδος), assim como toda ação (πράξις) e toda escolha (προαίρεσις), têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem (τἀγαθόν) é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas.<sup>3</sup>

Aristóteles continua sua análise acerca do bem percorrendo um caminho de reflexão que se propõe, em primeiro lugar, apreender o conceito de bem e, em seguida, determinar qual é o bem mais proveitoso e, por fim, determinar o mais importante a ser buscado pelo ser humano. Para cumprir com o objetivo de sua investigação, o filósofo de Estagira procura analisar que tipo de bem pode ser considerado como o mais essencial e quais os tipos de vida existentes podem ser candidatos a serem representantes desta ideia de bem essencial ou o sumo bem. Do mesmo modo, estabelece uma reflexão sobre o ponto de vista platônico de Bem e como essa concepção está equivocada, não sendo possível adotá-la para alcançar a *eudaimonia*. Também procura utilizar o exemplo das diversas ciências para averiguar como pode ser apreendido este sumo bem. Por fim, Aristóteles traça quais características deve possuir este bem para que possa ser estimado como o mais essencial ao ser humano.

Qual é o bem supremo? E que espécie de vida deve ser vivida para que o atinjamos? Embora, de imediato, no Livro I do tratado *Ética a Nicômaco*<sup>4</sup>, haja uma insinuação de que a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade, possa ser este bem supremo, Aristóteles não concede de modo fácil o posto de bem supremo à *eudaimonia*. Ao contrário, procura fundamentar, no decorrer dos capítulos do Livro I, porque a felicidade deve ser considerada como o bem supremo. E discorre

<sup>3</sup> *É.N.* I, 1094a 1-5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 9. Para fins de abreviação do título da obra *Ética a Nicômaco*, doravante será utilizada a descrição *É.N.* nas notas de rodapé.

<sup>4</sup> Cf. *É.N.* I, 1095a 15-20. *Ibidem*, p. 11.

sobre quais são as características que uma vida deve possuir para que seja considerada uma vida de plenitude.

É importante perceber que, no contexto da *Ética a Nicômaco*, a ideia de bem (τὸ ἀγαθόν) equivale à finalidade, ao *télos* (τέλος), que cada coisa possui em decorrência da sua natureza. Cada arte (τέχνη), investigação (μέθοδος) ou ação (πρᾶξις) possui seu *télos* específico. Aristóteles cita que a saúde é a finalidade da medicina, o navio é a finalidade da construção naval, a vitória é a finalidade da estratégia, a riqueza é a finalidade da economia<sup>5</sup>. Logo, isso significa que cada coisa tem uma finalidade e os fins são fatores determinantes tanto para a compreensão da natureza dos seres, quanto para a das ações humanas.

Assim, em que consiste o bem aristotélico? Aristóteles defende a tese de que não existe um único bem em si, mesmo que todas as coisas tendam para este único Bem. Conforme visto anteriormente, seu argumento é radicalmente oposto à ideia concebida por Platão. Para Aristóteles, os bens estão conectados intimamente à imensa variedade de seres existentes, pois constituem suas próprias finalidades. Cada ser tende para seu fim, para seu *télos* (τέλος) específico. O ser humano também possui uma finalidade própria. Logo, o Supremo Bem deve ser encontrado tendo em vista o que é próprio do ser humano.

O Supremo Bem serve como parâmetro para a vida humana e, conseqüentemente, para as ações do agente. Por isso, deve ser factível de ser alcançado pela ação humana. E para se constituir como parâmetro para a vida humana, deve ser absoluto e autossuficiente, porque não é possível ser parâmetro se não possui estabilidade. É neste momento da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles conclui que o Supremo Bem é a própria *eudaimonia*. A felicidade é o único bem que possui as propriedades descritas de ser absoluta e de ser autossuficiente, além de conferir sentido às atividades realizadas, ou seja, é a finalidade última da ação de cada pessoa.<sup>6</sup>

Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade (εὐδαιμονία). É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria. [...] A felicidade é, portanto, algo absoluto (τέλειον) e auto-suficiente (αὐτάρκης), sendo também a finalidade da ação (πρακτῶν οὐσα τέλος).<sup>7</sup>

5 Cf. *É.N.* I, 1094a 10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 9.

6 A *eudaimonia* também se constitui como critério para todas as ações da sociedade política. A felicidade na *pólis* é um dos temas tratados na *Política*. Por não ser o escopo do presente trabalho, não será visto de forma minuciosa, pois a *Ética a Nicômaco* não adentra nesta questão de modo direto e aprofundado. Mas é interessante perceber a íntima conexão entre as ações de cada agente, enquanto cidadão, e a forma de convívio em uma *pólis* que é analisada por Aristóteles no tratado da *Política*.

7 *É.N.* I, 1097b 1-7, 20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 15.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles continua a exposição de sua ideia acerca dos bens de cada arte, mas cita que as artes, com as características intrínsecas a cada uma delas, se subordinam a uma finalidade única, análoga à fabricação de utensílios diversos, como rédeas e selas para a montaria em cavalos, está subordinada à arte da equitação. Esta situação também ocorre com as atividades militares em relação à estratégia de guerra e, assim, ocorre com diversas artes que se subordinam a outras artes. Neste caso de subordinação das artes em relação a uma determinada arte mais abrangente, conforme os exemplos da equitação e da estratégia, Aristóteles avalia que os fins destas artes mais abrangentes são mais importantes que os fins das artes subordinadas. Isso ocorre porque os fins das artes principais são os fins almejados, enquanto os fins das artes subordinadas tornam-se apenas meios para a consecução dos fins principais<sup>8</sup>.

O que está exposto nesta primeira parte do Livro I da *Ética a Nicômaco* é a divisão entre fins (bens) primários e fins secundários<sup>9</sup>, haja vista a multiplicidade de fins em decorrência da variedade de seres e de ações. A existência desta hierarquia de fins culmina em um fim último que é a *eudaimonia*. Aristóteles assinala que é necessário haver um fim derradeiro porque sem este fim, a sequência de fins seria infinita, o que tornaria inútil a busca pela felicidade.<sup>10</sup>

Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles descreve em que consiste esta multiplicidade dos bens.<sup>11</sup> O ser (τὸ ὄν) pode ser apreendido sob diversas formas, conforme as *Categorias*<sup>12</sup>: a substância (οὐσία),<sup>13</sup> a qualidade (ποιόν), a quantidade (ποσόν), o tempo (πότε), espaço (πού) etc. Tendo em vista que não existe uma ciência única de todos os seres, mas várias ciências que desvendam os seres dos entes, segue-se que não pode existir um bem único imediato em relação a todos dos seres. Deste modo, há vários bens, tanto quanto existem vários seres. Aristóteles ainda exemplifica os vários bens existentes em algumas categorias, traçando um paralelo entre estas categorias e determinados

8 Cf. *É.N.* I, 1094a 15. *Ibidem*, p. 9.

9 No que tange a nomenclatura dos bens (fins) de cada atividade, há outros termos que podem ser usados para se referir a estes fins, tais como: fins principais, fins intermediários; fins precípuos, fins subordinados etc. Também é possível substituir o termo “bem” ou “fim” por “finalidade”. Eventualmente, todos estes termos serão usados no decorrer do texto como sinônimos. A questão essencial é a compreensão de que há uma relação de hierarquia entre os fins de cada arte, ação ou ciência, ou seja, dos fins em geral, em vistas, a um fim mais amplo.

10 Cf. *É.N.* I, 1094a 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 9.

11 Cf. *É.E.* I, 1217b 27. *Ética a Eudemo*. Trad. de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2015, p. 59.

12 A lista completa de dez categorias é descrita por Aristóteles em *Categorias* 4,1b 25, 2a 1-10. Cf. ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. (Série Clássicos Edipro). Tradução, textos adicionais e notas por Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2º ed. Rev. 2010, p. 41-42.

13 O termo *ousia* é melhor entendido a partir dos conceitos em latim de *essentia*, *substantia*. Há uma diferença entre o termo *ousia*, no qual adota-se a palavra “essência”, de *tò tí esti* (τὸ τί ἐστί), que significa o “ser de uma coisa”, como “essencialidade” ou “substância”. Entendemos que os dois termos podem ser utilizados como sinônimos para o presente estudo, visto que não é o objetivo deste trabalho proceder a uma análise da filosofia primeira cunhada por Aristóteles. Também entendemos que os dois termos conseguem expressar, de modo geral, a ideia da pergunta “o que é isto?”, referindo-se àquilo que necessariamente é, e faz um ente ser o que é de fato. Cf. HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed. 2008, p. 147.



predicados relacionados à ética. Por exemplo, o bem é predicado de Deus e do intelecto na categoria de substância; na categoria da qualidade é o justo; na categoria da quantidade é a moderação; na categoria do tempo, é o momento oportuno.<sup>14</sup>

Ao postular a tese da multiplicidade de bens, Aristóteles estabelece uma posição diferente da tese defendida por seu mestre e antecessor Platão, o qual assevera a existência de uma única Forma de Bem. Para Platão, o Bem em si possui algumas propriedades que o qualificam como o bem fundamental, o Bem pelo qual são subordinados e participam todas as coisas boas. As coisas participam desta Forma de Bem por derivação, pois Esta fornece os atributos necessários para a existência e constituição destes bens derivados<sup>15</sup>. Esta Forma de Bem é imutável e eterna, sua essência permanece a mesma, o que não permite sua alteração com o tempo. Aristóteles assevera que não é possível existir um único Bem em si, um determinado tipo de bem que seja “geral” para todos e dissociados dos seres. Antes, o estagirita afirma que cada ser possui e conseqüentemente deseja o bem que lhe é específico, pertencente a sua particularidade, conforme descrito na *Ética a Eudemo*: “Ademais, a afirmação de que todas as coisas existentes desejam um bem único é falsa; cada coisa anseia pelo bem que lhe é particular: o olho, a visão, o corpo, a saúde, e analogamente, outros bens [...]”.<sup>16</sup> Deste modo, a diferença fundamental entre a visão do bem aristotélico e do Bem platônico é que Aristóteles advoga a ideia que existe um bem último para qual se dirigem os seres. Enquanto, na perspectiva de Platão, há uma única Forma de Bem que é causa dos outros bens, os quais apenas são bons por participação e semelhança àquela Forma.<sup>17</sup>

Na *Ética a Nicômaco*, também se encontra a crítica de Aristóteles à doutrina platônica da Forma do Bem e a descrição da tese da pluralidade de bens.<sup>18</sup> Nesta parte, o Estagirita postula que não pode existir uma única Forma de Bem, pois a própria palavra “bem” é utilizada para se referir a diversas categorias. A substância significa a própria essência daquilo que é, o ser da coisa, naturalmente é anterior à categoria de relação. Sendo assim, uma única Forma não pode abranger todos estes tipos de bens. O termo “bem” pode ter diversos significados referentes à variedade de sentidos que comporta o ser. Ou seja, os bens são pertinentes ao número de seres existentes. E como os bens são caracterizados conforme as categorias, não é possível que o bem possa ser unívoco e inteiramente presente em um único ser. Por conseguinte, o Bem platônico não poderia ser predicado em cada uma das categorias. Como está descrito na *Ética a Nicômaco*:

14 Cf. *É.E.* I, 1217b 16-34. *Ética a Eudemo. Op. cit.*, p. 59.

15 Cf. *É.E.* I, 1217b 1-15. *Ibidem*, p. 57.

16 *É.E.* I, 1217b 30-33. *Ibidem*, p. 59.

17 Cf. *É.E.* I, 1217b 5-15. *Ibidem*, p. 58.

18 Cf. *É.N.* 1096a 16-24. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 13.

Além disso, como a palavra “bem” (τὸ ἀγαθόν) tem tantos sentidos quantos “ser” (ὄντι) (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como na de Deus (θεός) e da razão (νοῦς), quanto na de qualidade (ποιῶ), isto é, das virtudes (ἀρεταί); na de quantidade (ποσῶ), isto é, daquilo que é moderado (μέτριον); na de relação, isto é do útil (χρήσιμον); na de tempo (χρόνω), isto é da oportunidade apropriada (καιρός); na de espaço (τόπω), isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente (καθόλου) presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias (κατηγορίας), mas somente numa.<sup>19</sup>

Por este motivo, Aristóteles também não concorda com que o “melhor bem de todos” possa ser entendido como um bem único, pois isto seria irrealizável. Para demonstrar a impossibilidade da existência de um Bem em si para todos os seres, o Estagirita utiliza o caso das ciências, pois se houvesse uma única Forma de Bem, deveria existir uma única ciência de todos os bens. A realidade prova que isso não existe, tendo em vista a variedade de ciências que estuda cada tipo de ser.<sup>20</sup> Uma ciência específica não procura um objeto em geral, mas um objeto específico ligado ao seu estudo, conforme exemplifica Aristóteles. A medicina busca alcançar a saúde, não visa alcançar um bem em geral que sirva como modelo para qualquer outra coisa.<sup>21</sup>

Para Aristóteles, o Supremo Bem tem de ser alcançável pela ação humana. A vida feliz está no âmbito da práxis. De modo geral, a ideia de práxis pode se referir a uma ação ligada à razão vinculada a uma conduta, a um modo de proceder da pessoa. Por isso, fala-se em “agente” desta ação, pois o agente é a pessoa que realiza a ação de maneira racional, já que um animal tido como irracional não pode agir no sentido aqui proposto.

De tal maneira o Estagirita desfavorece o conceito de um fim que esteja longe da ação do indivíduo que assevera que, mesmo que houvesse uma única Forma de Bem, conforme advogava seu mestre antecessor, esta ideia única de bem de nada serviria para a ética. O fim buscado tem de estar necessariamente ligado à ação humana. Aristóteles é expressivo ao afirmar que cada ação, cada propósito é realizado em função da finalidade daquela atividade. Por isso, caso haja uma finalidade geral (um “fim maior”) a ser buscado pelo agente, este bem é executável pela ação. E se existir mais de um bem, eles devem ser alcançados por meio das ações humanas.<sup>22</sup> Portanto, sendo ligado à ação humana, este soberano bem não poderia ser algo inexecutável para os seres humanos. Conforme Aristóteles nos mostra na *Ética a Eudemo*:

19 *É.N.* I,1096a 25-28. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 12.

20 Cf. *É.N.* I,1096a 30. *Ibidem.*, p. 13.

21 Cf. *É.E.* I,1218b 1-5. Aristóteles. *Ética a Eudemo*. *Op. cit.*, p. 61-62.

22 Cf. *É.N.* I,1097a 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 14.

Fica evidente, portanto, que o bem em si, objeto de nossa busca não é a Forma do bem, como também não é o bem como universal (posto que a primeira é imutável e inexecutável, enquanto o segundo, embora mutável, é inexecutável). Entretanto, o objeto visado como fim é o melhor, além de ser a causa daqueles que lhe estão subordinados e o primeiro de todos os bens; esse bem, conseqüentemente, seria o bem em si, ou seja, o fim executável humano. Trata-se do bem que se enquadra naquele que é soberana entre todas as ciências [práticas], nomeadamente a política associada à economia e à sabedoria prática.<sup>23</sup>

O Supremo Bem tem de estar ao alcance da realização humana. Aristóteles, ao traçar a crítica à ideia platônica de uma Forma de Bem, alega que mesmo que existisse essa forma ideal de bem, ela em nada auxiliaria as atividades humanas. Primeiro, ela seria inatingível. Segundo ela não contribuiria em nada para o exercício de qualquer ofício. Eis o questionamento de Aristóteles acerca da Forma do Bem: em que conhecer a Forma de Bem faria um médico exercer melhor a medicina e curar seus pacientes? Ou em que este conhecimento da Forma de Bem tornaria excelente um general em estratégias de batalhas, levando-o à vitória?<sup>24</sup> Mesmo que houvesse alguém que argumente que o conhecimento da Forma do Bem auxilie o agente conseguir os bens que podem ser alcançados pela ação, pois serve como um parâmetro, o estagirita afirma que este argumento não procede, visto que todas as ciências visam bens específicos e não um bem geral.

Na busca para desvendar em que consiste este “bem maior” em uma perspectiva diferente da concepção platônica, Aristóteles cita duas propriedades. A primeira é que este tipo de bem deve ser absoluto, completo, acabado (τέλειον).<sup>25</sup> O conceito de completo significa que este bem não é buscado como intermediário para alcançar outro bem. O “bem maior” é procurado como um fim em si mesmo, não sendo condição para qualquer outro tipo de fim. Ou seja, este bem tem de ser incondicional e final e não pode ser um bem intermediário. A segunda propriedade deste bem é a de ser autossuficiente. A autossuficiência (αὐτάρκεια) do “bem maior” consiste em prover somente por si mesmo uma vida agradável e que não falte nada.<sup>26</sup> Mas esta autossuficiência não pode ser entendida sob um prisma individual, como se o indivíduo não dependesse de nada ou de ninguém. Ao contrário, a *autarkeia* deve ser compreendida a partir de um prisma coletivo. Esta perspectiva

23 *É.E.* I, 1218b 10-15. ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. *Op. cit.*, p. 62.

24 Cf. *É.N.* I, 1097a 5-10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 14.

25 Na *Metafísica*, 1021b 30, o termo *téleion* é descrito do seguinte modo: “Portanto, as coisas como se dizem perfeitas, por si em todos esses sentidos: algumas porque, relativamente a seu bem, não carecem de nada ou não são superadas por outras e não têm nenhuma de suas partes fora de si; outras, em geral, porque não são superadas por outra e não têm nenhuma parte fora de si no âmbito do seu gênero”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale). Vol. II. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola. 2ª Ed., 2005, p. 241.

26 Cf. *É.N.* I, 1097b 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. Cit.*, p. 15.

comunitária é perceptível quando Aristóteles remete ao fato que deve ser observada a suficiência em função também dos pais, esposa, amigos e cidadãos da *pólis*.<sup>27</sup>

Ao considerarmos a relação entre fins precípuos que são buscados em si mesmos e fins subordinados, de caráter instrumental, que servem como fins para alcançar um fim maior, essa relação de hierarquia traz alguns questionamentos a serem considerados. De modo sucinto, expomos estes questionamentos, uma vez que estão inseridas na história dos estudos acerca da ética aristotélica. A primeira questão versa acerca da possibilidade de Aristóteles ter cometido uma falácia chamada de “menino e menina”. A segunda questão diz respeito ao bem supremo ser compreendido como um fim dominante ou um fim inclusivo.

## 1.2 Uma possível falácia aristotélica

A ideia de um fim último a ser alcançado por meio de fins instrumentais é posta por Aristóteles no início *Ética a Nicômaco*. A forma que é descrita esta relação no tratado aristotélico, entre o Supremo Bem que é buscado por si próprio e demais fins que são subordinados a ele, gerou o debate apresentado neste tópico. Sobre o tema se Aristóteles cometeu ou não a falácia argumentativa sobre o argumento do fim, expomos as perspectivas de Peter Thomas Geach e Peter Vranas. O primeiro considera que o estagirita incorreu em uma falácia, o segundo defende a ideia que não foi cometida nenhuma falácia no argumento aristotélico. Neste sentido, segue o trecho a ser comentado:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.<sup>28</sup>

27 Cf. *É.N.* I, 1097b 10-13. *Ibidem*, p. 15. Entendemos também que a ideia de autossuficiência não pode ser compreendida somente de modo individual, tendo em vista o fato que o conceito de *autarkeia* também é fundamental para a concepção de organização política da Cidade-estado grega. Uma vez que a *pólis* é construída com a finalidade de ser autônoma, com todos os meios de prover a si própria, e propiciar o melhor ambiente para que os cidadãos alcancem uma vida feliz. Conforme Aristóteles aponta na obra *Política I*, 1252b 30-1253a 1-5, a vida feliz é a finalidade natural da comunidade política e todo ser está plenamente integrado na natureza quando atinge seu pleno desenvolvimento, ou seja, está completo com perfeição. Deste modo, uma vez que o ser humano possui uma natureza social, ela somente se realiza plenamente no contexto da *pólis*. Outro fator que consideramos que a autossuficiência é compreendida dentro de uma visão coletiva refere-se à virtude da justiça. De acordo com o descrito na *Ética a Nicômaco V*, 1130a 1-5, ela somente pode ser exercida dentro de uma sociedade, pois visa o bem alheio. É uma virtude que não pode ser praticada de modo solitário pelo agente, mas deve realizá-la em função dos outros. Disto decorre que a vida feliz de um indivíduo também está, em parte, relacionada à felicidade das pessoas que o cercam de modo mais próximo e da comunidade em geral.

28 *É.N.* I, 1094a 18-22. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco... Op. Cit.*, p. 9.

Assim sendo, abordemos a questão da dita falácia aristotélica. Segundo o comentador Geach<sup>29</sup>, seria um erro de lógica formal. É perceptível que existe uma diferença entre as expressões (i) "Todo menino ama alguma menina" e (ii) "Há alguma menina que todo menino ama"<sup>30</sup>. Se tomarmos a expressão "Todo menino ama alguma menina" não é possível inferir que "Há alguma menina que todo menino ama" sem fazer uma falácia. Ou seja, (i) não implica em (ii).

À luz do exemplo de Geach, o deslize argumentativo manifesta-se no fato de afirmar que "Todo menino ama alguma menina" não implica necessariamente que exista alguma menina, ou seja, uma única menina que todo menino ama. Em termos técnicos da lógica moderna, a falácia cometida por Aristóteles é denominada como uma falácia da inversão dos quantificadores<sup>31</sup>.

Na falácia da inversão dos quantificadores é realizada uma passagem interdita entre um conjunto de relações dispersas<sup>32</sup> de fins para um conjunto de relações convergentes<sup>33</sup> para um único fim. Isso se traduz da seguinte forma. Se imaginarmos um conjunto de meninas e um outro conjunto de meninos com o mesmo número de elementos em cada conjunto. Uma primeira possibilidade de interação entre os elementos de cada grupo seria cada rapaz amar uma garota que nenhum outro garoto do grupo dos meninos ame também. Neste caso, os dois conjuntos estão dispersos, não há uma convergência entre os elementos dos respectivos grupos, devido ao fato que um garoto somente ama uma garota. Na segunda possibilidade, todos os garotos amam uma exclusiva e mesma garota, então existe uma convergência total de todos os elementos do conjunto dos meninos direcionados para uma única garota do grupo das meninas.<sup>34</sup> Deste modo, essa inversão de quantificadores aplicada ao argumento aristotélico significa afirmar que podem haver diferentes fins a serem buscados, tendo em vista a variedade de coisas e desejos humanos. É o caso, mesmo que não desejemos uma série infinita de coisas a serem buscadas com vistas em outra, pois, este fato acarreta uma série infinita de desejos. Isto não implica necessariamente que exista um único e melhor fim que desejemos e todos os outros fins sejam buscados em função dele.

É preciso observar no caso em questão que Geach não analisa especificamente à *Ética a Nicômaco* e nem o argumento aristotélico por si mesmo. Ele apenas o utiliza como exemplo,

29 Cf. GEACH, P.T. "History of a Fallacy". *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, p. 1-13.

30 No dizer de Geach: "Anybody can see that from 'Every boy loves some girl' we cannot infer 'There is some girl that every boy loves'; that from 'It is obligatory that somebody should go' it does not follow that 'There is somebody who it is obligatory should go' [...]." *Ibidem*, p. 1.

31 "Operator-shift fallacy" ou "quantifier-shift fallacy". Cf. *Ibidem*. p. 1.

32 A dispersão significa que cada elemento pertencente a um grupo  $x$  busca os outros elementos do grupo  $y$ . Não existe a busca dos elementos do grupo  $x$  para um único elemento do grupo  $y$ . No contexto apresentado, as relações dispersas significam que todos os garotos buscam todas as garotas. Ou seja, cada garoto procura conquistar a sua garota. Não há uma busca do grupo dos garotos para alcançar uma única e mesma garota.

33 A convergência significa a orientação para um mesmo objetivo. Todos os elementos do grupo  $x$  buscam um único elemento do grupo  $y$ . No contexto apresentado, as relações convergentes significam que todos os garotos convergem, ou seja, todos se orientam para buscar uma única e mesma garota.

34 Cf. GAZONI, Fernando. *Felicidade controversa. Volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012, 220 páginas, p. 78.

juntamente com trechos de escritos de outros filósofos famosos,<sup>35</sup> para demonstrar os requisitos necessários de uma teoria da quantificação na lógica moderna. E também utiliza estes escritos para mostrar como pode ser uma ocorrência comum cometer este tipo de falácia de inversão de quantificadores.<sup>36</sup>

A questão da validade lógica, expressa no referido trecho da *Ética a Nicômaco* citado acima, não é o escopo principal deste trabalho. Mas é interessante apontar, de maneira mínima, um possível caminho de superação que este impasse trouxe à leitura do argumento aristotélico, haja vista ser um dos argumentos centrais acerca da *eudaimonia*, pois ela é o fim que não se busca leva a nenhum outro. Para tanto, seguimos dois enfoques descritos a seguir.

Na primeira abordagem, consideremos somente o aspecto da validade formal do argumento aristotélico. Um possível caminho é realizar uma interpretação do argumento aristotélico que una as proposições (a): “*Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim [...].*” e (b): “[...]se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar) [...]” como duas premissas que fundamentam a conclusão (c): “[...] tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.” Isso é possível devido a utilização do termo “e” (καί)<sup>37</sup> no texto aristotélico, que introduz a proposição (a) e faz a ligação com a proposição (b). Logo, há uma indicação hipotética da existência de um fim desejado por si, um fim último (fim universal) que subordina os demais fins que são instrumentais.

Esta interpretação literal do argumento aristotélico é defendida por Peter Vranas,<sup>38</sup> que retoma a mesma linha de raciocínio, anteriormente defendida por Michael Wendin,<sup>39</sup> segundo a qual Aristóteles não cometeu uma falácia. E não incorreu em uma falácia porque as duas proposições (a) e (b) devem ser entendidas como uma conjunção. No entender de Vranas, caso consideremos que existam dois fins últimos implicados: se (a) é um fim universal e (b) é um fim não-instrumental, procede que existe um único fim não-instrumental<sup>40</sup> que é equivalente a um fim único universal<sup>41</sup>. Logo, esta conjunção implica que o fim proposto por Aristóteles é um fim de caráter não-instrumental, o que significa que é um fim único universal.<sup>42</sup>

35 Geach utiliza trechos de obras de Platão, Berkeley, Spinoza. Cf. GEACH, P.T. “History of a Fallacy”. *Op. cit.* p. 2-5.

36 *Ibidem*, p. 2.

37 A junção das duas proposições é admissível, tendo em vista o uso do termo καί, que é o equivalente na língua portuguesa à conjunção aditiva “e”.

38 Cf. VRANAS, P. “Aristotle on the best good: Is “Nicomachean Ethics” 1094a 18-22 fallacious?”. *Phronesis*, Vol. 50, Nº 2, 2005, p. 116-128.

39 Cf. WEDIN, M. “Aristotle on the good for man”. *Mind*, New Series, Vol. 90, Nº 358, 1981, p.243-262.

40 Fim não-instrumental significa que este não é perseguido por causa de nenhum outro fim.

41 Fim único universal equivale ao fim último.

42 Cf. VRANAS, P. “Aristotle on the best good...” *Op. cit.* p. 118.

Nesta linha de raciocínio, caso as proposições (a) e (b) sejam verdadeiras, sendo (a) um fim único universal, todos os outros fins tornam-se intermediários (fins “x”), instrumentos para alcançar (a). Inclusive o fim (b) assume, nesta hipótese, um caráter instrumental. Mas, a situação pode ser invertida, pois caso (b) seja o fim a ser buscado, torna-se o fim único universal, com os fins intermediários (fins “y”) como instrumentos para alcançar (b). Neste caso, (a) passa a ser instrumental. Portanto, mesmo que um indivíduo siga qualquer um dos fins (a) ou (b), como estão mutuamente relacionados entre si, de todos os modos, sua busca recai sobre o fim único universal.<sup>43</sup>

A interpretação de Vranas é interessante do ponto de vista da lógica formal e tenta inocentar Aristóteles de ter cometido a mencionada falácia. Este esforço possui o seu mérito, tendo em vista ser uma denúncia que tem durado ao longo do tempo e defendida por diversos estudiosos da obra do Estagirita. Ainda assim, há em nosso entender uma fragilidade no argumento exposto pelo citado comentador. A interpretação literal está baseada em uma leitura que, aparentemente, procura forçar um limite de explicação que não encontra respaldo no texto aristotélico. Ao considerar o tratado da *Ética a Nicômaco* como um todo, não nos parece que haja dois fins últimos, um de caráter universal e outro não-instrumental, de que possuam relações recíprocas entre si. Este fim universal e único é asseverado pelo Estagirita, quando afirma a existência de apenas um fim absoluto e incondicional. Se porventura, existir mais de um fim, o mais absoluto de todos torna-se o objetivo a ser alcançado. Este fim absoluto e incondicional é a própria *eudaimonia*, visto que todos os outros fins intermediários são buscados como meios para alcançar uma vida feliz.<sup>44</sup> Assim sendo, o texto de Aristóteles leva ao entendimento que exista somente um fim que é universal e único e os demais fins possuem um caráter instrumental, de subordinação a este fim universal.

Em relação ao argumento de Geach, no qual ele afirma que não é possível inferir a partir da proposição "Todo menino ama alguma menina" que exista "Há alguma menina que todo menino ama". O problema é que esta afirmação não considera a questão da hierarquia de fins mencionada no texto aristotélico. Ao desconsiderar esta hierarquia de fins, há a eliminação de qualquer possibilidade de convergência entre o Sumo Bem e outros fins. A hierarquia entre fins subordinados e os fins principais das variadas artes, ciências e atividades é descrita por Aristóteles ao enumerar alguns exemplos: o fim da arte médica é a saúde, o fim da construção naval é a fabricação do navio, o fim da estratégia é a vitória, o fim da economia é a riqueza, o fim da selaria é a equitação. Os fins últimos de cada arte são preferíveis por serem mais importantes, por isso, devem ser buscados por meio dos fins subordinados.<sup>45</sup> O texto aristotélico é claro ao afirmar a existência de uma hierarquia de fins em si que se encaminha àquele fim último que é perseguido por todo ser humano em sua

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>44</sup> Cf. *É.N.* 1097a 25-30 a 1097b 1-5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 15.

<sup>45</sup> Cf. *É.N.* 1094a 7-15. *Ibidem*, p. 9.

vida. É um raciocínio de cunho arquitetônico, o qual mostra que os vários fins subordinados são etapas para alcançar o fim último de determinada arte. Deste modo, como o objeto da ética aristotélica é a felicidade humana, Aristóteles descreve a “arquitetura” de construção de uma vida feliz, na qual cada fim é buscado com vistas a alcançar esta plena realização que é a felicidade (fim supremo).

O argumento de Geach parece não contemplar esta arquitetura proveniente desta convergência do fim último e os fins subordinados. Para uma melhor compreensão desta convergência dos diversos fins, um bom exemplo seria pensar em uma bacia hidrográfica.<sup>46</sup> Existem rios secundários que são diferentes entre si, cada um com sua foz individual, mas todos convergem para o rio principal que desemboca no mar ou em um lago. Cada rio secundário converge para um fim maior, mais abrangente que é o rio principal que desemboca no mar ou no lago que, neste caso, representa o fim supremo. Tal como a medicina busca a saúde, a estratégia busca a vitória, a selaria busca a equitação etc, e todas são realizadas em vista da *eudaimonia*. Logo, a rede hidrográfica como um todo é convergente e não somente um único rio.

A segunda abordagem visa examinar o domínio referencial no qual o argumento aristotélico está fundamentado em um aspecto prático ou teórico. Para esta linha de pensamento, a referência principal do argumento aristotélico se encontra no universo da ação. O raciocínio do fim último pode ser analisado sob dois prismas, e cada um deles conduz à uma conclusão diferente. O primeiro prisma é o de validade lógica, o qual descrevemos acima ao examinar a crítica de Geach ao texto aristotélico. O segundo prisma é analisar o argumento aristotélico inserido no campo das ações humanas. Caso o argumento aristotélico seja examinado sob o ponto de vista da lógica formal, apenas resta tentar estabelecer formas de evitar o julgamento de Geach por meio dos instrumentos cabíveis da lógica formal ou, simplesmente, aceitar o fato que houve o cometimento de uma falácia pelo Filósofo. Mas, caso seja escolhido o prisma referencial que coloca o argumento aristotélico no âmbito da práxis humana, talvez, seja possível sobrepujar o desafio imposto por Geach. Portanto, procederemos à análise do argumento aristotélico sob a ótica da dimensão prática.

O domínio referencial no qual se insere o argumento aristotélico é a ação humana. Não se trata somente de considerar a validade lógica das proposições como verdadeiras ou falsas, mas também como devem ser entendidos conceitos importantes para a análise da conduta dos indivíduos, tais como a felicidade, o bem humano, as virtudes etc. Neste sentido, há um deslocamento para o domínio prático do argumento aristotélico, evitando seu uso somente no domínio teórico, no qual Geach realiza sua análise. O domínio teórico e o domínio prático são compreendidos a partir da conceituação de Aristóteles. O aspecto teórico desenvolve as operações

---

46 Cf. GAZONI, Fernando. *Felicidade controversa... Op. cit.*, p. 89.



intelectuais da *bios theorethikós*, da verdade e da falsidade dos postulados do raciocínio,<sup>47</sup> enquanto o aspecto prático tem por objeto não somente a validade das proposições, mas orientar a conduta do homem em função da verdade. Logo, este último aspecto cuida para que a verdade permaneça em concordância com a retidão no desejo e possa orientar a racionalidade prática para a consecução de um fim nobre.<sup>48</sup>

### 1.3 Fim dominante ou fim inclusivo?

Neste ponto, pode surgir um questionamento acerca da relação entre fins e o supremo bem, uma vez que possa haver uma convergência entre fins em prol de um fim supremo. Quais fins devem ser buscados pelo indivíduo para que atinja uma vida feliz? A resposta a esta pergunta inspira duas perspectivas diferentes sobre o Supremo Bem e qual é a sua relação com os fins subordinados a ele. Neste sentido, existem duas visões sobre o Supremo Bem. A primeira é vista sob o prisma de um fim último dominante, a segunda, como um fim último inclusivo. Deste modo, abordaremos estes dois pontos de vista acerca deste Bem maior.

Uma vez que o sumo bem é a *eudaimonia*, esta é identificada com a vida teórico-contemplativa ou, pelo menos, há uma grande ênfase neste tipo de vida como sendo uma vida feliz<sup>49</sup>. Logo, a pergunta central é saber se a vida feliz é somente caracterizada pela contemplação ou também inclui outros tipos de bens?

Na análise acerca do fim aristotélico ser dominante ou inclusivo, os principais estudiosos são William Francis Ross Hardie e John Lloyd Ackrill. O primeiro comentador W. F. R. Hardie defende o ponto de vista de um fim dominante. Enquanto o segundo estudioso advoga que o fim descrito por Aristóteles deve ser observado a partir de uma perspectiva inclusivista.

No caminho de análise acerca da *eudaimonia* ser um fim dominante ou inclusivo, W.F.R Hardie<sup>50</sup> iniciou esta discussão ao afirmar que existiria uma falta de precisão de Aristóteles ao expor o argumento que a *eudaimonia* é o fim último a ser alcançado pelos indivíduos. Esta imprecisão é causada pelo fato do Estagirita não ter explicitado de modo claro e contundente que espécie de fim último é o Supremo Bem. A insuficiência na explicação aristotélica permite a especulação sob qual prisma deve ser entendido o Bem maior, como fim dominante ou inclusivo. A desordem reside no seguinte ponto. Ao buscar a felicidade, os indivíduos elaboram o seu planejamento de vida que inclui alcançar determinados fins para satisfazer desejos que os levarão a ter uma vida feliz. Ao

47Cf. *É.N.* VI, 1139a 25-30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 102.

48Cf. *É.N.* VI, 1139a 35-1139b 4. *Ibidem*, p. 102.

49Cf. *É.N.* X, 1177a 11-15 – 1178a 1-8. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* *Op. cit.*, p. 188-189.

50Cf. HARDIE, W.F. R. "O Bem Final na Ética de Aristóteles" In: ZINGANO, Marco (orgs.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odisseus, 2010, p. 44-64.

fazer este planejamento, a dúvida recai sobre qual é a ênfase colocada em um determinado fim para que este se torne o seu fim predominante, para que este fim se transforme no eixo central da vida. Este eixo central, que é um objeto único desejado na vida do indivíduo, pode ser a riqueza, a fama, a ciência para ficarmos com alguns exemplos citados *na Ética a Nicômaco*. Ao planejar sua vida, qualquer indivíduo sabe que possui variados interesses e desejos. Percebe que alguns desejos são mais importantes que outros. Ou percebe que alguns desejos são mais difíceis de serem realizados, enquanto outros são mais fáceis. E que a busca de um desejo escolhido pode auxiliar, atrapalhar ou tornar irrealizável a satisfação de outros desejos. Desta forma, o indivíduo que reflete acerca dos seus desejos, dentro do seu plano de vida, procura traçar um caminho que permita a conquista do modo mais completo possível dos desejos elencados como os mais importantes e satisfatórios. Sob esta perspectiva, o desejo pela felicidade consiste em satisfazer vários desejos de maneira harmoniosa e ordenada.

Na compreensão de Hardie,<sup>51</sup> a concepção de fim inclusivo, como sendo um conjunto de fins, pode ser constatado na descrição de Aristóteles ao dizer que uma ciência “arquitetônica”<sup>52</sup> se constitui com um fim precípua.<sup>53</sup> A felicidade é considerada como a coisa mais desejada perante todas as outras, sem que seja contada entre elas, pois continua a ser a mais desejada mesmo com a adição do menor dos bens.<sup>54</sup> Para o mencionado comentador, o estagirita deveria conceituar a felicidade como um fim de segunda ordem,<sup>55</sup> no qual se incluíam os fins de primeira ordem em uma plena realização harmoniosa. Mas ele não o faz. Diante deste quadro, no entender de Hardie, o filósofo grego ao tentar definir o bem final, aproxima-se de uma concepção inclusivista, mas termina por construir uma concepção dominante sobre o supremo bem.

A tese que compreende a *eudaimonia* como fim dominante descreve que o Sumo Bem possui um cunho superior, mais elevado que os outros fins. Se a *eudaimonia* está acima de outros fins como, por exemplo, a honra, o prazer, a riqueza ou o conhecimento, e se para alcançar uma vida feliz é necessário alcançar um determinado tipo de fim, pois, este fim identifica-se com a *eudaimonia*, então este fim passa a ser o mais importante e superior de todos os outros fins juntos. A título de ilustração, isso significa dizer que, caso a *eudaimonia* seja identificada com a riqueza, esse fim torna-se essencial e deve ser buscado por qualquer indivíduo que queira uma vida feliz. Há uma preponderância deste fim essencial sobre outros fins, os quais se tornam suplementares. Todas

51Cf. HARDIE, W.F. R. “O Bem Final na Ética de Aristóteles”... *Op. cit.*, p. 44.

52Cf. *É.N.* 1094a 26-27. *Apud* HARDIE, W.F.R. *Ibidem*, p. 44.

53Um exemplo utilizado é caso da política. Esta ciência possui a característica de comportar vários outros fins. Cf. *É.N.* 1094b 6-7. *Apud* HARDIE, W.F.R. *Ibidem*, p. 44.

54Cf. *É.N.* 1097b 16-20. *Apud* HARDIE, W.F.R. *Ibidem*, p. 44.

55A felicidade é um fim de segunda ordem por ser considerada o fim último, o fim mais desejado. O fim de segunda ordem é decorrente da consecução de fins de primeira ordem que são conquistados por meio das ações do indivíduo.

as ações do indivíduo convergem para atingir este fim considerado o mais importante, porque ele é o próprio núcleo da *eudaimonia*.

A crítica da concepção dominante é feita por J.L. Ackrill.<sup>56</sup> Este último concorda com Hardie, que não é clara a posição aristotélica sobre a *eudaimonia* possuir uma tendência inclusiva ou dominante. Mas Ackrill<sup>57</sup> defende que conceito de *eudaimonia* exposto por Aristóteles é fundamentalmente de cunho inclusivo. No argumento de Ackrill, o conceito de fim inclusivo pode ser entendido de duas formas. A primeira forma de compreensão é enxergar o fim como algo que inclua dois ou mais objetivos, valores, atividades ou bens, os quais possuem um mesmo valor, não havendo uma diferença de importância entre estes elementos. A segunda forma é compreender o fim como algo que englobe os mesmos elementos (objetivos, valores etc), mas que possuem um valor aproximadamente igual entre si. Ou seja, nenhum elemento é muito superior a qualquer um dos outros elementos incluídos no fim. O conceito de fim dominante também pode ser entendido de duas formas<sup>58</sup>. A primeira forma entende o fim dominante com sendo um “fim monolítico”, que consiste em somente uma atividade ou um bem mais valoroso. Na segunda forma o fim contém dois ou mais elementos que são valorosos em si mesmos, mas somente um destes elementos é considerado o mais importante de todos, sendo o elemento que possui a preponderância ou supremacia frente a todos os demais elementos. Logo, este é o bem dominante dentro do fim último.

Ackrill continua a argumentar que o fim último é uma reunião de fins que podem ser agradáveis e dignos em si mesmos, não havendo um único fim que seja superior aos demais fins.<sup>59</sup> A analogia que Ackrill utiliza é comparar o Supremo Bem com um café da manhã com três elementos: bacon, ovos e tomates. Em uma leitura inclusiva, bacon não é superior aos ovos e aos tomates. Os três juntos são melhores que apenas o bacon. A combinação dos três elementos forma um conjunto superior em relação a um fim último que é baseado somente em um único elemento.

Na interpretação de Zingano,<sup>60</sup> o Supremo Bem não é um único bem que está acima de todos os outros bens. Consiste em uma reunião de todos os bens buscados pelo indivíduo. É um bem formalmente único, mas materialmente diversificado<sup>61</sup>. Pois, a tese que compreende a

56Cf. ACKRILL, J.L. “Sobre a *Eudaimonia* em Aristóteles” In: ZINGANO, Marco (orgs.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odisseus, 2010, p. 103-125.

57Cf. ACKRILL, J.L. *Ibidem*, p. 105.

58 Em relação ao fim dominante, este pode ser interpretado em uma chave de leitura “forte” ou “fraco”. O ponto de vista “forte”, como um “fim monolítico” aparece quando Hardie afirma que o fim supremo aristotélico é dominante, porque é identificado com um único objeto de desejo principal, que é a própria filosofia (entendida como sabedoria contemplativa). O ponto de vista “fraco” surge no momento que Hardie assevera que dentre alguns fins combinados, existe um fim dominante. Segundo Ackrill, a chave de leitura “forte” é a adotada por Hardie. Por isso, não pode ser aceita, porque um fim dominante “monolítico” seria restritivo demais para ser elencado como o Supremo Bem a ser conquistado.

59 Cf. ACKRILL, J.L. “Sobre a *Eudaimonia* em Aristóteles”... *Op. cit.*, p. 108.

60 Cf. ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. 2ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, 73-110.

61 Cf. *Ibidem*, p. 103.

*eudaimonia* como um fim inclusivo descreve que a felicidade possui uma pluralidade de fins em si que são independentes, mas são buscados de forma harmônica. Nesta pluralidade de fins, existem fins que são desejados por si mesmos e fins instrumentais (subordinados) a estes fins precípuos, que somente servem para atingir os fins em si. Mas todos eles são buscados tendo em vista a *eudaimonia*. Deste modo, a *eudaimonia* inclui todos os fins desejáveis que podem ser buscados em vista do Sumo Bem.

Esta é a posição de Santo Tomás de Aquino ao comentar a ideia de bem aristotélica. É o “bem geral” que delimita a atividade específica de cada ciência em particular. Igualmente, ocorre com as ações humanas em geral, o homem realiza diversas ações particulares que contém seus fins particulares, mas todas estas ações são feitas em vistas de alguma concepção de Sumo Bem. Conforme mostra o Aquinate nas *Sententia Libri Ethicorum*:

Assim, quando Aristóteles diz-se (*sic*) que o bem é o que todos apetezem, não se deve entender apenas para os que têm conhecimento, que apreendem o bem, mas também para os que carecem do conhecimento, que tendem ao bem por um apetite natural, não enquanto conheçam o bem, mas porque são movidos ao bem por algum cognoscente, a saber, pela ordenação do intelecto divino, ao modo como a flecha tende ao alvo pela direção do arqueiro. Mas o próprio tender ao bem é apetezer o bem, e por isso, disse que o ato apetece ao bem, enquanto tende ao bem. Não é, porém, um único bem ao qual todas as coisas tendem, como foi dito acima. E, portanto, não se descreve aqui um único bem, mas um bem considerado em comum. Porque nada é bom a não ser quanto é certa semelhança e participação do sumo Bem, o mesmo sumo Bem que é, de algum modo, apetecido em todo bem. E, assim, pode-se dizer que é um único bem o que todos apetezem<sup>62</sup>.

Não é objetivo principal deste trabalho responder plenamente à questão da *eudaimonia* ser um fim dominante ou um fim inclusivo. Mas pensamos ser interessante apresentar um breve parecer acerca deste tema relacionado a vida feliz. A questão de como interpretar a *eudaimonia* como um fim dominante ou fim inclusivo decorre da forma que Aristóteles apresenta a vida teórico-contemplativa (βίος θεωρητικός) no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Sob a perspectiva de fim

---

62 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): O Bem e as Virtudes*. Vol. I. Edição, tradução e notas Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015, p.27. A citação em latim vem das *Sententia Libri Ethicorum, liber 1, lectio 1, n. 11*: “*Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.*” *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber 1 a lectio 1 ad III*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/ctc0101.html>>. Acesso em 23 de junho de 2017.

dominante, todas as virtudes, bens externos e a conduta do indivíduo estão subordinados a um fim único e determinado que consiste na vida teórico-contemplativa. Aristóteles não poupa elogios à vida teórico-contemplativa ao descrever que esta é a melhor, a mais durável, a mais completa, autossuficiente e a mais amada de todas as atividades.<sup>63</sup> A contemplação, em outras palavras, a sabedoria filosófica (σοφία) é o fim mais desejável entre todos os outros fins. Por outro lado, o Estagirita destaca o papel das virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da prudência no Livro VI da *É.N.* Na ética aristotélica há uma grande importância conferida à vida prática. Desta maneira, resta saber como a contemplação interage com as virtudes morais, a virtude da prudência e os demais fins.

Em que consiste a vida teórico-contemplativa? Consiste em um estilo de vida que busca o conhecimento da verdade<sup>64</sup> e a nobreza de conduta como fundamento principal, porque a verdade e a nobreza de conduta adquirida por meio da prática das virtudes morais são pilares da *eudaimonia*. A faculdade da razão é o que há de mais característico no ser humano. Por isso, pautar-se por ela traz a certeza de uma vida feliz.<sup>65</sup> E aliado a esta racionalidade, encontram-se as ações virtuosas.<sup>66</sup> Logo, a vida contemplativa é uma vida proveniente da união do exercício do intelecto com a retidão moral.

A vida teórico-contemplativa pode ser chamada de dominante por ser a meta a ser perseguida como tipo de vida ideal para o indivíduo que deseje alcançar uma vida de plenitude. Uma vez identificada com a *eudaimonia*, passa a ser o fim último e supremo. Mas essa dominância da vida contemplativa, para que possa ser efetiva, inclui outros tipos de fins, que são as virtudes morais e poucos bens externos.<sup>67</sup> Deste modo, existe uma mescla entre as vertentes dominante e inclusiva na compreensão do Supremo Bem aristotélico.

Após a exposição dos questionamentos levantados ao longo do tempo sobre o caráter dominante ou inclusivo do fim aristotélico, no próximo tópico analisaremos os conceitos basilares de “função” e de “finalidade” utilizados na filosofia moral de Aristóteles.

---

63 Cf. *É.N.* X, 1177a20-30 e X, 1177b1-5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 190-191.

64 Cf. *É.N.* 1177b 5. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p.190.

65 Cf. *É.N.* 1178a 5-8. *Ibidem*, p.190.

66 Cf. *É.N.* 1178a 10. *Ibidem*, p.190.

67 Cf. *É.N.* 1179a 5-7. *Ibidem*, p.191.

## 1.4 A Função Própria dos Seres

Acerca do conceito de finalidade (τέλος) existe uma outra significação possível deste termo que é a de “plenitude” (τέλειον). Assim, ao afirmar que os seres tendem à sua finalidade, pode-se entender que os seres procuram ou tendem a serem plenos, completos por realizarem seus fins específicos.

O conceito de finalidade é dotado de grande importância para a compreensão da visão ética de Aristóteles. Sua filosofia moral é baseada na finalidade característica do ser humano. Toda a ação humana é realizada em função de um determinado fim, seja este considerado em si mesmo, seja este visto como meio para obtenção de outros fins. Do mesmo modo, o ser humano tende a uma finalidade propriamente sua, que deriva de sua própria natureza. Essa finalidade própria ultrapassa os fins específicos das ações humanas como, por exemplo, ser artesão, ser político, ser pedagogo ou quaisquer outras ações exercidas. É um tipo de fim mais abrangente e duradouro, ao qual os outros fins estão subordinados. Neste sentido, a plena realização do ser humano encontra-se no aperfeiçoamento de todas as suas características e, em especial, no uso da razão (λόγος).

Ao dizer que a *eudaimonia* é o “melhor bem de todos” e o mais procurado,<sup>68</sup> Aristóteles procurar fundamentar o alcance de uma vida plena na ideia de *ergon* (ἔργον) dos seres. Este termo é tradicionalmente traduzido por “função”, mas também pode ser entendido como “trabalho”, “ocupação”, “tarefa”<sup>69</sup>. Optamos por utilizar o termo tradicional de função, uma vez que acreditamos ser o termo adequado para o entendimento da explanação de Aristóteles sobre as funções e virtudes que cada ser possui e que, no contexto ético, culmina com a função e virtude do ser humano. O que significa essa função exclusiva das coisas? Significa dizer que cada ser possui uma função que lhe é característica em decorrência daquela finalidade para a qual fora criada. Ou seja, a finalidade é inerente aos seres. Por exemplo, um navio é criado para navegar, este objeto foi criado para isso, sua finalidade precípua é a navegação. Caso o navio seja utilizado para outros fins que não àquele ao qual foi originalmente fabricado, há um desvirtuamento do seu fim original. Ou então, o navio esteja com um casco fendido, o que impossibilita uma boa navegação, a embarcação não cumpre ou cumpre de modo pouco eficaz o fim para o qual foi designado. Logo, tanto na situação de desvirtuamento para o uso de outras funções que não aquela para o qual foi criado o navio, quanto na situação em que há um casco ruim, este objeto não desempenha plenamente a sua função.

68CF. *É.N.* 1097b 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p.15.

69PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *O problema da felicidade em Aristóteles...* *Op. cit.*, p.32.

O navio, ao não desempenhar plenamente a sua função, perde a possibilidade de alcançar a excelência na ação de navegar. Esta excelência é a virtude (*ἀρετή*) de cada ser, é a plena realização da sua função atingida por qualquer ser. E esta plenitude é atingida quando há (1) o cumprimento exato da sua finalidade e (2) quando a ação realizada é feita de forma maximamente eficaz. Esta ideia de virtude das coisas, ao exercerem a sua função de um “bom modo” e de uma maneira eficaz, é o bem desta coisa. Assim sendo, Aristóteles busca a função inerente ao ser humano, aquilo que lhe é mais essencial. Pois, a vida plena, a *eudaimonia* de um ser humano, está associada à realização daquilo que lhe é mais próprio, ou seja, do seu *ergon* mais distintivo, conforme descrito na *Ética a Nicômaco*:

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o “bem feito” residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função. Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?<sup>70</sup>

Cada órgão do corpo humano possui sua função específica e quando esta função é exercida da sua melhor maneira, encontra-se em sua plena virtude. O carpinteiro ou curtidor tem sua atividade precípua ao exercer sua respectiva função de moldar a madeira e preparar o couro da melhor maneira, exerce suas atividades de modo virtuoso. Em outras palavras, assume seu grau de excelência. Neste sentido, o ser humano realiza plenamente sua função própria quando escolhe atingir a excelência naquilo que o diferencia de outros seres, que é a racionalidade.

Para responder a esta questão acerca da função própria do ser humano, Aristóteles recorre à divisão da alma (*ψυχή*), exposta na obra *De Anima*, na qual é demonstrada a ideia de que a alma possui três partes ou faculdades distintas, as quais são intituladas de nutritiva (vegetativa), sensitiva (perceptiva) e intelectual (racional). A faculdade nutritiva é responsável pela alimentação e reprodução dos seres vivos. É a faculdade nutritiva que, primeiramente, proporciona que haja vida nos seres, sendo comum a todos os seres vivos.<sup>71</sup> A faculdade sensitiva é a parte da alma que possui a finalidade de perceber os sensíveis e possui a função de captar os estímulos sensoriais provenientes dos entes externos ao corpo e a alma. Estes sensíveis são captados pelos cinco

70 *É.N.* I, 1097b 25-37. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 15-16.

71 Cf. *De Anima* II, 415a 22. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 50.

sentidos: visão, audição, olfato, paladar, tato.<sup>72</sup> A faculdade intelectual é a parte da alma com capacidade para conhecer as formas inteligíveis, sendo responsável pelas funções operativas do entendimento, tais como raciocinar, deliberar, escolher etc.<sup>73</sup>

Na *Ética a Nicômaco* esta divisão da alma também aparece: “Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra privada de razão [...]”.<sup>74</sup> Aristóteles expõe de modo sintético como a parte irracional e racional da alma se comportam em relação uma com a outra.<sup>75</sup> As faculdades nutritiva e sensitiva fazem parte irracional. E, naturalmente, a parte racional é a própria faculdade intelectual. A característica essencial do ser humano é a racionalidade. Por isso, deve submeter seus anseios e desejos, que fazem parte da faculdade sensitiva, aos ditames da razão para que possa realizar plenamente sua finalidade e, conseqüentemente, ter uma vida feliz. Mas para que o homem virtuoso possa viver em função do intelecto, é necessário o cultivo das virtudes morais. Pois, são as virtudes morais que controlam os desejos do indivíduo. Aqui se encontra o ponto de confluência entre a faculdade sensitiva e a faculdade racional; sem as virtudes morais ligadas à faculdade sensitiva, não é possível a submissão dos desejos à razão. Sem a faculdade racional, não é possível adquirir às virtudes morais. Esta intersecção entre a faculdade sensitiva e a faculdade racional pode ser denominado como razão desiderativa ou desejo racional.<sup>76</sup> Isso significa que os desejos se originam na faculdade sensitiva, mas, uma vez que são orientados pelo intelecto, há uma influência da faculdade racional na parte sensitiva da alma. Deste modo, é nesta relação entre o domínio dos desejos, controlados por meio das virtudes morais, e a racionalidade que se encontra a formação do homem virtuoso.

No que tange à formação moral do homem virtuoso, a faculdade nutritiva é imediatamente descartada por Aristóteles, pois ela é uma faculdade comum a todos os seres vivos e não somente ao homem. Haja vista a função da faculdade nutritiva ser apenas a nutrição e crescimento de um ser vivo, não pode contribuir em nenhum aspecto na aquisição e consolidação das virtudes morais. A faculdade sensitiva deve atender aos comandos da faculdade racional. Pois, a parte sensitiva contém os desejos e estes nem sempre estão de acordo com os princípios determinados pela faculdade racional. Logo, procede que não há uma harmonia natural entre as duas faculdades, mas o homem virtuoso precisa proceder de modo que haja a prevalência da razão sobre os desejos para que possam ser guiados de forma a contribuírem para a *eudaimonia*. Conforme descreve o texto:

72 Cf. *De Anima* II, 424b 23. *Ibidem*, p. 83.

73 Cf. *De Anima* III, 429a 10. *Ibidem*, p. 97.

74 Cf. *É.N.* I, 1102a 27. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p.23

75 Cf. *É.N.* I, 1102b 30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 24.

76 Cf. *É.N.* I, 1103a 1-4. *Ibidem*, p. 24.



Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão. [...] Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento [...]. Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente (ἐγκρατῆς καὶ ἀκρατῆς), assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela nos impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe. [...] os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias[...]. Apesar disso, devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele. [...] seja como for, no homem continente ele obedece ao referido princípio racional; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional.<sup>77</sup>

Exposta a ideia acerca da divisão da alma, e sendo caracterizado que a faculdade racional é a única inteiramente humana, segue-se que a função própria do ser humano é marcada com um tipo de vida conduzida pela racionalidade. Mas, além de ser marcada pelo uso da razão, a função do ser humano também consiste em ser realizada de maneira adequada e de modo digno. A ação virtuosa é pautada nestes dois pressupostos: (1) baseada na razão e (2) feita de maneira adequada e digna. Neste ponto, é importante perceber uma distinção que Aristóteles faz entre uma ação virtuosa e uma ação boa. Não é qualquer tipo de ação que pode ser considerada como uma ação virtuosa. A ação virtuosa é caracterizada por ser uma ação que provém da virtude. O homem virtuoso, ao realizar uma ação virtuosa, age com os meios corretos e com um fim nobre. Isso fica claro quando Aristóteles assevera que o indivíduo deve conhecer a ação que realiza e deve escolher fazer a ação pela virtude.<sup>78</sup> A ação deve ser feita do mesmo modo que os homens virtuosos fazem.<sup>79</sup> A ação meramente boa é uma ação que pode ter um fim nobre, mas o agente não possui o conhecimento das razões corretas de sua ação. É uma ação que possui uma aparência de virtude, mas não é verdadeiramente uma virtude porque carece de um caráter intrínseco ao agente que realiza a ação. Somado aos pressupostos da razão e da virtude, existe um terceiro pressuposto que completa as características de uma ação virtuosa que é (3) a prática constante destas ações. Esta prática constante de atos virtuosos é mostrada na comparação que Aristóteles faz entre a constância necessária de ações virtuosas e uma andorinha solitária que em um dia somente não faz um verão. Ou seja, um curto e passageiro período de felicidade não sustenta uma vida de plenitude.<sup>80</sup> Em síntese, a vida feliz é a vivência desta faculdade racional que se sobrepõe as demais, está em

77 *É.N. I*, 1102a 30 – 1102b 5-25. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 23-24.

78 Cf. *É.N. II*, 1105a 30-35. *Ibidem*, p. 30.

79 Cf. *É.N. II*, 1105b 5. *Ibidem*, p. 31.

80 Cf. *É.N. I*, 1098a 17-20. *Ibidem*, p. 16.

consonância com a virtude moral e se manifesta de modo prolongado por toda a vida e não somente em ocasiões esparsas.

Conforme exposto, é necessário agir com a função própria do ser humano para alcançar a *eudaimonia*. Para atingir sua plenitude de vida é imperioso que o indivíduo aperfeiçoe sua racionalidade, desenvolva as virtudes morais e pratique firmemente ações virtuosas. Com isto, o percurso para construir a felicidade está traçado na perspectiva ética aristotélica. Uma vez definidas as condições para uma vida feliz, ainda resta saber qual o melhor tipo de vida que se enquadre nos critérios estabelecidos. No próximo tópico analisaremos esta questão.

### 1.5 A *Eudaimonia* e tipos de vida

O termo “Sumo Bem” deriva da expressão latina *Summum Bonum*, a qual traz em seu bojo a ideia de ser o bem mais elevado, o melhor dos bens, o bem supremo. Conforme exposto nos itens anteriores, Aristóteles considera que este bem mais elevado é a *eudaimonia*.<sup>81</sup> Ele descreve as características que um bem deve ter para ser considerado justamente como o Sumo Bem: autossuficiente, ser completo e baseado na razão, pois esta é o que há de mais próprio no ser humano. Mas ao descrever as propriedades do Sumo Bem, ou seja, da *eudaimonia*, falta ainda determinar de modo mais preciso qual o “caminho” para alcançá-la. Afinal, como se trata de um estudo no campo da ética, é necessário determinar como alcançar esta *eudaimonia* em termos de comportamento durante a vida humana. Isto consiste em questionar qual é o melhor tipo de bem a ser conquistado e, conseqüentemente, qual o tipo de vida que melhor se adequa à busca deste bem.

No entender de Otfried Höffe, a *eudaimonia* é considerada por Aristóteles como o *τέλος τελειοτατόν*, cujo significado é o de ser o “fim máximo”, o “fim mais final”, o fim último que não pode ser ultrapassado, é a finalidade de todos os fins.<sup>82</sup> A *eudaimonia* é o fim geral que serve como parâmetro de orientação para a busca de outros fins. Por isso, a partir dela, critérios são delimitados para que o indivíduo escolha uma maneira de viver que realmente o conduza à felicidade. Uma vez que alguns tipos de vida não atendem estes critérios, nem todos podem conduzir o indivíduo ao Sumo Bem, que é a verdadeira *eudaimonia*. Somente aquele tipo de vida que mais condiz com a natureza humana e verdadeiramente pode ser considerado como um caminho seguro e consistente para alcançar uma vida feliz. Neste sentido, é necessário proceder a uma análise dos tipos de vida e qual é a que pode ser considerada condizente com a *eudaimonia*.

81 Cf. *É.N.* I, 1097b 1-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 15.

82 HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed. 2008, p. 196.

Para a análise dos tipos de bens principais que dizem respeito a diferentes tipos de vidas, Aristóteles não desconsidera a *endoxa* (ἔνδοξα)<sup>83</sup>, ou seja, a opinião comum. Ele também observa a tradição filosófica anterior<sup>84</sup> para proceder a uma avaliação mais acurada acerca de qual vida é a melhor e, por conseguinte, qual o tipo de vida torna o ser humano feliz. Mas a partir da *endoxa*, avalia se cada tipo de vida pode, de fato, corresponder às características já traçadas para que um bem qualquer possa receber o título de Sumo Bem.

Na linha de raciocínio conduzida na *Ética a Nicômaco*,<sup>85</sup> Aristóteles apresenta uma síntese dos três tipos de vida a serem analisadas, decorrentes dos bens considerados “finais”, os mais importantes a serem procurados dentro daquele tipo de vida. Pode-se verificar três espécies principais de vida que representam os tipos de bens que as fundamentam. Para algumas pessoas a *eudaimonia* é identificada com uma vida de gozo dos prazeres mais mundanos.<sup>86</sup> Outro contingente de pessoas a identificam com as honras provenientes de uma vida pautada pela política.<sup>87</sup> Enfim, outros a identificam com uma vida baseada na contemplação (teórico-contemplativa).<sup>88</sup> Uma vida de riquezas é desconsiderada por Aristóteles como o tipo de vida ideal, porque o acúmulo de riquezas é apenas um meio para obtenção de outro bem.<sup>89</sup> Quanto à vida de honrarias, que é particularmente vinculada à vida política, ela traz em seu bojo uma instabilidade ao indivíduo, pois as honras dependem mais de quem as concede do que a pessoa que as recebe. Tampouco os prazeres mundanos podem ser tidos como o tipo de vida a ser buscado porque são contrários às virtudes morais. Assim, o modelo de vida mais adequado ao bem supremo deve ser vinculado de modo mais íntimo ao homem e, por isso, deve ser mais estável. Em relação à vida teórico-contemplativa, Aristóteles a analisa de modo mais detalhado mais à frente no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Por isso não analisaremos as propriedades da vida teórico-contemplativa neste momento.

---

83 Conforme Aristóteles aponta nas suas obras *Tópicos* I, 1100a 18-25 e *Retórica* I, 1356b 33-36, a *endoxa* é uma opinião geralmente aceita acerca de qualquer tema que seja objeto de análise ora para leigos, ora para os sábios (no sentido de especialistas em uma determinada área do conhecimento). Parte-se de premissas que são consideradas prováveis e aparentemente verdadeiras para iniciar a análise e ocorrer o aprofundamento do estudo sobre o objeto escolhido. É o que faz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* quando observa as diversas opiniões correntes à época acerca do que seria a felicidade tanto na visão comum quanto na visão dos filósofos. Confirmam-se os textos: *Tópicos* I, 1100a 18-25: “Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto [...].” *Retórica* I, 1356b 33-36: “[...] tão pouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo – por exemplo, para Sócrates ou Hípias – mas sobre o que parece verdade para pessoas de uma certa condição, como também faz a dialética.[...]”

84 Cf. *É.N.* I, 1098b 10-15. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 17.

85 Cf. *É.N.* I, 1095b 15 - 1096a 10. *Ibidem*, p. 11-12.

86 Cf. *É.N.* I, 1095b 15-20. *Ibidem*, p. 11.

87 Cf. *É.N.* I, 1095b 25-30. *Ibidem*, p. 12.

88 Cf. *É.N.* I, 1096a 5. *Ibidem*, p. 12.

89 Cf. *É.N.* I, 1096a 8-10. *Ibidem*, p. 12.

Uma vez que o Sumo Bem deve ser autossuficiente e completo, os casos dos prazeres mundanos, da honra e das riquezas são eliminados. Assim, os prazeres mundanos são buscados por aqueles que se entregam às paixões mais indignas, não sendo próprios de homens que almejam a nobreza de alma, pois a estes homens compete a razão comandar as suas ações. As honrarias, sendo uma característica mais apropriada à vida política, ainda dependem de fatores externos ao indivíduo considerado honrado na *pólis*. O reconhecimento de uma vida honrada depende de quem confere este título ao indivíduo. Desta maneira não é autossuficiente, nem completa. Em relação às riquezas, são a princípio, somente um bem instrumental, dispostas apenas para alcançar outros fins, não possuindo nenhum caráter de autossuficiência e completude. Deste modo, nem os prazeres mundanos, nem a honra, nem a riqueza podem ser alçadas à categoria de Sumo Bem.<sup>90</sup>

Conforme descrito anteriormente, os candidatos ao título de Sumo Bem são os prazeres corporais e espirituais, a honra e a contemplação, com seus consequentes tipos de vida. Aristóteles continua sua análise na *Ética a Nicômaco*<sup>91</sup> acerca do tipo de vida adequada à verdadeira *eudaimonia*. Este filósofo retoma uma determinada linha de pensamento filosófico que preconiza a divisão dos bens em três classes distintas: os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma. Os únicos bens externos e os bens do corpo não podem ser considerados os bens mais adequados à *eudaimonia*. Os bens da alma devem ser postos em primeiro plano, pois são considerados os mais elevados e plenos. Para o estagirita, é o exercício ativo das faculdades interiores da alma em conformidade com a razão que é o fundamento de uma vida feliz. Logo, um dos critérios apontados por Aristóteles é que uma vida plena deve estar vinculada aos bens da alma e não apenas aos bens externos.

Ora os bens têm 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.<sup>92</sup>

Devemos recordar que a função própria do ser humano, aquela que melhor o caracteriza, é agir conforme a faculdade racional da alma. É a atividade racional do ser humano que estabelece a

90 Cf. *É.N.* I, 1095b 15-30 - 1096a 5-10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 12.

91 Cf. *É.N.* I, 1098b 10 - 1099b 5. *Ibidem*, p. 18.

92 *É.N.* I, 1098a 15-19. *Ibidem*, p. 17.

via mais adequada para alcançar uma vida plena. Por conseguinte, a *eudaimonia* está no uso ativo da razão e não nas paixões que residem na faculdade sensitiva e, claro, muito menos, na faculdade nutritiva, uma vez que esta diz respeito somente a sobrevivência biológica<sup>93</sup>.

Para Aristóteles, é preciso agir de modo correto, visando sua máxima performance, pois nisso consiste alcançar a excelência de uma coisa ou de uma ação. A título de exemplo, um escritor, quando realiza adequadamente e em um grau elevado a ação de escrever, exerce esta função de modo virtuoso. Do mesmo modo, um violinista ao tocar adequadamente um violino, exerce o ato de tocar seu instrumento de modo virtuoso. A excelência de algo ou de uma ação é o modo mais adequado, a máxima performance da realização de sua própria função. Conforme nos mostra o Estagirita:

Ora se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que “um tal-e-tal” e “um bom tal-e-tal” têm uma função que é a mesma espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade - pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e a mais completa.<sup>94</sup>

Conforme podemos ver no texto de Aristóteles, intitular uma ação de virtuosa significa afirmar que é uma ação que atingiu a excelência. Pode-se dizer que é uma ação que se tornou sublime. Utilizando novamente os exemplos citados, existem escritores e violinistas medianos mas existem escritores e violinistas sublimes. Estes virtuosos escritores e violinistas são os “ilustres escritores e ilustres violinistas” de acordo com o Estagirita. Portanto, são os modelos a serem seguidos por todos que desejem alcançar a excelência nestas artes.

Mas a *eudaimonia* consiste somente em bens da alma, tais como a virtude e a razão? Na concepção de Aristóteles, a virtude e a razão possuem uma grande importância na definição de uma vida feliz, mas é necessário algo a mais. Outra característica da *eudaimonia* encontra-se nos bens externos, manifestados na necessidade do ser humano de possuir uma certa prosperidade que não depende exclusivamente do indivíduo. Na compreensão do filósofo de Estagira, a prosperidade nestes bens externos facilita a execução de ações virtuosas. Estes bens externos considerados

93 *É.N.* 1098a 1-5. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 16.

94 *É.N.* 1098a 10-15. *Ibidem*, p. 16.

pertinentes a uma vida feliz são de vários tipos: amigos, riqueza, influência política. Outros bens externos fortalecem a posse de uma vida feliz, tornando-a mais acessível aos mais afortunados e a falta destes torna mais difícil ter uma vida feliz aos indivíduos desafortunados. Estes bens são a beleza física, ter nascido em uma boa família e ter bons filhos. Nos diz Aristóteles:

A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição em Delos: Das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; mas a mais doce é alcançar o que amamos. Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades, e estas, ou então, uma delas – a melhor – nós a identificamos com a felicidade. E, no entanto, como dissemos, ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.<sup>95</sup>

Observa-se no decorrer da explanação de Aristóteles que não basta somente as virtudes morais para que o homem virtuoso seja feliz. Parece que há duas opiniões correntes em sua época. Uma atribui à boa fortuna o alicerce principal da *eudaimonia* e a outra atribui à virtude o meio fundamental para alcançar a felicidade. O estagirita realiza uma síntese entre as duas perspectivas, mas considera os bens da alma e os bens externos em patamares diferentes. Determinados bens, como os bens da alma, são considerados essenciais à *eudaimonia*. Estes são a virtude e a razão. Outros como os bens externos são acessórios e sua inexistência não acarreta necessariamente uma vida infeliz, mas a torne mais difícil de ser suportada. Devemos recordar que o Sumo Bem possui duas propriedades que são a autossuficiência e a completude. Portanto, os bens externos, como acessórios, não são considerados autossuficientes, e não são completos por serem bens instrumentais. São um meio para um fim e dependem de circunstâncias externas ao indivíduo.

A *eudaimonia* é constituída de características essenciais e acessórias.<sup>96</sup> Neste sentido, fazendo uma analogia com a engenharia de construção de edificações prediais. É possível um entendimento de que a felicidade é construída por camadas. Há um núcleo essencial, composto pelos bens da alma – virtude e razão – que está na posse do indivíduo, ou seja, sua operacionalização depende unicamente dele e não de fatores extrínsecos. A partir deste núcleo

95 *É.N. I*, 1099a 30 - 1099b 1-9. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 18.

96 Cf. *É.N. I*, 1099b 25-28. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. Cit.*, p. 19.

essencial, há os bens acessórios – amigos, riqueza, influência política – que podem compor uma vida feliz, mas não necessariamente são indispensáveis para que alguém seja feliz, sua perda ou não obtenção não acarretam uma vida infeliz para o indivíduo. O que deve ser evitado é a inversão entre aquilo que é essencial e aquilo que é acessório. Os bens externos não podem ser considerados como um fundamento seguro para a felicidade, porque são instáveis, ou seja, é possível perdê-los ou não corresponder às expectativas do indivíduo. Deste modo, o indivíduo, para alcançar a *eudaimonia*, necessita da virtude da prudência e das virtudes morais para que possa conseguir realizar boas escolhas durante sua vida e não proceder a uma inversão daquilo que é essencial ou acessório na busca pela felicidade.

É interessante notar uma sutil divisão dos bens externos. Um primeiro subconjunto seriam bens externos que ainda se encontram na esfera de ação do indivíduo. Afinal, caso seja uma escolha do indivíduo, este por meio de sua ação pode conquistar amigos, riqueza e influência política. Mas, o segundo subconjunto, os outros bens externos citados por Aristóteles que contribuem para a felicidade como o nascimento em uma boa família, bons filhos e ter uma bela aparência não pertencem a esfera de escolha e, conseqüente, ação do indivíduo. O tipo de família, a vida dos filhos e beleza física estão completamente fora do campo de deliberação de alguém, não dependem do indivíduo, tão somente dependem de uma boa sorte.

A harmonia entre os bens da alma e os bens externos é a linha que Aristóteles segue ao realizar sua análise acerca da *eudaimonia*. O exercício ativo das virtudes morais e viver sob os ditames da razão são o fundamento de uma vida feliz. Qualquer homem virtuoso deve viver segundo as virtudes. Não obstante a grande importância da racionalidade e das virtudes na construção da felicidade, o Estagirita concede espaço para as aspirações “normais” de um homem que vive o cotidiano da *pólis*. Não é uma perspectiva de felicidade cunhada para um eremita ou para um monge que decide se abster de determinados bens externos. A posição de W.D. Ross ilustra bem esta visão de harmonia entre os bens da alma e os bens externos.

Esta definição (de felicidade) é confirmada por pontos de vista comuns acerca do bem-estar, e, ao mesmo tempo, corrige-os. Alguns afirmam que o bem-estar é a virtude. Nós dizemos ser uma espécie de acção para a qual tende a virtude. Alguns afirmam ser o prazer. Nós dizemos ser acompanhada necessariamente pelo prazer. Alguns afirmam ser a prosperidade externa. Nós dizemos que, sem uma certa dose de prosperidade, um homem não pode exercitar esta boa atividade que é o bem-estar. Assim, os elementos principais que figuram na noção comum de bem-estar também entram na nossa definição. A virtude constitui a raiz donde descola a acção conforme o bem, o prazer é o seu acompanhamento natural e a prosperidade sua condição prévia normal.<sup>97</sup>

97 ROSS, W.D. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 198. Na tradução portuguesa feita pela Publicações Dom Quixote, a partir da edição inglesa publicada por Methuen & Cu., Ltd., Londres, o termo utilizado para se referir a *eudaimonia* é “bem-

A ética aristotélica também é muito realista ao considerar o fato de que existe uma desordem interna no indivíduo. Este conflito é caracterizado pela discrepância entre a faculdade racional e os desejos provindos da faculdade sensitiva. Caso esta dissonância não seja resolvida, com os desejos submetidos ao ordenamento da racionalidade, não há a possibilidade do homem tornar-se virtuoso. Portanto, o filósofo de Estagira forja uma concepção ética bastante equilibrada, que evita excessos de conduta decorrentes de determinados comportamentos morais, muito comuns nos dias atuais, baseadas no hedonismo e no relativismo moral, que consideram os desejos como os pilares da felicidade.

O Sumo Bem é a *eudaimonia*, é aquilo que existe de mais nobre e confere mais prazer ao ser humano. É a melhor atividade dentre as mais excelentes, que pode ser realizada por alguém. A *eudaimonia* é uma espécie de atividade da alma conforme a virtude. E, somado a isto, a *eudaimonia* também é composta tanto por bens que são indispensáveis quanto bens que são acessórios à felicidade.<sup>98</sup> Assim, a *eudaimonia* pode ser apreendida por meio de um treinamento? Ou pode ser desenvolvida de algum outro modo? Ou é uma dádiva divina? A resposta é que a virtude não é algo natural no ser humano. Por isso, necessita de um constante esforço do indivíduo para adquiri-la e aperfeiçoá-la. Conforme nos mostra Aristóteles:

[...] pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado. Dentro desta concepção, também deve ela ser partilhada por grande número de pessoas, pois quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e diligência. Mas, se é preferível ser feliz dessa maneira a sê-lo por acaso, é razoável que os fatos sejam assim, uma vez que que tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto poderia ser, e do mesmo modo o que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas. Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito.<sup>99</sup>

Uma questão que surge no estudo da *eudaimonia* e da virtude da prudência diz respeito ao papel que o acaso possui na busca por uma vida feliz. O acaso constitui todas as situações que estão fora do controle imediato do indivíduo. São as contingências que aparecem no decorrer da vida do

---

estar”. O próprio W.D. Ross explica que prefere utilizar o termo “bem-estar” para definir *eudaimonia*, pelo fato desta ser um certo tipo de atividade e não um certo tipo de prazer, embora este último a acompanhe. Ross interpreta que o termo “felicidade” é inapropriado para traduzir a palavra grega *eudaimonia* por considerar que esse termo “felicidade” se refere a um sentimento, que apenas se diferencia do prazer por uma questão de perdurar mais tempo, ser mais profundo e ser mais sereno que o prazer. No presente trabalho, optamos por usar o termo “felicidade” por esta tradução ser a mais tradicional e consagrada nos textos que versam acerca da ética em Aristóteles.

98 Cf. *É.N.* I, 1099a 25-30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 18.

99 *É.N.* I, 1099b 17-24. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 19.



homem e que devem ser enfrentadas para que se alcance a felicidade. Por isso, examinaremos o acaso na vida humana.

### 1.6 O acaso na vida humana

O acaso na vida humana não é um fator provável de trazer uma vida feliz ao indivíduo. O acaso pode trazer tanto uma má quanto uma boa sorte, e o indivíduo que deixa sua vida ao acaso tem pouca chance de alcançar a *eudaimonia*. A ordem natural das coisas indica que o indivíduo, para atingir a excelência nas suas ações, seja em sua conduta, seja em qualquer coisa que produza, deve se empenhar para que isso ocorra. Portanto, para cumprir sua função própria de ser racional, todo indivíduo deve se empenhar em se tornar virtuoso e alcançar sua excelência como ser humano porque isso não ocorre de modo natural.

O acaso pode trazer uma má sorte e vários infortúnios. Um indivíduo desafortunado pode ser considerado feliz? Aristóteles considera que sim, mesmo que uma pessoa sofra ao longo da sua vida diversos desventuras, ele pode ser feliz. Pois, a estabilidade encontra-se em uma vida virtuosa e não nas circunstâncias que mudam a cada momento.<sup>100</sup> Naturalmente, eventos agradáveis acrescentam alegrias e tornam mais agradáveis uma vida virtuosa. Mas eventos desagradáveis trazem dores e tornam mais sofrida uma vida, mesmo que virtuosa. Mesmo que o indivíduo seja acometido por uma sucessão de eventos desagradáveis, sabe enfrentá-los de maneira digna. Visto que a *eudaimonia* é um exercício ativo do homem em conformidade com a virtude, o sujeito que esteja empenhado em agir conforme as virtudes não depende da sorte para ser feliz. Deste modo, o homem virtuoso sabe aproveitar as circunstâncias e extrair o melhor delas para alcançar uma vida feliz.<sup>101</sup> Acerca do acaso e de uma vida feliz, esta passagem da *Ética a Nicômaco* é significativa:

Ora, muitas coisas acontecem por acaso, e coisas diferentes quanto à importância. É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (pois não apenas são, em si mesmos, de feitio a aumentar a beleza da vida, mas a própria maneira como um homem os recebe pode ser nobre e boa); e se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade, pois que, além de serem acompanhados de dor, impedem muitas atividades. Todavia, mesmo nesses a nobreza de um homem se deixa ver, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma.<sup>102</sup>

100 Cf. *É.N.* I, 1100b 13-20. *Ibidem*, p. 20.

101 Cf. *É.N.* I, 1101a 35-37. *Ibidem*, p. 21.

102 *É.N.* I, 1100b 25-34. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 20-21.

Decorrente do texto da *Ética a Nicômaco* descrito acima, podemos notar que o tamanho dos acontecimentos pode afetar o indivíduo tanto para a felicidade quanto à infelicidade. Deste modo, a fortuna e o infortúnio podem ter uma determinada influência na consecução de uma vida feliz, embora o homem virtuoso consegue conviver com estes infortúnios e extrair o melhor de cada situação.

A *eudaimonia*, por ser autossuficiente e completa, não depende de nenhum fator externo, mas sobretudo das ações virtuosas praticadas pelo indivíduo. Por isso, possui a característica de ser estável. Esta estabilidade perpassa a vida virtuosa do indivíduo. Por conseguinte, as virtudes são a base para a estabilidade da *eudaimonia*.

Na análise acerca da *eudaimonia*, Aristóteles também questiona se, porventura, os infortúnios de pessoas próximas e queridas, tais como os amigos e os descendentes, podem afetar a estabilidade de um indivíduo virtuoso que possui uma vida feliz. A resposta é que estes infortúnios dos amigos ou descendentes não têm força suficiente para afetar um indivíduo que já detém a felicidade. Os infortúnios podem ser em graus diversos e não afetam substancialmente o homem virtuoso.<sup>103</sup> Do mesmo modo, as adversidades enfrentadas pelos amigos e descendentes não retiram a felicidade do indivíduo bem-aventurado, nem a acrescentam em nada.<sup>104</sup>

Observa-se que na concepção de Aristóteles, a *eudaimonia*, para ser alcançada, possui uma condicionante que consiste em agir baseado nas virtudes para obter uma nobreza de alma. Se o indivíduo rejeitar esta condicionante, não terá uma vida plena. A felicidade é um exercício ativo do homem conforme a virtude perfeita, sendo estável defronte às variadas circunstâncias, posto que é autossuficiente e plena em si mesma. É o fim último que orienta toda a vida humana. E este fim último se constitui em cumprir a função própria do ser humano que é o uso da racionalidade e a partir dele atingir um alto grau de virtudes. Neste sentido, o próximo passo de Aristóteles é analisar a natureza das virtudes, haja vista a grande importância que estas possuem na composição da *eudaimonia*.

---

103 Nas palavras de Ross, para Aristóteles a “[...] a finura de caráter pode ‘brilhar através’ de circunstâncias adversas”. ROSS, W.D. *Aristóteles. op.cit.*, p. 198.

104 Cf. *É.N.* I, 1101b 5. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 22.

## CAPÍTULO II

### AS VIRTUDES INTELLECTUAIS E MORAIS

Neste capítulo é feito um estudo acerca da concepção de Aristóteles sobre as virtudes e de como são fundamentais para a consecução da *eudaimonia*. Também é vista a relação entre as virtudes e a educação dos prazeres, pois todo ser humano procura se aproximar daquilo que ocasiona prazer e fugir daquilo que provoca dor. Assim, o prazer e a dor são importantes para a busca das virtudes e rejeição dos vícios morais. Nem todos os prazeres contribuem para uma correta formação moral do indivíduo. O indivíduo, que deseje alcançar uma vida feliz, deve saber cultivar os prazeres moralmente bons e rejeitar os prazeres moralmente ruins. Por conseguinte, deve ter um conhecimento de quais prazeres são bons para serem usufruídos e quais não são para praticar ações nobres e, conseqüentemente, ter uma vida em plenitude.

Tal como as virtudes são um componente essencial para uma vida feliz, o prazer também é uma parte importante da *eudaimonia*. O prazer tem um duplo caráter: aperfeiçoamento e resultado. Como aperfeiçoamento, o prazer auxilia no refinamento das habilidades do indivíduo e, naturalmente, ajuda a aprimorar as virtudes.<sup>105</sup> Como resultado, o prazer é fruto das próprias ações virtuosas que causam uma satisfação no indivíduo que as pratica.<sup>106</sup> Deste modo, o prazer é inerente à *eudaimonia*, pois as virtudes são um pressuposto básico da vida feliz.

As virtudes são diferenciadas entre virtudes intelectuais (dianoéticas) e virtudes morais (éticas). As virtudes morais são necessárias para que haja o autodomínio do indivíduo sobre suas paixões. São as virtudes morais que permitem um melhor florescimento das virtudes intelectuais e, em especial, a virtude da prudência. Para que o indivíduo desenvolva corretamente as virtudes morais, é necessário conhecer qual é a natureza destas virtudes. Assim, é necessária a compreensão do conceito de mediania, que é uma das características das virtudes.

Em síntese, no presente capítulo analisaremos os seguintes pontos: as virtudes morais, os prazeres e o seu papel na formação moral do indivíduo, o homem virtuoso (*σπουδαῖος*), o conceito de mediania (*μεσότης*) e a necessidade das virtudes morais para o desenvolvimento da virtude intelectual da prudência (*φρόνησις*).

---

<sup>105</sup>Cf. *É.N.* X, 1175a 30-35. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 185.

<sup>106</sup>Cf. *É.N.* X, 1175a 20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 184.

## 2.1. Definição das virtudes intelectuais e morais

A definição de *eudaimonia* é ser uma atividade da alma conforme a virtude perfeita.<sup>107</sup> Neste sentido, as virtudes são uma peça central no sistema ético aristotélico. São elas que, ao serem praticadas, conduzem ao aprimoramento do indivíduo tanto em conhecimento adquirido pelas virtudes intelectuais, quanto em proporcionar um caráter mais nobre por causa da robustez das virtudes morais.

As virtudes são divididas em conformidade com esta divisão da alma, entre uma parte racional e outra irracional. As virtudes que dizem respeito à parte intelectual são as virtudes intelectuais e as relacionadas à parte irracional, mas, propriamente, ao elemento desiderativo, são as virtudes morais. A parte irracional da alma possui uma subdivisão em dois elementos. O primeiro elemento não pode ser submetido à razão, pois são as próprias atividades da faculdade vegetativa. O segundo elemento possui a capacidade de ser orientado pela razão, sendo este o elemento desiderativo, contido na faculdade sensitiva. Por isso, nota-se um detalhe importante em relação ao indivíduo virtuoso, ele escolhe submeter seus desejos e paixões à racionalidade e, também, aprende a desejar o que a racionalidade determina como correto.

Conforme citamos no capítulo anterior, para uma melhor compreensão das propriedades das virtudes intelectuais e das virtudes morais, é necessário recordar a obra *De Anima*, na qual Aristóteles estabelece a divisão da alma (*ψυχή*) humana em três partes ou faculdades intituladas de nutritiva (vegetativa), sensitiva (perceptiva) e racional (intelectiva). Estabelecida a divisão da alma em uma parte racional (faculdade intelectual) e uma parte irracional (faculdades sensitiva e nutritiva), deve-se observar que existe uma relação entre estas duas partes. Uma espécie de interação entre a racionalidade e os apetites correspondentes à parte irracional. Estas duas dimensões da *psiché* não são naturalmente harmônicas entre si. A faculdade sensitiva comporta os desejos (*ὄρεξις*) do ser humano. Neste ponto é importante notar que Aristóteles divide os desejos em três espécies: apetite (*ἐπιθυμία*), impulso (*θύμος*) e vontade (*βούλησις*).<sup>108</sup>

Por conter o elemento desiderativo, a faculdade sensitiva é, em parte, responsável pelas ações humanas. Em parte, porque a própria faculdade sensitiva carece de racionalidade, mas, de

107 Cf. *É.N.* I, 1102a 5-7. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 23.

108 Cf. *De anima* 414a 30 - 414b 3. Aristóteles. *De anima*. *Op. cit.*, p.46-47. Segue-se o texto: “Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamamos, então faculdades às partes nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E, se esses dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de fato, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tato, e ao ser a que a sensibilidade pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes pertencem pertence (*sic*) também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível [...]”

uma certa forma, o elemento desiderativo participa da faculdade racional. Pois, tanto o indivíduo considerado continente (ἐγκρατής)<sup>109</sup> quanto o indivíduo incontinente (ἀκρατής)<sup>110</sup> possuem a faculdade racional. Mas há uma diferença entre estes dois tipos de indivíduos. O indivíduo continente age conforme à razão, ele submete seus desejos e paixões à racionalidade. O indivíduo incontinente foge dos ditames da razão, seus desejos e paixões prevalecem sobre o ordenamento racional. Aristóteles afirma que o indivíduo continente obedece à parte racional, e, no indivíduo temperante e no corajoso, esta obediência é ainda maior.<sup>111</sup> Este fato implica a utilização da razão e um autodomínio perseverante, que resultam em uma disposição firme e habitual do indivíduo para que o elemento desiderativo contido na parte irracional possa estar submetido à parte racional.

As virtudes são divididas em duas espécies correspondentes à divisão da alma em parte racional e irracional. As virtudes intelectuais são relacionadas à racionalidade e as virtudes morais, ao elemento desiderativo contido na parte irracional. Ross classifica este elemento desiderativo como sendo um elemento intermédio, pois, embora pertença à parte irracional, possui uma ligação com a razão. É esta parte do desejo que obedece aos princípios e regras de vida que o indivíduo continente traçou para si mesmo. Enquanto o indivíduo incontinente não consegue submeter o desejo ao controle da faculdade racional.<sup>112</sup> Uma vez que esta parte desiderativa obedeça à racionalidade, pode-se entender o uso da razão em dois momentos distintos, que conferem dois tipos de sentido. O primeiro sentido é relacionado aos desejos e paixões, nos quais estes se submetem à racionalidade. Neste caso, é a razão prática que opera por meio da prudência e das virtudes morais. O outro sentido é o uso da razão para conhecer e verificar pressupostos teóricos que não dizem respeito à ação humana como, por exemplo, um teorema matemático. As virtudes intelectuais referem-se a este campo de aplicação da racionalidade.<sup>113</sup> No livro VI da *Ética a Nicômaco*,<sup>114</sup> são listadas cinco virtudes intelectuais que são a arte (τέχνη), o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a sabedoria prática (φρόνησις), sabedoria filosófica (σοφία), a razão intuitiva (νοῦς).<sup>115</sup> No livro I, há exemplos de virtudes morais<sup>116</sup>: a liberalidade (ἐλευθεριότης) e a temperança (σωφροσύνη). Em relação à sabedoria filosófica (σοφία), sendo esta uma virtude dianoética, trata-se de uma sabedoria contemplativa dedicada àquilo que é imutável. A *sophia*

109 O indivíduo continente domina seus desejos e os submete à razão.

110 O indivíduo incontinente não domina seus desejos, por isso não consegue submetê-los à razão.

111 Cf. *É.N.* 1102b 25-28. Aristóteles. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 24.

112 ROSS, W.D. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 198.

113 SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomáquea... Op.cit.*, p. 42.

114 Cf. *É.N.* 1139b 15-18. Aristóteles. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 101.

115 *Noûs* é traduzido de várias maneiras nas traduções portuguesas da *Ética a Nicômaco*: entendimento (E. Bini, 2013, p. 194); perspicácia (M. Zingano, 2008, p. 40); razão intuitiva (P. T. Spinelli, 2007, p.137 e L. Vallandro e G. Bornheim, 1987, p. 110); “intuición” (J. Marias, 1959, p. 98) e “intelligence” (H. Rackham, 1996, p. 156).

116 Em *É.N.* I, 1103a 5-10 são citadas somente estas duas virtudes morais como forma de exemplo, mas Aristóteles descreve outras virtudes no decorrer de sua obra.

possui uma natureza calcada na *epísteme* e no *nous*, pois visa aquilo que não sofre alterações em nenhuma circunstância. Por seu lado, a *phronêsis* se caracteriza por visar a práxis ao lidar com as diversas situações que mudam constantemente.

As virtudes intelectuais podem ser adquiridas e apuradas pela instrução, enquanto as virtudes morais são robustecidas por meio do hábito.<sup>117</sup> Visto que nascemos dotados com elas em potência, para que alcancem sua plenitude, torna-se imperioso a sua solidificação por meio de um permanente esforço do homem. Se as virtudes morais e intelectuais já estivessem plenamente desenvolvidas no nosso caráter, não seria necessário aprimorá-las pela repetição das mesmas. Neste sentido, é necessário desenvolver as virtudes, uma vez que não são desenvolvidas na natureza humana como são, por exemplo, as faculdades da visão ou da audição, que se encontram tanto em um estado de potência, quanto em estado de ato.<sup>118</sup>

Pode-se afirmar que uma parcela da conquista da *eudaimonia* consiste em harmonizar corretamente a razão e o desejo para que sejam conduzidos ao mesmo objetivo. A adequada harmonia consiste na proeminência da racionalidade sobre os desejos e paixões. A virtude moral consiste nesta condição estável do indivíduo, resultante de uma escolha que se transforma em um hábito por ser repetida inúmeras vezes ao longo do tempo, fazendo com que exerça bem sua função. Mas para ser operacionalizada é fundamental a atuação da razão para escolher um fim razoável ao qual o indivíduo possa seguir por meio de sua vontade.

Na formação moral do homem para que este adquira uma nobreza de conduta e alcance uma vida feliz, vimos a importância das virtudes morais para controlar os desejos provenientes da faculdade sensitiva. A felicidade é obtida pela primazia do intelecto sobre os desejos. Neste contexto de construção da *eudaimonia*, há um componente a ser considerado, que é o prazer ou a dor proveniente das ações humanas. Este é o assunto a ser abordado no próximo tópico

## 2.2. A educação dos prazeres e a *eudaimonia*

Uma percepção aristotélica bastante interessante é assinalar a importância de um treino constante como sendo essencial para o robustecimento das virtudes morais pelo indivíduo frente aos acontecimentos. Afinal, ninguém é capaz de arrogar para si próprio ou mesmo ser verdadeiramente elogiado como sendo alguém virtuoso se não se habituou a praticar as virtudes ao longo do tempo e enfrentar as circunstâncias concretas da vida. Em outras palavras, pode-se dizer que uma virtude é conquistada, quando for provada em vários casos e durante um período de tempo prolongado. Por

117 CF. *É.N.* II, 1103a 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 27.

118 CF. *É.N.* II, 1103a 30. *Ibidem*, p. 27.

isso, é imprescindível desde a mais tenra idade estabelecer uma *paidéia* (παιδεία)<sup>119</sup> voltada para a prática das virtudes, conforme mostra Aristóteles, ao seguir a mesma linha de raciocínio de Platão sobre a importância de uma boa educação. Esta boa educação consiste em aprender a apreciar aquilo que é desejável e rejeitar aquilo que é indesejável.<sup>120</sup>

No que tange à educação para orientar a pessoa a gostar daquilo que é desejável, um dos pontos fundamentais da filosofia moral aristotélica é a questão do prazer. O fenômeno do prazer é um tema corrente na tradição filosófica grega antiga, sendo ele considerado uma das fontes acerca da moralidade e condução à uma vida feliz. O pensamento ético aristotélico segue esta tradição e insere uma teoria do prazer, uma vez que este é um dos elementos essenciais para a realização humana. O prazer é algo completamente inserido na vida humana, a ponto de não se concebê-la sem a perspectiva do acompanhamento ou a ausência dele. Conforme assevera Aristóteles: “Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão em nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor.”<sup>121</sup> O filósofo de Estagira cita que Eudoxo<sup>122</sup> identificava o bem com o prazer, pois observava que todos os seres racionais e irracionais tendiam para esse sentimento.<sup>123</sup> Platão também se posiciona acerca do fenômeno do prazer, no seu diálogo *Filebo*, no qual o mestre de Aristóteles argumenta que tanto o homem intemperante quanto o temperante provam do prazer, o intemperante com prazeres depravados, o temperante, com prazeres mais elevados e o sábio tem prazer na sua prática da sabedoria.<sup>124</sup> Posto que o fenômeno do prazer e da dor são intrínsecos à natureza humana, naturalmente também são inerentes à conduta humana, e este fato os torna fatores educativos para o ser humano. A *eudaimonia* também se traduz em uma adequada escolha dos prazeres, uma vez que o ser humano não é somente razão, mas também é dotado de sentidos. Por conseguinte, uma orientação adequada do ser humano consiste em levá-lo ao deleite prazeroso das coisas nobres, sendo fundamental um estímulo para a prática das virtudes intelectuais e morais.

As virtudes morais possuem, como uma de suas características, serem ligadas aos prazeres ou às dores resultantes de nossos atos. Assim, prazer e dor tornam-se indicativos do caráter virtuoso ou não virtuoso de uma pessoa. Caso realize uma ação virtuosa e esta traga sofrimento ao agente, este não poderá ser tido como virtuoso. Para ilustrar esta ideia, tem-se o exemplo de um homem que

119 O termo *paidéia* é traduzido como educação, ensinamento, instrução, treinamento.

120 Cf. *É.N.* II, 1104b 10-14. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 29.

121 *É.N.* II, 1105a 1-5. *Ibidem*, p. 30.

122 Foi um discípulo de Platão.

123 Cf. *É.N.* X, 1172a 10-15. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 174.

124 Cf. *Filebo*, 11d-12d. PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, Introducciones y Notas por Maria Angeles Durán y Francisco List. Madrid: Gredos, 1992, p. 22-24.

pratica a abstinência dos prazeres do corpo para fins de adquirir a virtude da temperança. A pessoa é tida como temperante se o esforço da abstinência lhe é prazeroso, caso não seja, e ocasionar um sofrimento, este será um homem destemperante, ou seja, que não possui moderação nas suas ações.<sup>125</sup> A virtude moral refere-se em como saber lidar com os prazeres e dores para uma apropriada formação do caráter, pois o prazer pode induzir o indivíduo a realizar ações vis e a dor dificulta a realizar ações nobres.<sup>126</sup> O prazer é um fator indutor das ações humanas, seja para o bem ou para o mal, porque o prazer é vinculado à natureza humana, sendo objeto dos nossos desejos. Afinal, espera-se alcançar o prazer nas atividades que exercemos e não que estas resultem em tristezas ou dores, as quais o ser humano tende a evitá-los. Aristóteles é enfático ao afirmar que na educação dos jovens, o prazer e a dor encontram-se presentes, sendo “guias” dos caminhos a serem seguidos. É de extrema importância escolher bem e com prazer-se com as coisas certas, aquelas que se deve apreciar e se afastar das coisas inapropriadas que devem ser evitadas, não se permitindo o deleite com aquilo que é pérfido. Por isso, esta escolha tem uma grande influência na formação de uma pessoa virtuosa.<sup>127</sup>

O homem é um ser racional. À luz deste fato, nota-se como o desejo pode e deve ser moldado à luz da razão. O desejo impele o indivíduo a buscar aquilo que é mais prazeroso. No dizer de Otfried Höffe, o prazer é um elemento integrante da felicidade, mas uma vida de puro prazer não oferece um fundamento seguro para encontrar a *eudaimonia*.<sup>128</sup> Para Aristóteles, os prazeres do intelecto superam os prazeres dos sentidos.<sup>129</sup> Por isso, a parte racional deve orientar o desejo para que tenha prazer no empenho necessário para adquirir e manter a virtude e obter a satisfação com o exercício das atividades do intelecto.<sup>130</sup>

Essa é uma opção de fundamental importância a ser feita e a qual ninguém pode ser furtar, consciente ou não da existência dessa escolha. Uma vez que os desejos são intrínsecos à natureza humana, sendo uma parcela deles pertencentes a sua parte irracional, é imperioso escolher quais espécies de prazeres serão objeto de agrado: os prazeres mais sublimes que reslbidem na vivência das virtudes morais e no intelecto, aprimorado pelas virtudes intelectuais, ou os prazeres mais rasteiros, que satisfazem apenas os apetites da alma humana?

---

125 Neste ponto, surge uma questão interessante, o virtuoso temperante pode frear sentimentos prazerosos para permanecer no meio-termo? No nosso entender a resposta é positiva. O homem temperante para alcançar o meio-termo e executar uma ação virtuosa pode reprimir os sentimentos prazerosos, principalmente, se forem prazeres torpes. E mesmo que sejam prazeres nobres, o temperante pode escolher dominá-los, caso não o conduza a uma ação virtuosa.

126 Cf. *É.N.* II, 1104b 5-10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 29.

127 Cf. *É.N.* X, 1172a 20-25. *Ibidem*, p. 179.

128 Cf. HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 193.

129 *É.N.* X, 1176a 1-4. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 186.

130 Cf. *É.N.* X, 1177a 1- 27 e 1178a 1-8.



Aristóteles utiliza pessoas concretas para exemplificar e identificar quais prazeres são os melhores e, por conseguinte, mais aspiráveis a todos os homens.<sup>131</sup> O parâmetro dos prazeres é fornecido pela própria ação das pessoas virtuosas e não por aquelas que possuem uma deformação em seu caráter moral. As pessoas virtuosas são a própria concretização do que se constitui o critério dos prazeres considerados bons e dignos. Elas são consideradas modelos por se deliciarem com prazeres que são frutos da parte racional do ser humano e, também, por terem os desejos controlados pelas virtudes morais. Por isso, estes indivíduos elevam a patamares superiores a conduta humana. Portanto, os prazeres que as pessoas virtuosas buscam e desfrutam isso é o que devem ser procurados, porque são estes prazeres que tanto estimulam a prática das virtudes quanto resultam destas mesmas virtudes praticadas no dia-a-dia.

As pessoas viciosas, corrompidas moralmente, não podem ser tomadas como modelo de uma vida feliz, devido ao fato de optarem por buscar os prazeres torpes que satisfazem apenas os sentidos próprios da parte irracional, esquecendo-se da satisfação do intelecto, da parte racional. Com isso, afastam-se da racionalidade, que é a parte mais ilustre e mais humana e aproximam-se de um modo de vida mais animalesco, pois, como diz São Tomás de Aquino: “[...] tais prazeres são muitos desejados pelas bestas, mas não o devem ser pelos homens”<sup>132</sup>. A torpeza na conduta, fatalmente, afasta o homem de uma vida virtuosa que é própria da *eudaimonia*. Logo, na sordidez encontra-se a infelicidade, embora, muitas vezes, tenha a aparência de uma vida feliz.

O homem bom é o próprio homem virtuoso. Ele é o padrão de referência acerca dos prazeres que podem ser apreciados. O que se afigura como prazeroso ao homem virtuoso pode ser deduzido como um prazer correto e agradável, sendo lícito o estímulo para ser usufruído por outras pessoas. Um homem virtuoso não se deliciará com coisas ou ação desonrosas. Somente homens pervertidos moralmente podem se comprazer com aquilo que é vergonhoso, não existindo possibilidade de serem erigidos ao patamar de modelos de prazeres a serem vividos. Aristóteles é enfático ao afirmar que os prazeres reconhecidamente ignóbeis não devem ser apreciados como prazeres sob nenhuma condição, pois são indignos de homens com nobreza moral, sendo apenas

---

131Cf. *É.N.* VI, 1140b 10. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 104. Aristóteles também aponta para os homens considerados prudentes para exemplificar a virtude da *phronêsis* em atuação e tentar demonstrar os critérios utilizados para uma ação virtuosa. O Estagirita cita o estadista Péricles e “homens como ele” como exemplo de indivíduos que possuíam a virtude da prudência porque percebiam o que era bom para si mesmos e para os homens em geral. Por isso eram considerados bons administradores de casas e de Estados. No caso dos prazeres, Aristóteles também aponta que os homens virtuosos são o modelo de quais espécies de prazeres podem ser usufruídos. São os prazeres provenientes das ações virtuosas.

132 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Sobre os Prazeres*. Comentário ao Décimo Livro da *Ética* de Aristóteles. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas, São Paulo: Ecclesiae, 2013, p. 38. A citação em latim vem das *Sententia Libri Ethicorum, liber 10, lectio. 4, n. 3*: “[...] *Et similiter delectationes bestiales, bestiis quibidem sunt appetibiles, non autem hominibus.*” *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino*. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/ctc10.html>>. Acesso em 07 de setembro de 2017. O Aquinate sintetiza a visão aristotélica referente a *É.N.* 1173b 20 – 1174a 1-15.

apreciados por homens degenerados em seu caráter. Mas mesmo dentro da categoria dos prazeres dignos e honrosos, a questão que surge é a acerca de quais destes prazeres são mais adequados ao ser humano. Novamente, é o homem dotado de virtudes que se torna o próprio critério. De acordo com o Estagirita:

Mas em todas as coisas, o que parece a um homem bom é considerado como sendo realmente tal. Se isto é correto como se afigura ser, e a virtude e o homem bom como tais são a medida de todas as coisas, serão verdadeiros prazeres os que lhe parecerem tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar. Se as coisas que ele acha enfadonhas parecem agradáveis a outros, não há nada de surpreendente nisso, pois os homens podem ser pervertidos e estragados de muitos modos; e tais coisas não são realmente agradáveis, mas só o são para essas pessoas e outras nas mesmas condições. Das que reconhecidamente são vergonhosas, evidentemente não se deveria dizer que são prazeres, salvo para um gosto pervertido.<sup>133</sup>

O prazer (ἡδονή) não é um bem em si mesmo, não é autossuficiente, posto que esteja sempre atrelado em alguma coisa boa ou má. Por isso, não é o bem supremo, pois variam conforme as diversas espécies de prazer, além de serem alguns resultantes de boas obras e outras de obras torpes. Assim, o prazer não pode ser considerado universalmente bom, nem como o único critério de bem. Como síntese desta premissa, São Tomás de Aquino aponta três aspectos acerca dos prazeres pelos quais Aristóteles não considera o prazer universalmente bom.<sup>134</sup> Primeiro, o prazer possui muitas espécies e, muitas vezes, pode ser maléfico. Este fato pode ser ilustrado citando a diferença entre um amigo e um adulator. Com o amigo, com o qual existe uma verdadeira amizade, o convívio é pautado pelo bem que traz. Em relação ao adulator, o convívio tem por fundamento somente o prazer. Prontamente, o amigo é louvado pelo bem que traz à amizade, enquanto o adulator é repreendido. Segundo, uma criança concede uma máxima relevância aos prazeres da infância e ninguém deseja continuar vivendo nesta etapa da vida, mesmo que o crescimento e amadurecimento signifiquem assumir as tristezas inerentes à vida adulta. Terceiro, existem atividades que são desejadas, mas não trazem nenhum tipo de prazer, tais como o ato de recordar, adquirir conhecimento e possuir virtudes. Estas atividades se concretizam sem necessariamente terem um prazer como consequência. Neste sentido, sendo as virtudes e o conhecimento relacionados à *eudaimonia*, Aristóteles recomenda que mesmo que hipoteticamente não houvesse

133 Cf. *É.N.* X, 1176a 15-23. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 186.

134 Cf. São Tomás de Aquino. *Sobre os Prazeres...*, *op. cit.* p. 39 e *Sententia Libri Ethicorum, liber 10, lectio 4, n. 4 a 8*. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/ctc10.html>>. Acesso em 07 de setembro de 2017.

nenhum prazer na prática destas atividades, elas deveriam continuar a serem escolhidas pelo bem que carregam consigo.<sup>135</sup>

Em síntese, o prazer é como um “motor” que impele o indivíduo a buscar o objeto apropriado do desejo, seja este um bom ou mau desejo. Estes desejos geram prazeres considerados nobres ou torpes. O homem virtuoso para alcançar a *eudaimonia*, procura os prazeres originados pelas ações virtuosas porque geram prazeres dignos.

Além de ser uma fonte indutora das atividades humanas, o prazer também possui o papel de aperfeiçoar estas mesmas atividades. É esta função de aperfeiçoamento que será estudada no próximo tópico.

### 2.3 Prazer e aperfeiçoamento de uma atividade

Uma outra função distintiva do prazer é o aperfeiçoamento da atividade. Esta relação de prazer e perfeição se refere à dois pontos importantes que são o aprimoramento da atividade e o resultado da perfeição atingida na ação.

Na concepção aristotélica, todas as pessoas buscam o prazer porque aspiram à vida.<sup>136</sup> Uma vez que a vida é uma atividade, cada indivíduo exerce sua atividade sobre os objetos e com as faculdades que mais lhe apraz, o prazer inerente a essas ações estimula repetir continuamente esta mesma ação. Por exemplo, um músico sente prazer na audição e no estudo das melodias ou um intelectual se deleita com o uso da razão nas questões filosóficas. Por isso, o prazer é um complemento de uma atividade bem exercida.<sup>137</sup> Deste modo, há um aprimoramento das ações realizadas, o que leva um aperfeiçoamento da própria vida, pois esta contém todas as atividades. Conforme descrito na *Ética a Nicômaco*:

Dir-ser-ia que todos os homens desejam o prazer porque todos aspiram à vida. A vida é uma atividade, e cada um é ativo em relação às coisas e com as faculdades que mais ama: por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em referência às melodias, o estudioso como o intelecto em referência a questões teóricas, e da

---

135 Usando o próprio exemplo de Aristóteles na *É.N.* 1173b 20 – 1174a 1-10. Devemos notar que determinadas atividades como a visão, a memória, o conhecimento, a posse das virtudes etc. podem gerar prazer ou não. Mas devem ser buscadas mesmo que gerem dor? Na referida passagem da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apenas afirma que devem ser escolhidas independentemente de serem prazerosas ou não. Em nosso entender, estas atividades podem, em algumas ocasiões, não serem prazerosas. Mas não significam necessariamente que gerem dor, por isso, deve-se optar por elas tal como preconizado pelo Estagirita.

136 A vida de um ser humano contém prazeres e dores. Todos os indivíduos procuram ter uma vida prazerosa, o que significa maximizar as atividades que trazem prazer e diminuir aquelas que provocam dor. Logo, dizer que um homem busca à vida significa que ele procura exercer as atividades que trazem alegria para si, para que sua vida seja feliz.

137 Uma questão que pode advir é se necessariamente uma atividade bem feita gera prazer. Na nossa visão, entendemos que sim. Porque, o prazer é intrínseco à atividade, ou seja, acompanha cada ação realizada de modo correto. O indivíduo tem satisfação ao final da ação corretamente realizada.

mesma forma nos outros casos. Ora, o prazer completa as atividades, e portanto a vida que eles desejam. É muito justo, pois, que aspirem também ao prazer, visto que para cada um este completa a vida que lhe é desejável. Mas quanto a saber se escolhermos a vida com vistas no prazer ou o prazer com vistas na vida, é uma questão que podemos deixar de parte por ora. Com efeito, os dois parecem estar intimamente ligados entre si e não admitir separação, já que sem atividade não surge o prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha.<sup>138</sup>

Para São Tomás de Aquino: “Portanto, o prazer é a perfeição da operação”.<sup>139</sup> Ou seja, a própria atividade é completada pelo prazer. O prazer em si depende da operacionalização da atividade,<sup>140</sup> seja esta uma atividade atinente aos sentidos ou ao intelecto. Mas pode-se dizer que existe uma escala de prazeres, pois os prazeres são de diversos tipos e vinculados a diversas atividades que também podem ser subdivididas em uma escala. Logo, uma atividade bem-feita é prazerosa e uma atividade perfeita é prazerosíssima.

Tão diversas quanto às atividades, também são os prazeres. Existem prazeres vinculados aos sentidos e outros vinculados ao intelecto, sendo estes últimos considerados mais sublimes e puros.<sup>141</sup> Ao existir uma variedade de atividades com diferentes prazeres, há uma consequente valoração moral diversificada para cada prazer. O critério adotado por Aristóteles, para a aplicação de um juízo moral correto que possa identificar um prazer considerado moralmente bom ou mau, é o próprio exemplo do homem bom.<sup>142</sup>

No que tange à observação aristotélica acerca da ligação entre as atividades realizadas e os prazeres resultantes que trazem um aperfeiçoamento da mesma ação, o adágio popular que afirma que “a prática leva à perfeição” resume bem, neste quesito, a posição aristotélica. A constância nas virtudes morais conduz à excelência do caráter, assim como a perseverança nas virtudes intelectuais acarretam uma maestria com o conhecimento, tanto pelo aumento de conhecimento, quanto pelo manejo deste. Isso traz ao homem virtuoso a alegria, o prazer em duas formas: o primeiro de percorrer o caminho da virtude, o segundo de alcançar cada vez mais uma nobreza de conduta que o faz ser um indivíduo feliz.

138 Cf. *É.N. X*, 1175a 10-20. Aristóteles. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 184.

139 São Tomás de Aquino. *Sobre os Prazeres...*, *op. cit.* p. 51. É interessante conferir esta lição na íntegra, por isso, coloco a citação inteira em latim, das *Sententia Libri Ethicorum liber 10, lectio 6, n. 5*: “*Et inter huiusmodi operationes sensus et intellectus illa est delectabilissima quae est perfectissima. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio in quantum est perfecta, sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio.*” *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino*. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/ctc10.html>>. Acesso em 07 de setembro de 2017.

140 Embora existam prazeres sem atos, como algumas deleitações.

141 Cf. *É.N. X*, 1176a 1-4. Aristóteles. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 186.

142 Cf. *É.N. X*, 1176b 25. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 187.

## 2.4 O homem virtuoso

O indivíduo que alcançou a excelência moral é denominado na visão grega antiga de *spoudaios* (σπουδαῖος). Conforme Aristóteles assinala, as virtudes morais estão estritamente ligadas à prudência, porque os princípios que balizam a ação humana são fornecidos pela virtude intelectual da prudência. A prudência confere o parâmetro correto para as virtudes morais.<sup>143</sup> O homem prudente (φρόνιμος) aponta a melhor escolha a ser seguida. O *spoudaios* é o indivíduo que possui as melhores condições para emitir um julgamento prudente acerca de quais prazeres são lícitos em serem gozados, ou a correta medida das virtudes em cada caso específico. O *spoudaios* torna-se o próprio critério de um bom julgamento dos princípios morais, prazeres e desejos perante as circunstâncias. Na compreensão de Pierre Aubenque, para Platão, o homem sábio fixa seu parâmetro na Ideia de Bem, ou seja, em uma ordem ou norma transcendente a ele próprio. Aristóteles ao desconsiderar a existência de um Mundo das Formas ideais transfere o parâmetro de sabedoria e retidão a serem observadas para o próprio *phronimos*. Para sermos homens de retidão moral, não devemos ter como parâmetro a Ideia de Bem, e sim, termos como parâmetro o próprio homem de bem. No entender de Pierre Aubenque, inicialmente, a palavra σπουδαῖος significava um indivíduo que tinha “zelo” em suas façanhas, possuía um ardor no combate, sendo esta noção aplicada ao ideal arcaico do herói grego. Depois, passou a significar somente uma atividade realizada de modo credível. O *spoudaios*, por ser zeloso na sua conduta, inspira confiança, visto que é digno e honrado em suas ações. Aristóteles teria recuperado este antigo ideal heróico, mas transmutado no homem que possui uma qualidade em seu julgamento por ser valoroso moralmente.<sup>144</sup> Nota-se como o homem prudente, o *phronimos*, que possui uma excelência na virtude intelectual da prudência, se coaduna com o homem possuidor de excelência moral, o *spoudaios*.<sup>145</sup>

A vida virtuosa é uma vida prazerosa. O *spoudaios* é o modelo do que deve ser feito e isso inclui os prazeres considerados nobres e provenientes da virtude, porque sabe discerni-los e pesá-los bem.<sup>146</sup> O bem verdadeiro e, por consequência, o prazer verdadeiramente bom é posto em relação a este indivíduo considerado valoroso. O *spoudaios* ilumina as situações e distingue aquilo que é

143 Cf. *É.N.* X, 1178a 15-18. *Ibidem*, p. 190.

144 AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. *Op. cit.* p. 77-78.

145 Pierre Aubenque aponta a tradução de outros comentadores de Aristóteles em relação ao termo σπουδαῖος. Para Tricot, é o “homem virtuoso”; para Voilquin é o “homem de bem”; para Gauthier é o “virtuoso”; para Ross é o “*the good man*”. Aubenque prefere chamar de “valoroso”. Cf. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 78. Independente da melhor forma de traduzir o termo σπουδαῖος, o núcleo central do conceito identifica-se com uma excelência de virtudes morais, nobreza de conduta, retidão moral etc., sendo contrário à devassidão ou conduta permeada de vícios.

146 Cf. *É.N.* I, 1099a 22-25. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 18.

apenas aparência ou nefasto daquilo é que autêntico e benfazejo em cada categoria de coisas. Um indivíduo pode considerar boa alguma coisa a ser feita ou buscada sem que aquilo seja verdadeiramente bom, devido a uma falsa percepção do que realmente é o bem em cada coisa. Isto também ocorre com os prazeres inerentes às coisas que fazemos ou desejamos. A princípio, podem parecer prazeres edificantes, mas, tirados seus véus, conduzem apenas à ruína. Por isso, é imprescindível saber escolher corretamente os prazeres considerados bons e se habituar a desejá-los. Esta perspectiva do indivíduo valoroso moralmente como regra e medida é subentendida desde o Livro I da *Ética a Nicômaco* e se torna mais clara ao longo desta mesma obra. Aristóteles assevera claramente este papel de critério ao *spoudaios* ao afirmar que:

Com efeito, o homem bom (σπουδαῖος) aquilata toda a classe de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza; mas cada disposição de caráter tem suas idéias próprias sobre o nobre e o agradável, e a maior diferença entre o bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida. Na maioria dos casos o engano deve-se ao prazer, que parece bom se realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal.<sup>147</sup>

Podemos afirmar que, na linha de raciocínio aristotélica, é necessário ser bom para decidir bem. O ato de discernir, sopesar as coisas com acerto, é uma ação característica de um julgamento correto acerca das coisas. A retidão de julgamento é uma qualidade distintiva do *phronimos*. Por isso, Aristóteles atribui ao homem prudente o exercício de estabelecer o critério para o julgamento de cada classe de coisas. O *spoudaios* é um homem nobre de conduta por ser virtuoso moralmente, mas ser um indivíduo valoroso não significa automaticamente ser um indivíduo com um bom discernimento acerca das circunstâncias e da melhor ação a ser operacionalizada. Ser um homem de virtudes morais é condição necessária para ser um homem com a virtude intelectual da prudência.<sup>148</sup> Por exemplo, um indivíduo incontinente que busque somente prazeres corporais não consegue julgar corretamente. Todo *phronimos* é um indivíduo valoroso moralmente, não sendo possível alguém ser prudente se não tiver se habituado a prática das virtudes morais. Uma vez que Aristóteles adere a posição de imanência dos critérios de julgamento das coisas ao rejeitar a transcendência do Mundo das Formas traçada na filosofia platônica, a reta razão passar a ser fundamentada no próprio *phronimos*. O homem prudente personifica a *recta ratio*, porque ele se torna aquele que possui a habilidade de julgar.

O *phronimos* julga bem porque conhece aquilo que julga. Conforme Aristóteles assevera na *Ética a Nicômaco* que apenas julga bem quem foi instruído naquele assunto e julga bem as coisas

147 *É.N.* III, 1113a 30-39. *Ibidem*, p. 47.

148 Cf. *É.N.* VI, 1143b 15- 23. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 112.

em geral por possuir uma instrução geral acerca de diversas coisas.<sup>149</sup> Também não basta somente ser instruído sobre qualquer assunto na sua dimensão teórica, mas é necessário ter “experiência de vida” para saber julgar corretamente as coisas e suas circunstâncias. Esta junção entre o conhecimento teórico dos princípios e como aplicá-los nas diversas situações proporciona que o indivíduo seja considerado prudente. A necessidade da maturidade como um dos fatores fundamentais para a prudência é posta por Aristóteles quando explica que jovens não são bons ouvintes para as instruções acerca da vida política, pois não possuem vivência suficiente dos fatos da vida.<sup>150</sup> Normalmente, eles são dados a seguirem suas paixões, o que gera uma imaturidade que atrapalha a ação correta. Vale frisar que na perspectiva aristotélica, indivíduos adultos que não são considerados jovens também podem ser imaturos, porque a maturidade depende de uma escolha do modo de vida.<sup>151</sup> Desta maneira, a aquisição da virtude da prudência vem de uma escolha que envolve uma conduta de vida pautada pela racionalidade, pelas virtudes morais e pela educação para desejar os prazeres corretos.

## 2.5 As virtudes morais como mediania

É notável a didática que Aristóteles usa para explicar alguns conceitos descritos na *Ética a Nicômaco*. É frequente a comparação que estabelece com as artes para expressar sua filosofia moral. Por exemplo, ao argumentar sobre o bem das coisas usa a arte da navegação, a medicina, a equitação, a arqueria, dentre outras. Ao falar das virtudes, recorre à figura dos construtores e músicos. Esse recurso comparativo também é usado para explicar as virtudes morais e o conceito de *mesótes* (μεσότης).<sup>152</sup> Ao descrever a ideia de mediania como fundamental para uma conduta virtuosa, o Estagirita mostra que um mestre de ofício para atingir a excelência na feitura de um objeto busca a mediania, por meio da qual evita o exagero ou uma deficiência. Logo, o meio-termo preserva a obra e os extremos a destroem. A analogia confere clareza ao argumento aristotélico:

Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo (μεσότης) e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós. Se assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho – tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso dizemos muitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada,

149 Cf. *É.N.* 1094b 27. *Ibidem*, p. 10.

150 Cf. *É.N.* 1095a 3-5. *Ibidem*, p. 10. A relação entre prudência e experiência será estudada com mais detalhes no Capítulo III.

151 Cf. *É.N.* 1095a 6-13. *Ibidem*, p. 10.

152 O termo *mesótes* pode ser traduzido por mediania, meio-termo, termo médio, mediedade.

subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho -, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio-termo.<sup>153</sup>

O artesão visa a mediania para realizar uma obra-prima. Nesta, nada é ausente, tampouco é possível acrescentar algo. A excelência da obra consiste na medida correta. De modo análogo, a virtude moral se encontra na mediania. O indivíduo com virtudes morais é aquele que sabe constatar nas situações qual é a proporção certa de seus afetos e ações para construir a si próprio como “obra” de sua vida e alcançar a *eudaimonia*.

A virtude moral é caracterizada pela ideia de mediania. A *mesótes* é o meio-termo entre dois extremos de conduta. É o que nos mostra o Estagirita ao afirmar que: “Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude: pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos.”<sup>154</sup> Estes extremos são considerados como vícios por Aristóteles. Uma conduta virtuosa consiste em agir entre estes dois extremos. Quais são estas duas formas de ação ou emoções que devem ser evitadas? São dois tipos de vícios que denotam um excesso ou uma carência no sentir e no agir. Deste modo, a virtude é a proporção correta que evita que o indivíduo incorra em condutas que são viciosas.

A mediania não deve ser entendida como um cálculo matemático exato e rigoroso. Na aritmética, entre os números zero e dez, a metade deste conjunto de numeração é cinco. Este resultado é sempre o mesmo, não existe uma dependência das situações para que isto ocorra. Mas esta exatidão numérica não se aplica à conduta humana, visto que a mediania deve ser observada em relação a nós, examinando as situações pertinentes nas quais estamos inseridos. Um exemplo que ilustra o meio-termo é a alimentação necessária de um atleta em comparação a uma pessoa sedentária que permanece o dia inteiro em um escritório. O atleta necessita de uma alimentação mais rica em nutrientes e em quantidade maior enquanto o indivíduo sedentário não precisa de uma nutrição diferenciada. Ambos devem ter a alimentação adequada às suas necessidades para que possam cumprir sua função e se manterem saudáveis. O mesmo ocorre com o exercício físico. Por isso, o meio-termo preserva a saúde do corpo, pois esta pode ser destruída tanto pelo excesso de exercícios, alimentação e bebida quanto pela sua total ausência.

153 *É.N.* II, 1106b 5-15. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 32.

154 Cf. *É.N.* II 1106b 34-35. *Ibidem*, p. 33. Além da tradução utilizada neste trecho: “*pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos.*” feita por L. Vallandro e G. Bornheim, 1987, indicamos a tradução feita por Edson Bini (2013, p. 77) referente ao mesmo trecho: “*Simples é a bondade, múltipla a maldade.*” E a tradução realizada por Marco Zingano (2008, p. 51): “*Bravos, pois de um só modo, mas maus de muitos modos.*”



No campo das virtudes morais esta mesma ideia de evitar o excesso ou carência é aplicada. O indivíduo que foge diante de quaisquer perigos ou não enfrenta os desafios transforma-se em um covarde. Mas ao enfrentar todas as situações sem nenhum temor torna-se um temerário. A coragem consiste em não ser um covarde, nem ser um afoito que não calcula os riscos. Da mesma forma, o homem que cede a todos os prazeres, não praticando a temperança, assume a postura de um libertino. Entretanto, se escolhe não usufruir de nenhum tipo de prazer, se converte em uma pessoa insensível. A temperança está na moderação dos prazeres. Tal como a saúde é adquirida e se mantém pelo hábito de uma boa alimentação e exercícios físicos, as virtudes são adquiridas por meio de uma boa prática habitual. Tornamo-nos temperantes evitando os extremos, o que nos capacita a sermos moderados. O mesmo ocorre com a coragem, ao confrontar aquilo que nos causa medo, nos tornamos corajosos. Portanto, as virtudes são preservadas pela mediania, mas são extinguidas pelo exagero ou pela deficiência que impedem a execução de uma ação virtuosa.

É importante ressaltar que a virtude moral é uma disposição de caráter que proporciona um proceder correto da conduta do indivíduo. A virtude diz respeito às paixões e as ações. Em relação aos afetos, significa que as paixões possam ser experimentadas da forma correta.<sup>155</sup> As paixões são corretamente vivenciadas quando atendem os requisitos de serem experimentadas no momento oportuno, quando se referem às pessoas certas, visa o propósito certo, pelo motivo certo e da maneira correta.<sup>156</sup> Os mesmos requisitos descritos acerca das emoções são aplicados às ações do indivíduo. Estas também devem ser realizadas do modo certo para serem consideradas virtuosas.<sup>157</sup> São as virtudes morais que permitem que o indivíduo possa adquirir a excelência ao lidar com as paixões e, conseqüentemente, com as ações. Diante dessas condições relacionadas tanto às paixões quanto às ações, o Estagirita assevera que é um desafio ser um homem bom porque é fácil errar de muitos modos, enquanto a conduta certa possui somente um único modo de agir.<sup>158</sup>

Todas as ações e paixões possuem um meio-termo? Aristóteles afirma que determinadas condutas não são passíveis de aplicação do conceito de *mesótes*, devido ao fato que estas são más por si próprias. Não são os excessos ou as carências que transformam estas condutas em ações ou paixões à serem evitadas, mas as suas próprias essências são maldosas. O Estagirita elenca alguns exemplos referentes aos afetos, como a malevolência, o despudor, a inveja; quanto às ações, cita o adultério, o furto e o homicídio. Outro argumento exposto por Aristóteles para não aplicar a ideia de mediania nas condutas mencionadas é que seria uma insensatez pensar a existência de um meio-termo em algo que por si mesmo já é um excesso ou uma carência. Não pode haver a “demasia” de

155 Cf. *É.N.* II, 1106b 15-28. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 32-33.

156 Cf. *É.N.* II, 1106b 20-24. *Ibidem*, p. 33.

157 Cf. *É.N.* II, 1106b 26-29. *Ibidem*, p. 33.

158 Cf. *É.N.* II, 1106b 35. *Ibidem*, p. 33.

um excesso ou a “carência” de uma insuficiência. Acerca das más condutas descritas, outro exemplo, que demonstra a clareza da ideia, consiste no fato de que não é possível existir uma mediania quando as próprias essências das ações ou paixões são perversas. A título de exemplo, é absurdo imaginar que um indivíduo que comete adultério com a frequência de ser “meramente” uma vez por ano, durante um evento determinado, com uma pessoa considerada bondosa e com a duração do encontro por apenas alguns minutos, pode estar justificada moralmente. Não é moderação deste tipo de conduta que a faz ser boa, ela sempre será perniciosa. A mesma ilustração pode ser aplicada às demais ações más. Logo, de qualquer forma que estas ações sejam cometidas estão sempre erradas, conforme nos mostra Aristóteles:

Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito (ἐπιχαιρεκακία), o despudor (ἀναισχυντία), a inveja (θόνος), e, no campo das ações, o adultério (μοιχεία), o furto (κλοπή), o assassinio (ἀνδρονφονία). Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro. E, no que se refere a essas coisas, tampouco a bondade ou maldade dependem de cometer adultério com a mulher apropriada, na ocasião e da maneira convenientes, mas fazer simplesmente qualquer delas é um mal.

Igualmente absurdo seria buscar um meio-termo (μεσότης), um excesso e uma falta em atos injustos, covardes ou libidinosos; porque assim haveria um meio-termo do excesso e da carência, um excesso do excesso e uma carência da carência. Mas do mesmo modo que não existe excesso nem carência de temperança e coragem, pois o que é intermediário também é, noutro sentido, um extremo, também das ações que mencionamos não há meio-termo, nem excesso, nem falta, porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más. Em suma, do excesso e da falta não há um meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo.<sup>159</sup>

Nas diversas situações que o homem se depara, Aristóteles descreve que um dos aspectos,<sup>160</sup> que deve ser observado para que a virtude moral possa atuar, é a noção de “quantidade”.<sup>161</sup> Lidar com os afetos significa experimentá-los na proporção correta dentro da situação enfrentada pelo indivíduo.<sup>162</sup> Neste sentido, uma observação menos cuidadosa das características da virtude pode levar à interpretação equivocada que a mediania consistiria somente em ter sentimentos moderados de uma forma inflexível, sem atentar para os demais requisitos. Para

159 *É.N.* II, 1107a 10-25. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 33.

160 Cf. *É.N.* II, 1106b 20-24. ARISTÓTELES. *Ibidem*, p. 33. Outros elementos são a ocasião apropriada, os objetos apropriados, as pessoas apropriadas, o motivo correto e a maneira conveniente.

161 A “quantidade” pode ser entendida como intensidade das emoções.

162 Cf. *É.N.* II, 1106b 18-19. *Ibidem*, p. 33.

exemplificar esta perspectiva, imaginemos o caso de um indivíduo que seja vítima de um assalto a “mão armada”. Ele deve sentir brandamente raiva do meliante, não se exaltando diante da ocorrência. Outro exemplo seria a pessoa que não se alegra nos eventos prazerosos. Portanto, a virtude como ação e paixão corretas seria baseada no aspecto quantitativo de afeto.

Esta interpretação, acima descrita, não condiz com o argumento aristotélico acerca da virtude moral.<sup>163</sup> Primeiro, porque desconsidera os outros aspectos que devem ser observados pelo indivíduo para que a ação possa ser tida como moralmente virtuosa. Estes aspectos são o tipo de pessoa, qual o momento em que ocorreu a ação, se o motivo foi correto ou errôneo, se a maneira de agir foi adequada ou não. Esta interpretação equivocada determina a “quantidade média” de afetos que o indivíduo deve vivenciar, independente de qual seja as circunstâncias. O problema está no fato que esta vivência se baseia em pressupostos abstratos. Segundo, porque a avaliação das paixões e ações é realizada a partir das circunstâncias concretas, nas quais o indivíduo está inserido. Terceiro, a virtude moral se encontra no campo da razão prática, não é possível estabelecer um comportamento que tenha uma “quantidade” de emoção dotada de uma precisão matematicamente exata e imutável.<sup>164</sup> Na visão aristotélica, o exame correto da conduta visa às particularidades de cada situação e evita qualquer abstração relacionada as emoções. A “quantidade” de emoção deve ser adequada em cada situação enfrentada. A análise se o homem teve ou não os afetos apropriados, deve considerar quem é a pessoa, seus motivos, o que estava ocorrendo naquele contexto etc. Portanto, o aspecto quantitativo não deve ser dispensado totalmente no exame da virtude, visto que ele também compõem a ação correta, mas deve ser observado, juntamente, com os demais aspectos relacionadas à ação pautada pela virtude moral.

É importante ficar claro que o indivíduo que busca atingir a mediania e, por consequência, uma ação virtuosa precisa atentar para todos os aspectos envolvidos na virtude moral: intensidade correta dos afetos, momento oportuno, a pessoa visada, o propósito, a maneira adequada de agir. Com frequência, erra-se em um requisito ou outro, o que ocasiona um erro ou acerto parcial na conduta. Entretanto, o equívoco cometido em todos os aspectos acarreta uma ação viciosa e, por isso, uma má conduta. Uma ação virtuosa que prima pela excelência cumpre todos as condições da virtude moral. Contudo, Aristóteles adverte que todos estes requisitos necessitam estar em consonância com a reta razão.<sup>165</sup>

Ao orientar a mediania, a reta razão implica que cada situação necessita de uma ação apropriada. O homem virtuoso pode agir de uma maneira ou de outra, conforme a necessidade de cada ocasião, mas sempre com a finalidade de que sua ação seja moralmente virtuosa. Citamos um

163 Cf. *É.N.* II, 1104b 20-29. *Ibidem*, p. 29.

164 Cf. *É.N.* II, 1104a 3-9. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 28.

165 Cf. *É.N.* II, 1103b 33-35. *Ibidem*, p. 28.

exemplo para clarificar esta ideia, em uma circunstância “x” é imperioso que tenha muita ira e que aja de acordo com este afeto. Na circunstância “y” apenas é necessária uma ira branda para que a melhor ação se realize. Nota-se que a mediania que está em concordância com a reta razão estabelece que a ação virtuosa é aquela que se adequa à situação na qual o indivíduo está inserido. No entender de Martin Rhonheimer, o meio-termo da virtude é o melhor e o máximo que se deve fazer em cada ocasião e isso é o bem determinado pela razão.<sup>166</sup> As paixões e as ações são avaliadas à luz da racionalidade. É a razão que examina se houve uma demasia ou uma insuficiência. E quem define da melhor forma possível a reta razão é a pessoa dotada de sabedoria prática, ou seja, o homem prudente (φρόνιμος). Por isso, a virtude moral, como mediania entre duas ações ruins, está intimamente conectada à prudência, como mostra Aristóteles:

A virtude (ἀρετή) é, pois, uma disposição (ἕξις) de caráter relacionada com a escolha (προαιρετική) e consistente numa mediania (μεσότητι), isto é a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática (φρόνιμος). E é um meio-termo (μεσότης) entre dois vícios (κακιῶν), um por excesso (ὑπερβολήν) e outro por falta (ἐλλειψιν); pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações (πράξεις) e paixões (πάθεισι), a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância (οὐσίαν) e à definição (λόγον) que lhe estabelece a essência (ἐστίν), a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem (ἀριστον) e ao mais justo, é, porém, um extremo (ἀκρότης).<sup>167</sup>

Estabelecer a *mesótes* em uma situação concreta não é uma tarefa fácil, uma vez que é imprescindível atentar para vários aspectos relacionados à virtude moral.<sup>168</sup> Diante deste fato, Aristóteles propõe três critérios que auxiliam na obtenção da mediania. O primeiro é evitar o extremo que mais se afasta do meio-termo. Ao considerar a existência de duas ações extremadas (vícios), normalmente uma delas é mais grave e a outra, menos. Devemos escolher o menor dos

166 Cf. RHONHEIMER, Martin. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*. Segunda edición. Trad. José Carlos Marcelo Mingo. Ediciones RIALP: Madrid, 2007, p. 212. A obra original foi escrita na língua alemã com o título *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*.

167 *É.N. II, 1107a 1-5. Aristóteles. Ética a Nicômaco. Op. cit., p. 33.* Uma observação importante é sobre a tradução do termo ἀκρότης pela palavra “extremo”, escolhida pelos tradutores Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, cuja obra usamos como base nesta pesquisa. O uso do termo “extremo” pode ser confundido com o vício, pois este é uma conduta extremada. E não com algo que é excelente. Acreditamos que o conceito ἀκρότης seria mais compreensível no contexto desta passagem da *Ética a Nicômaco*, se fossem usados alguns termos como “ápice”, “elevado”, “auge”. Porque a virtude moral é a postura de excelência que o indivíduo possa ter, ela permite atingir o bem humano. Nesta linha de raciocínio, Marco Zingano transcreve este trecho do seguinte modo: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato, de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio-termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice”. ZINGANO, Marco. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. São Paulo, Odysseus Editora, 2008, p. 51.

168 Cf. *É.N. II, 1109a 27. ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Op. cit., p. 37.*

extremos<sup>169</sup> O segundo é conhecer quais erros somos mais propensos a cometer. Isso pode ser reconhecido pelo prazer ou dor que experimentamos ao cometê-los. Após esta observação de tendências que atraem ao erro, é necessário caminhar na direção oposta para nos aproximar da mediania.<sup>170</sup> O terceiro é ter uma atitude de cautela diante das coisas prazerosas, porque estas podem ser enganosas.<sup>171</sup> Deste modo, o indivíduo que observar estas precauções pode atingir o meio-termo e ser virtuoso nas circunstâncias, nas quais está envolvido.

Conforme exposto, a virtude moral é uma disposição de caráter referente às escolhas que o indivíduo realiza. A escolha correta está na mediania. Esta consiste em uma proporção correta de paixões e ações entre dois extremos que são considerados como vícios de conduta. Um destes vícios é caracterizado pela demasia e o outro pela insuficiente. A percepção deste termo médio é delimitada pela reta razão que atua nas circunstâncias concretas. A *recta ratio* é o próprio homem prudente. Ele é quem detém o melhor juízo acerca das situações e realiza as melhores opções é o homem que possui a virtude intelectual da prudência. Portanto, adentraremos na análise da *phronêsis*, visto que há uma relação desta com as virtudes morais e por ser importantíssima para a obtenção da *eudaimonia*.

---

169 Cf. *É.N.* II, 1109a 30. *Ibidem*, p. 37.

170 Cf. *É.N.* II, 1109a 35-1109b 5-7. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 37.

171 Cf. *É.N.* II, 1109b 8-10. *Ibidem*, p. 37.

### CAPÍTULO III

#### A *PHRONÊSIS* COMO SABER PRÁTICO

Neste capítulo, examinamos o conceito de prudência. Com este intento, estudamos a diferença entre o saber teórico, o saber poiético e o saber prático. A prudência é uma virtude intelectual aplicada às coisas contingentes. Ela é a excelência do ato de decidir e de como dirigir a própria vida. Portanto, o homem prudente é aquele que sabe decidir bem.

Para decidir da melhor maneira possível, o *phronimos* sabe como deliberar bem e escolher bem. Neste sentido, é necessário examinar no que consiste a deliberação (βούλευσις) e a escolha (προαίρεσις). O ato de deliberar e o ato de escolher são aperfeiçoados pela prudência. Também, analisamos o que é a reta razão (ὀρθός λόγος) e sua função para que uma ação seja julgada moralmente virtuosa. Outro fator a ser examinado, devido a sua importância para o desenvolvimento da virtude da prudência, é o fenômeno da experiência (ἐμπειρία), pois, a *phronêsis* somente pode aparecer com o transcorrer do tempo

Ademais, analisamos as partes integrantes da virtude da prudência. São as denominadas três virtudes intelectuais menores: a boa deliberação (εὐβολία), a inteligência (σύνεσις) e ponderação (γνώμην). Por fim, estabelecemos a relação de como a *phronêsis* contribui para que o homem seja feliz.

### 3.1 Linhas gerais acerca da prudência

No decorrer da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata no livro I sobre a *eudaimonia* como fim último do homem, e no que consiste a felicidade humana. Esta é conceituada como uma atividade conforme a virtude. Para alcançá-la é necessário a prática das virtudes morais. A definição de virtude moral é a de ser uma disposição de caráter estável, quase permanente e adquirida que se caracteriza pelo domínio das paixões. Este controle racional das paixões impele o homem a escolher bem qual ação a realizar, pois o auxilia a alcançar a mediania necessária entre dois vícios para que seja uma ação virtuosa defronte as circunstâncias. O parâmetro deste termo médio é percebido e, conseqüentemente, fornecido pelo homem prudente, que se orienta pela reta razão.

O Estagirita analisa de modo mais detalhado o papel do intelecto para a consecução de uma ação moral virtuosa no livro VI da *Ética a Nicômaco*. É nesta parte da obra que é estudada de modo mais específico a virtude intelectual da prudência. Por isso, neste tópico, é analisado em que constitui esta virtude e suas principais características.

Para uma melhor compreensão da *phronêsis*, façamos uma breve retomada da divisão da alma examinada anteriormente no capítulo II. As virtudes da alma são referentes às faculdades sensitiva e intelectual. Em relação à primeira, as virtudes morais (éticas) moldam os desejos à luz da razão, orientando-os para o bem. Na segunda, as virtudes intelectuais (dianoéticas) servem para atingir a verdade. As virtudes são estados de excelência vinculadas às funções desempenhadas. Conforme escreve Aristóteles: “[...] a obra (ἔργον) de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições (ἕξεις) segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade (ἀληθεύσει) em sumo grau.”<sup>172</sup>

Na faculdade intelectual existem duas partes racionais referentes a dois tipos de raciocínios ou conhecimentos. Estes são diferentes devido ao fato que visam realidades distintas, com características próprias em cada uma. O primeiro é o conhecimento científico, o qual objetiva estudar às coisas que possuem causas imutáveis, por isso são invariáveis. Esta parte do intelecto também é chamada de razão teórica que resulta na sabedoria contemplativa. O segundo é conhecimento calculativo ou deliberativo que analisa às coisas mutáveis, que variam com o tempo e as circunstâncias.<sup>173</sup> Este conhecimento visa orientar à ação humana. E esta pode ser feita de um modo ou de outro. Uma vez que lida com a *práxis*, é chamada de razão prática ou sabedoria prática. Neste sentido, começa-se a delinear o que seja a virtude da prudência. Ela é a própria razão prática que atua em um patamar de excelência. Conforme nos aponta Aristóteles:

172 *É.N.* VI, 1139b 12-14. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 102.

173 Cf. *É.N.* VI 1139a 5-10. *Ibidem*, p. 101.

Dividimos as virtudes da alma (ψυχῆς ἀρετὰς), dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto. [...] Dissemos anteriormente que esta [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 que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra 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 e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativas à outra, pois o mesmo são deliberar (βουλευέσθαι) e calcular (λογίζεσθαι), mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma dessas duas partes, pois nele reside a virtude de cada uma.<sup>174</sup>

A virtude da prudência é diferente da ciência (ἐπιστήμη). O conhecimento científico possui como objeto de estudo aquilo que existe necessariamente. É um objeto eterno. Por isso, nunca se altera, não perece, nem é nascido ou criado. Devido às qualidades mencionadas, as coisas invariáveis podem ser consideradas como fundamentos seguros para prover um conhecimento indubitável. Este é passível de demonstração, podendo ser transmitido por meio da instrução. A ciência visa o conhecimento dos universais. Isto permite que haja um convencimento baseado nestes primeiros princípios. Deste modo, adquirimos um conhecimento seguro que permite alcançar a verdade, quando se trata de uma realidade constante e perene. Por isso, a ciência é uma espécie de saber diferente da prudência. Acerca do conhecimento científico, Aristóteles nos diz que:

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma.[...] Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingêntas e imperecíveis. Por outro lado, julga-se que toda a ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido. [...] Em suma, o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar, e possui as outras características limitativas que especificamos nos *Analíticos*, pois é quando um homem tem certa espécie de convicção, além de conhecer os pontos de partida, que possui conhecimento científico. E, se estes não lhe forem mais bem conhecidos do que a conclusão, sua ciência será puramente acidental. Com isto damos por terminada nossa exposição do conhecimento científico.<sup>175</sup>

A virtude da prudência também é diferente da arte (τέχνη). Aristóteles argumenta que, no mundo das coisas possíveis de alteração, existe uma diferença entre aquelas fabricadas e as ações

174 *É.N.* VI, 1139a 1-15. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 101.

175 *É.N.* VI, 1139b 18-35. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 103.



realizadas. A arte é a capacidade de produzir um objeto por meio de um raciocínio correto.<sup>176</sup> A coisa criada passa a existir somente após a fabricação humana. Esta fabricação varia conforme o utensílio a ser produzido, uma vez que não é algo necessário, nem é natural a sua existência, pois pode variar de acordo com as situações. A arte, como a prudência, também é produzido pelo intelecto e ambas versam acerca das coisas variáveis. A arte e a prudência tratam do contingencial, ou seja, do que pode ser ou não ser de uma maneira ou de outra, conforme é requerido pelas circunstâncias. Mas as duas formas do intelecto não se confundem, porque a razão poiética trata da produção de utensílios em geral e a razão prática atua sobre as ações humanas. Logo, estes dois tipos de raciocínios são distintos entre si porque miram em realidades díspares que possuem características próprias.

O tipo de razão usada para fabricar (ποίησις) não é o mesmo quando o objetivo é agir (πρᾶξις). Os dois modos de operação da racionalidade são baseados em um modo correto de raciocinar para atingirem suas finalidades. Mas o que significa este raciocínio verdadeiro no caso do ato de produzir? O próprio Aristóteles responde claramente a esta pergunta:

Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (ποίησις καὶ πρᾶξις)[...]; de sorte que a capacidade raciocinada de agir (μετὰ λόγου ἔξις πρακτική) difere da capacidade raciocinada de produzir (μετὰ λόγου ποιητική). Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir. Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio. Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se gerem por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem e si mesmas). Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir [...]. Logo, como já dissemos, a arte é uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é tal disposição acompanhada de falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser diferentemente.<sup>177</sup>

176 Cf. *É.N.* VI, 1140a 10. *Ibidem*, p. 103.

177 *É.N.* VI, 1140a 1-20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco... Op. cit.*, p. 103-104. Em relação à frase traduzida por Vallandro e Bornheim na citada passagem: “Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir (grifo nosso).” Acreditamos que a tradução de E. Bini (2013, p. 181) seja mais esclarecedora: “[...] *nem é um deles uma parte do outro*, pois fazer não é uma forma de criar e nem um criar uma forma de fazer (grifo nosso)”. Afinal, não é uma questão de inclusão de um tipo de raciocínio no outro, mas de uma diferença clara que existe entre estes dois modos de operação do intelecto.

No caso da fabricação ou produção de um objeto, a razão correta significa seguir as “regras de produção certas”, que permitem o artesão produzir qualquer coisa de modo adequado. Assim, ao realizar da maneira certa a manufatura do objeto, este cumpre com a finalidade para a qual foi projetado pelo artesão. Sem seguir as regras de produção, o artesão não consegue fabricar o objeto para que cumpra com a finalidade escolhida. Como exemplo, o próprio Aristóteles cita a arte da arquitetura, uma casa projetada por um arquiteto possui uma finalidade própria que somente é atingida se a casa for construída corretamente. Podemos citar outras inúmeras artes como ilustração desta relação entre as normas corretas de produção de um objeto para atender uma finalidade. A título de ilustração, basta imaginar um couteleiro ao criar uma faca ou um curtidor ao preparar o couro. A criação destes utensílios deve respeitar determinadas regras – o modo correto de produzi-los – para que a faca e o couro possam ser existir e serem usados com eficácia, cumprindo as finalidades para as quais foram feitas.

No que se refere à distinção entre a arte e a prudência, o comentador Guy Hamelin descreve bem as características dos dois saberes. Embora ambos sejam raciocínios práticos, a habilidade de produzir um artefato exige um tipo de raciocínio diferente do utilizado para discernir a ação a ser realizada. No caso da produção de um objeto, o artesão possui escolhas mais restritas. Para o artefato ser produzido de modo correto, deve ser feito seguindo prescrições precisas de fabricação. Enquanto, no discernimento de uma ação, a prudência não pode seguir regras estabelecidas. Não há um “manual” de como agir em cada situação. A forma correta de agir é determinada pela deliberação apropriada a cada circunstância. Citamos o texto do mencionado exegeta:

O Estagirita estima ser necessário diferenciar a habilidade da prudência ou do discernimento, por que o raciocínio prático usado na habilidade difere, em pelo menos dois aspectos importantes, do raciocínio prático usado na ação. Primeiro, as possibilidades de escolha resultando da habilidade são muito mais restritas do que as oferecidas pela razão prática ligada à ação. É manifesto que existem maneiras mais limitadas de construir um bom navio, por exemplo, do que viver bem a sua própria vida e alcançar a felicidade. Por conseguinte, o indivíduo que age na esfera da habilidade (τέχνη) está mais restrito nas suas escolhas do que a pessoa que está decidindo a maneira de viver a sua vida. A segunda distinção entre a habilidade e a prudência em Aristóteles diz respeito à aquisição do saber necessária para agir em cada uma dessas duas esferas. Adquirir uma habilidade técnica consiste, essencialmente, em conhecer como produzir um artefato e esse conhecimento reduz-se, em boa parte, a um conjunto de preceitos (παράγγελια) deixados pelos habilidosos aos aprendizes. Aristóteles não pode aceitar que seja possível adquirir uma virtude a partir de regras preestabelecidas, pois cada situação concreta da nossa vida implica tantas possibilidades que apenas uma deliberação adequada à circunstância pode nos indicar a ação a cumprir.<sup>178</sup>

---

178 HAMELIN, Guy. O sábio (σόφος) estóico possui o discernimento (φρόνησις) aristotélico? Revista Archai, Brasília, n. 04, jan. 2010, p. 110-111.

Em relação à ação humana, esta possui um fim em si própria. O ato de agir não transcende a si mesmo como os objetos criados pelo artesão. Como nos afirma o Estagirita: “Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim.”<sup>179</sup> Diante deste fato referente à natureza da ação, podemos pensar que o homem tem por “tarefa”, impelido pela sua função própria (ἔργον),<sup>180</sup> de aperfeiçoar a si mesmo para alcançar a *eudaimonia*. Para isso, deve aprimorar sua racionalidade para atingir a verdade e orientar os seus ímpetos – dominar suas paixões, educar seus desejos e prazeres – por meio das virtudes morais para aquilo que é bom, digno e nobre. Neste sentido, podemos dizer que a “obra-prima” a ser realizada através das nossas boas ações, somos nós mesmos.

A criação (produção, fabricação) de um artefato pertence a um gênero diferente da ação. O ato de criar possui uma finalidade que transcende o homem que cria. O objeto fabricado é distinto do criador. Por exemplo, a fabricação de um vaso de argila por um artesão. Por outro lado, a ação é imanente ao próprio homem, pois é realizada pelo próprio agente. Não há um objeto produzido que é exterior ao homem. O *phronimos*, ao escolher a melhor ação a ser realizada, não cria um produto tangível, algo corpóreo que possa ser tocado. Deste modo, ao ser referir à ação humana, esta é compreendida como um ato de agir e não como um ato de criação. O ato de criar é referente a quem produz alguma coisa.

Da mesma forma que na *Ética a Nicômaco*, a distinção entre o saber teórico e saber prático também é assinalada na *Metafísica*. Nela, Aristóteles descreve que a busca da verdade é a finalidade principal tanto para a parte científica, quanto para a calculativa do intelecto. Também são delimitados os campos de aplicação dos respectivos saberes, embora a verdade como finalidade do saber prático é expresso de modo mais contundente no tratado sobre a ética. Na *Metafísica*, o Estagirita assevera que o conhecimento científico tem o objetivo de conhecer a verdade, enquanto o conhecimento prático visa a ação. Cita-se a passagem desta obra:

E também é justo chamar a filosofia da ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação (com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento). Ora, não conhecemos a verdade sem conhecer a causa.<sup>181</sup>

É interessante notar que Aristóteles não considera o intelecto apenas algo meramente instrumental, embora, em um determinado sentido, a racionalidade possa ser compreendida como

179 *É.N.* VI, 1140b 6-7. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 103-104.

180 Conforme visto no capítulo I, no item 1.4: A Função Própria dos Seres.

181 *Metafísica*, 993b 20-23. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.* p. 73.

instrumento para atingir um fim, que são as causas imutáveis, no caso do saber teórico. Na produção de um objeto há a razão poiética. E, ainda, há a deliberação nas situações que dizem respeito à razão prática. A racionalidade também pode ser entendida como um fim que ultrapassa a perspectiva de mera instrumentalidade. Não é somente uma ferramenta para alcançar fins desejados. Uma vez que o homem anseia pela verdade das coisas, o desejo de conhecer é imanente a nós.<sup>182</sup> Conhecer as coisas para alcançar a verdade é uma função própria da razão humana. Logo, a atividade racional também é desejada pelo homem, pois permite que esta conheça a verdade e, ao conhecê-la, possa alcançar a *eudaimonia*. Em outros termos, o próprio exercício da razão, nos seus distintos saberes, torna o homem mais pleno e realizado e, por isso, mais feliz.

Em suma, o intelecto é parte da alma que busca compreender o mundo. Para isso, possui as funções de escolher, ordenar, hierarquizar, especular. O intelecto opera de formas distintas de acordo como o tipo de finalidade exigida. Em outros termos, a razão humana utiliza diferentes tipos de raciocínios. A sabedoria prática não é ciência, nem arte. Não é conhecimento científico porque este se baseia em princípios imutáveis e, por isso, passíveis de demonstração. Não precisa utilizar da deliberação, pois esta serve somente no caso de situações que variam e podem gerar diversos resultados. Também não é arte, porque esta não visa a ação própria do homem. O conhecimento produtivo cria coisas que possuem uma existência concreta que diferem do artesão que as produz.

Após a exposição dos diferentes tipos de saberes (ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις) com suas respectivas finalidades, resta expor de modo mais detalhado a própria prudência. Neste sentido, abordaremos esta virtude intelectual no próximo tópico.

### 3.2 O conceito de prudência

A virtude intelectual da prudência tem como papel operar o saber prático em nível de excelência. A prudência é a *areté* da razão prática. Isso significa que, nas diversas circunstâncias enfrentadas pelo homem, tanto em situações corriqueiras no seu cotidiano quanto naquelas mais importantes que definem a vida como um todo, é necessário decidir entre várias opções que podem ser tomadas. A prudência é o conhecimento da boa deliberação e decisão. E decisões corretas facilitam alcançar a *eudaimonia*. Dificilmente, um homem pode ser feliz se a maior parte das decisões que tomou foram errôneas. Neste sentido, o homem prudente conhece a melhor forma de tomar uma decisão, o que acarreta saber que ação realizar perante as situações nas quais está envolvido.

---

182 Cf. *Metafísica*, 980a 22. *Op. cit.* p. 04. Conforme descrito neste trecho da obra: “*Todos os homens tendem ao saber.*” *Ibidem*, p. 4.

A prudência é o raciocínio correto e verdadeiro que permite o homem deliberar sobre o que é bom e apropriado para si mesmo e para os outros. A partir desta percepção, esta virtude possui a função de escolher a melhor ação para atingir o fim escolhido. A *phronêsis* vislumbra os meios mais eficazes para que a ação seja eficaz. O homem prudente é efetivo em suas ações porque decide de modo correto, age da forma certa ao escolher os melhores meios para alcançar os fins e sua ação é nobre. Portanto, o *phronimos* é o homem que delibera com acerto e, por isso, decide bem, à luz das variadas situações. É o que nos mostra Aristóteles:

Ora julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem (καλῶς βουλευσασθαι) sobre o que é bom é conveniente (ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα) para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.

Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar sobre coisas que não podem ser de outro modo (οὐκ ἔστι βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων). [...] Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade (ἔξις) verdadeira (ἀλεθοῦς) e raciocinada de agir (μετὰ λόγου πρακτικὸν) com respeito às coisas que são boas ou más para o homem (ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ).<sup>183</sup>

A partir desta descrição de Aristóteles, nota-se que a prudência possui dois aspectos. O primeiro trata da sabedoria prática aplicada à vida particular do homem. O segundo versa sobre a vida coletiva. No âmbito privado, o homem prudente discerne sobre os melhores meios para atingir os fins particulares que o levam à *eudaimonia*. Mas, na perspectiva aristotélica, o homem não pode ser feliz sozinho, pois sua natureza é política.<sup>184</sup> O bem humano também é a finalidade da política.<sup>185</sup> Uma vez que o homem vive com outros, é necessário discernir os caminhos da comunidade para que esta atinja a felicidade. O âmbito comunitário diz respeito à vida na *pólis*. Sem a *eudaimonia* na cidade-Estado, o homem não poderá ser completamente feliz. Logo, o *phronimos*, ao visar a vida feliz, sabe que esta é composta pelo que é bom e nobre tanto para ele quanto para os outros que o cercam. Acerca da *pólis* como incentivadora da *eudaimonia*, temos na *Ética a Nicômaco*:

183 *É.N.* VI, 1140a 26 a 1140b 5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 104. Também conferir *É.N.* VI, 1141a 9-12. p. 106.

184 Cf. *Política*, I, 1253a 5. A expressão “animal político” (πολιτικὸν ζῷον) deve ser entendida no sentido de natureza social ou sociável. É natural dos indivíduos serem gregários.

185 Sobre a *eudaimonia* como finalidade da *pólis*, é proveitosa a leitura das passagens na *Política* III, 1278a 23-30; 1280a 32-40 à 1280b 1-10; 1283a 15-20. Ademais, devemos recordar que a virtude moral da justiça somente pode ser efetivada na comunidade. Esta virtude é a “joia” que permite a vida feliz na *pólis*.

Ninguém duvidará de que o seu estudo [do sumo bem] pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora a política (πολιτικῆ) mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais 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 (ἀγαθόν). Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado (πόλει), o 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 (κάλλιον) e mais divino (θειότερον) alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estado. (ἔθνει καὶ πόλεσιν).<sup>186</sup>

A prudência particular está atrelada à prudência coletiva. Esta ideia é importante porque recorda que Aristóteles nunca perde de vista que a felicidade do homem está inserida na *pólis* grega. Embora o Estagirita assevere que a genuína felicidade individual esteja na sabedoria contemplativa,<sup>187</sup> esta é mais facilmente atingida em um ambiente de felicidade comunitária. A prudência deve ser entendida como sendo uma virtude intelectual que propicia uma correta escolha que permite tomar boas decisões direcionadas para os fins nobres. Devemos recordar que o *phronimos* é um homem que tem a prudência consolidada em seu caráter. Deste modo, ele possui uma visão clara sobre o que é bom, justo e nobre para si e para a comunidade em que vive.

Nesta linha de raciocínio, basta imaginarmos uma cidade, bairro ou qualquer outro ambiente coletivo. Se nestes imperam os vícios e não as virtudes, existirão dificuldades maiores para o homem ser feliz. No caso contrário, nos lugares onde as virtudes se sobressaem, o homem terá sua busca pela felicidade facilitada. E, além disso, em uma sociedade virtuosa, desde a infância, o homem é educado para as virtudes. Isto gera um ciclo benéfico: a cidade auxilia o cidadão a ser virtuoso e, conseqüentemente, a ser feliz e este ajuda a cidade a ser mais virtuosa. Enfim, é a antiga lição que assim como são os cidadãos, tal será a cidade.

Como exemplo dessa prudência que estabelece uma ligação entre os fins particulares e os coletivos, Aristóteles cita como modelo de homem prudente, o estadista ateniense Péricles e outros como ele.<sup>188</sup> Este é considerado o maior líder ateniense ou, pelo menos, um dos seus maiores gênios políticos. Sua grandeza provém do fato que ele discernia bem sobre estas duas aplicações da prudência. Julgava com acerto os rumos que Atenas deveria seguir, pois visava o que era bom para os cidadãos atenienses. O Estagirita também coloca como detentores da prudência, os bons

186 *É.N.* I, 1094a 27 a 1094b 5-10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 10.

187 *É.N.* X, 1178b 28-33. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 191.

188 Cf. *É.N.* VI, 1140b 10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 104.

ecônomo (οἰκονομικὸς) e os bons estadistas (πολιτικούς) porque visam a felicidade da *pólis*.<sup>189</sup> Sobre o fim último da cidade grega e sua organização, mais uma vez, podemos observar uma diferença entre o filósofo de Estagira e Platão. O pensamento aristotélico considera que a *eudaimonia* coletiva é um fim alcançado por meio da forma que a *pólis* se organiza e a filosofia moral que a direciona. O bem da cidade-Estado está no estímulo à racionalidade e virtudes morais dos cidadãos. Enquanto, para o seu antecessor, o mundo das Ideias é a referência para a cidade-estado. O comentário de Pierre Aubenque expressa bem este entrelaçamento entre o âmbito particular e o coletivo, e a distinção com o pensamento platônico, ao dizer que:

“Ora, a vida feliz (que se trate da cidade ou da casa, como indivíduo) é a totalidade que transcende os fins particulares. 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. E, permanece, a seu modo, o herdeiro do συνοπτικός platônico, embora veja uma totalidade concreta – o bem total da comunidade ou do indivíduo -, e não essa Totalidade abstrata e, segundo Aristóteles, irreal que era o mundo platônico das Ideias.”<sup>190</sup>

O homem prudente é uma espécie de visionário. Não no sentido contemplativo, mas como um homem que vê ou, mesmo, prevê a conjuntura presente ou futura e consegue escolher o melhor caminho a ser tomado. Isto tanto na esfera privada quanto na coletiva. Ele é detentor de um importante tipo de conhecimento: o de perceber as sutilezas do que se passa a sua volta e consigo mesmo para tomar boas decisões que resultam em ações corretas. Enfim, ações que geram resultados positivos conduzem o homem e o grupo em que vive para mais perto da *eudaimonia*.

Essa percepção de conjuntura que propicia a decisão correta é a marca do homem prudente.<sup>191</sup> Mas como o *phronimos* consegue ter esta avaliação acertada das coisas? Isto ocorre devido ao fato que o prudente conhece os princípios universais (gerais), mas também observa as particularidades de cada situação.<sup>192</sup> Ele consegue relacionar de modo efetivo os universais e os particulares na ação, pois a ação se encontra nos particulares. O exemplo que Aristóteles utiliza é o do homem que possui o conhecimento de que carnes leves são de fácil digestão. Estas auxiliam na manutenção da saúde. Mas, ter somente esta informação não lhe auxiliará em nada. Pois, ao ignorar quais são os tipos de carnes consideradas leves, não poderá reestabelecer sua saúde. A situação é semelhante para vários casos. Um médico pode saber os princípios da saúde em geral, mas se nunca teve experiência das particularidades, no atendimento de cada paciente, dificilmente poderá curá-los. Ou capitão de navio que conhece os princípios da navegação, mas nunca navegou, não estará

189 Cf. *É.N.* VI, 1140b 10. *Idem*, p. 104.

190 AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. *Op. cit.* 95-96. O *sunoptikós* platônico é o homem que possui uma visão abrangente das circunstâncias.

191 Cf. *É.N.* VI, 1141a 23-25. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 106.

192 Cf. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. *Op. cit.* p. 96.

apto para comandar uma embarcação. Em suma, o açougueiro, o enfermeiro e o velho marujo, devido às experiências (ἐμπειρία) adquiridas, muitas vezes, atingem melhores resultados que o homem puramente teórico. Nos diz Aristóteles:

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais (καθόλου). Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que os outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.<sup>193</sup>

No quesito referente ao conhecimento dos universais e dos particulares, é importante delimitar a distinção entre o saber filosófico (σοφία)<sup>194</sup> e o saber prático (θρόνησις). Anteriormente, citamos as cinco virtudes intelectuais descritas por Aristóteles, no livro VI da *Ética a Nicômaco*.<sup>195</sup> Já descrevemos com mais detalhes o saber científico (ἐπιστήμη) e a arte (τέχνη), resta-nos discorrer sobre o saber filosófico e a razão intuitiva (νοῦς). No decorrer da sua exposição sobre os tipos de saberes, o *noûs* é descrito como sendo um tipo de conhecimento que permite a imediata apreensão dos primeiros princípios.<sup>196</sup> Não utiliza a demonstração racional para conhecer, como necessitam os saberes científico e filosófico. Neste sentido, o *noûs* não realiza determinadas operações mediatas do intelecto como a deliberação ou o cálculo. E o que são estes princípios captados pelo *noûs*? São os princípios mais universais que não podem mais serem deduzidos de outros princípios. Mas formam a base sobre a qual a ciência pode operar, partindo de princípios gerais para os mais específicos. É o que explica a comentadora Ursula Wolf: “[...] E visto que nem todos os princípios podem ser deduzidos de princípios mais gerais, e que nem todos os conceitos podem ser definidos por meio de conceitos mais conhecidos, os conceitos mais elevados da ciência já não podem ser explicitados discursivamente mediante princípios, mas apenas apreendidos.”<sup>197</sup> Logo, o *nôus* é uma captação de cunho “intuitivo” dos primeiros princípios utilizados pela ciência demonstrativa.<sup>198</sup>

193 *É.N.* VI, 1141b 15-20. *Ibidem*, p. 106-107.

194 Também chamada de “sapiência” por alguns autores como REALE (*Metafísica*. Vol. II, 2005, p. 06) e ABBAGNANO. (*Dicionário de Filosofia*, 2012, p. 1025-1026).

195 Conferir o capítulo II, no tópico 2.1.: Definição das virtudes intelectuais e morais. As cinco virtudes intelectuais são: arte (τέχνη), conhecimento científico (ἐπιστήμη), sabedoria prática (φρόνησις), sabedoria filosófica (σοφία), razão intuitiva (νοῦς).

196 *É.N.* VI, 1141a 16-19. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 105-106. Em relação as possíveis traduções do termo *noûs*, remetemos à nota de rodapé nº 115.

197 WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 149 (Coleção aristotélica).

198 Cf. *É.N.* VI, 1141a 8. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 105.



A sabedoria filosófica é a perfeita forma de conhecimento. Ela é a união do conhecimento científico e do *noûs*. A combinação destes dois tipos de saberes permite que ela contemple e conheça as coisas mais sublimes. Aristóteles inicia sua explicação sobre o saber filosófico, a partir de uma noção mais usual, aplicada ao campo das artes. Neste caso, o sábio seria o artista consagrado como o melhor naquele tipo de arte. Como exemplo, seriam os mais elevados expoentes nas artes da cutelaria, da pintura, da escultura, da arquitetura etc. Porém, o Estagirita vai além deste esclarecimento inicial. Para ele, uma vez que existem pessoas que são sábias de um modo geral e não em alguma arte ou ciência específica, estes são os sábios em um sentido filosófico. Estes homens compreendem verdadeiramente estes primeiros princípios e conseguem demonstrar as conclusões que se inferem a partir deles. Neste sentido, este é o perfil do homem que pode ser chamado de filósofo (φιλόσοφος); ele maneja as teorias, ou seja, “domina” o saber teórico. Segundo o descrito na *Ética a Nicômaco*:

A sabedoria (σοφίαν), nas artes (τέχνας), é atribuída aos seus mais perfeitos (ἀκριβεστάτοις) expoentes, por exemplo, a Fídias como escultor e Policleto como retratista em pedra; e por sabedoria, aqui, não entendemos outra coisa senão a excelência na arte (ἀρετὴ τέχνης). Mas a certas pessoas consideramos sábias de modo geral e não em algum campo particular ou sob qualquer outro aspecto limitado [...]. É pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios (ἀρχῶν), senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios (ἀρχὰς ἀληθεύειν). Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico (σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη)– uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria.”<sup>199</sup>

No sentido aqui exposto, a teoria (θεωρία) é um saber puro, desvinculado da técnica aplicada à produção de uma coisa corpórea. Também não está ligada aos assuntos referentes à ação humana, objetivo do saber prático. Seu campo de estudo é aquilo que é inacessível à experiência sensível, alcançável apenas pela especulação. Este conhecimento especulativo não é subordinado a nenhum outro.<sup>200</sup> Antes, se constitui como fundamento dos outros tipos de saberes. Por ser mais

199 *É.N.* VI, 1141a 10-19. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 105-106. É interessante fazer uma ressalva nas expressões: “A sabedoria (σοφίαν), nas artes (τέχνας), é atribuída aos seus mais perfeitos expoentes [...]” e “É pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita.” No texto da *Ética a Nicômaco*, são usadas as palavras ἀκριβεστάτοις e ἀκριβεστάτη, respectivamente, na primeira e segunda frase. Embora, tenham sido traduzidas como “perfeitos” e “perfeição”, o termo ἀκριβής significa “precisão”, “acurado”, “exatidão”, “rigoroso”, “estrito”. No texto em questão, é cabível o uso do termo “perfeição”, pois este engloba todos os outros conceitos citados. Entretanto, acreditamos que a compreensão desta passagem do texto pode ser melhor entendida do seguinte modo: “A sabedoria, nas artes, é atribuída aos seus mais *acurados* expoentes [...]” e “É pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais *exata*.”

200 Cf. *Metafísica* I, 981b 26-30 à 982a 4 e 15-17. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.* p. 6 - 9.

afastada do mundo empírico (sensível) acaba por se tornar um saber buscado por si mesmo, não visando outro resultado, diferentemente da *epísteme*, da *poiésis* e da *práxis*.

Existe uma nítida distinção entre a sabedoria filosófica e a sabedoria prática. Vimos que o saber filosófico visa os princípios universais que são imutáveis, necessários e eternos. A prudência versa sobre o mundo contingente, que muda a cada momento. Por isso, esta última trata daquilo que pode ser objeto de deliberação. É importante observar que Aristóteles demarca duas características importantes sobre o ato de deliberar: i) somente ocorre com as situações que são mutáveis e ii) a deliberação visa as coisas que possuem finalidades específicas e estas devem ser possíveis de serem obtidas pelas ações. Logo, o homem prudente delibera bem porque, defronte das circunstâncias, faz um cálculo para escolher os melhores meios para alcançar o bem para o homem, dentro da conjuntura em que se encontra naquele momento. De acordo com o Estagirita:

A sabedoria prática (φρόνησις), pelo contrário, versa sobre coisas humanas (ἀνθρώπινα), e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra (ἔργον) do homem dotado de sabedoria prática (φρονίμου): deliberar bem (βουλευέσθαι). Mas ninguém delibera (βουλεύεται) a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade (τέλος), e essa finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação (πρακτὸν ἀγαθόν). De modo que delibera bem (εὐβουλος) no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor (ἀριστου), para o homem (ἀνθρώπων), das coisas alcançáveis pela ação (πρακτῶν).<sup>201</sup>

Após a descrição das características da sabedoria prática e da filosófica, é possível perguntar: qual desses dois saberes é mais importante? Aristóteles responde que o homem prudente necessita das duas formas de saber. Pois, a melhor ação a ser realizada é o foco da virtude da prudência. Esta, conforme visto, pressupõe o conhecimento dos universais e dos particulares de cada situação. Entretanto, nem sempre é possível ter o domínio destes dois saberes. Neste caso, aplica-se o conselho aristotélico: “Ora, a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda [sabedoria prática] de preferência à primeira [sabedoria filosófica]. Mas tanto da sabedoria prática como da filosófica deve haver uma espécie controladora.”<sup>202</sup> Afinal, frequentemente, o ato de agir perante uma conjuntura é feito somente com a percepção dos fatos particulares e, ainda, apenas baseada na experiência. Muitas vezes, estes dois elementos da ação atingem resultados satisfatórios. Deste modo, tendo em vista à ação humana, a preferência é possuir a sabedoria prática.

201 *É.N.* VI, 1141b 8-14. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 106. Na expressão “[...] *um bem que se possa alcançar pela ação*”, visto que os termos utilizados em grego são πρακτὸν ἀγαθόν, acreditamos que a melhor forma de compreender a frase é: “[...] *um bem que se possa alcançar pela melhor ação*” ou “*pela correta ação*”. Isto devido ao fato que a palavra *agathon*, a depender do uso, significa “melhor”, “bom”, “honrável”, “nobre”, “correta”, “conveniente”, “efetiva”, dentre outros significados.

202 *É.N.* VI, 1141b 22-23. *Ibidem*, p.107.

É importante observar que Aristóteles traça uma outra característica da prudência. Esta virtude intelectual deve focar em fins nobres. A escolha dos meios não pode ser voltada para objetivos sórdidos. O homem prudente é, antes de tudo, uma pessoa que possui um sólido caráter moral baseado nas virtudes morais. Conforme visto anteriormente, é considerado como um *spoudaios*.<sup>203</sup> Seria contraditório que optasse por buscar fins que não condizem com sua conduta. Ora, o *phronimos* consegue visualizar as diversas nuances das circunstâncias em que está inserido, sejam individuais ou coletivas. Por isso, é perspicaz (*δεινότης*),<sup>204</sup> ou seja, consegue encontrar as melhores soluções para os problemas. Entretanto, existe um outro tipo de pessoa que, igualmente, possui perspicácia diante das situações. É o homem vigarista (*πανούργος*). Este não pode ser considerado possuidor da virtude da prudência por ser um homem eivado de vícios, que busca fins errôneos. Logo, a prudência somente é reservada para homens com nobreza de alma. É o que Aristóteles nos assevera:

Existe uma faculdade que se chama habilidade (*δεινότητα*), e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática (*φρονίμους δεινούς*). Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como já dissemos, e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal natureza.” Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos perverte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. Donde está claro que não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom.<sup>205</sup>

Nota-se que a prudência não consiste somente na habilidade de escolher os meios para atingir determinados fins. Ela também inclui este tipo de deliberação de fins mais concretos. Mas, são apenas fins instrumentais que servem para atingir a *eudaimonia*. O ato de deliberar e escolher os meios devem ser compreendidos dentro de um panorama maior. É uma visão geral da própria vida que acarreta em um “bom agir” (*εὐπραξία*) ou boa conduta constante. O homem prudente delibera

203 Cf. Capítulo 2, item 2.4: O homem virtuoso.

204 Também pode ser entendida como “habilidade”, “engenhosidade”, “astúcia”, “destreza”. Neste ponto, é importante ressaltar que a moralidade má ou boa desta desenvoltura para resolver os problemas é definida pelos fins almejados. O homem prudente a usa para alcançar os fins nobres, enquanto o vigarista a usa para fins errôneos. Neste sentido, o termo “astúcia” na tradução citada é utilizado para descrever esta desenvoltura que tanto homens bons e maus possuem. Na expressão “Ora, se o fim é nobre a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática (*φρονίμους δεινούς*). Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela[...]”, acreditamos que a tradução de E. Bini (2013, p. 197) permite uma clareza melhor da ideia transmitida por Aristóteles: “Se o objetivo for nobre, revelar-se-á uma faculdade louvável; se for vil, revelar-se-á mera patifaria, razão pela qual nos referimos tanto a homens prudentes quanto a biltres como engenhosos. Ora, ainda que essa faculdade não seja idêntica à prudência, esta a implica.”

205 *É.N.* VI, 1144a 25-35. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p.112.

não somente sobre ações imediatas, mas também sobre aquilo que é essencial para a vida. Em última instância, o homem prudente escolhe os meios, tendo em vista, o Supremo Bem que é a própria felicidade.

Para o comentador Martin Rhonheimer, uma vez que a verdadeira virtude da prudência é a “sabedoria das coisas humanas”, ela aponta para aquilo que possui uma relevância para a vida como um todo. Essas “coisas humanas” dizem respeito a um fim geral da vida humana que passa a ser uma referência para o homem dirigir todas as suas tendências.<sup>206</sup>

Por fim, após as descrições feitas, podemos sintetizar o conceito de prudência. Ela é uma virtude, pertencente à parte racional da alma, que versa sobre a realidade das coisas variáveis. É distinta da ciência e da arte, pois, especificamente, refere-se à ação humana. É a excelência do ato de deliberar. O homem prudente conhece os princípios universais e, sobretudo, os fatos particulares de cada circunstância. Logo, esta virtude permite que o homem escolha corretamente o que é bom para si mesmo e para a comunidade, tendo em vista, os fins nobres.

Dito isso, passemos ao próximo tópico que trata sobre a relação entre a prudência, a reta razão e a experiência. Será estudada como o homem prudente aprende esta virtude com o passar do tempo. Além disto, examinaremos como a reta razão atua para que o homem prudente possa realizar uma boa escolha.

### 3.3 A reta razão (ὀρθός λόγος) e a experiência (ἐμπειρία)

A prudência é a virtude que permite a escolha correta dos meios para atingir determinados fins. É a excelência do ato de decidir. Uma vez que não nascemos com esta virtude, é necessário desenvolvê-la ao longo da vida. Então, como o homem torna-se prudente?

A resposta a esta pergunta consiste na aquisição das virtudes morais, da experiência adquirida com o tempo e o estudo das chamadas virtudes intelectuais menores. Visto que as virtudes morais foram estudadas anteriormente e as virtudes intelectuais menores será objeto de estudo posterior, nos concentraremos na experiência e como ela auxilia na formação da reta razão.

Conforme descrito no item anterior, a *phronêsis* é o conhecimento dos princípios gerais somada à deliberação dos fatos particulares. O homem, que não possui o senso das peculiaridades inerentes a cada situação, não poderá ser prudente. Caso detenha somente o entendimento dos primeiros princípios ou como proceder em uma demonstração científica, será um homem versado no saber teórico. Este tipo de conhecimento pode ser aprendido por meio do estudo.<sup>207</sup> Com a prudência somente é possível ter este tipo de ensino de modo parcial. Uma vez que ela abarca as

206 RHONHEIMER, Martin. *La perspectiva de la moral. ... Op. cit.* p. 240.

207 O melhor exemplo disto são as diversas ciências ensinadas nas instituições de ensino formal: universidades, escolas, cursos etc.

particularidades de cada caso, esta virtude somente pode ser adquirida com a vivência das mais variadas situações ao longo da vida. A importância do conhecimento dos detalhes é asseverada por Aristóteles, ao dizer que os jovens podem ser muitos bons nas ciências, mas somente os homens experientes possuem a virtude da prudência. Conforme nos diz o Estagirita:

[...] embora os moços possam tornar-se geômetras (γεωμετρικοί), matemáticos (μαθηματικοί) sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática (φρόνιμος). O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência (ἐμπειρίας). Ora, um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar (νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν). [...] Que a sabedoria prática não se identifica com o conhecimento científico, é evidente; porque ela se ocupa como já se disse, com o fato particular imediato, visto que a coisa a fazer é desta natureza.<sup>208</sup>

Um exemplo claro da importância da *empeiria* (ἐμπειρία) refere-se à política. A realidade do comando da *pólis* para direcioná-la à sua plenitude, talvez, seja o maior desafio para o homem prudente. Afinal, existe uma imensa variedade de circunstâncias a serem enfrentadas, que exigem decisões acertadas, para não levarem a cidade-estado à derrocada. Diante deste contexto, não é prudente deixar os rumos da política estatal sob o comando de homens inexperientes. Por isso, Aristóteles afirma que os negócios públicos não são para os jovens, pois estes ainda não possuem competência suficiente para este tipo de liderança, devido à sua falta de conhecimento prático.<sup>209</sup> Na visão aristotélica, a política necessita tanto do saber teórico para determinar os fins, quanto do saber prático para alcançar estes fins, através das contingências, com as quais a *pólis* se defronta. Naturalmente, o conhecimento das peculiaridades do mundo político não é a única realidade que serve como ilustração da importância da *empeiria*. Logo, o que se deseja exemplificar é que a função da *empeiria* consiste em harmonizar estes dois saberes.

Na *Metafísica*, Aristóteles também descreve esta relação entre a experiência e o saber teórico. Seu argumento é ilustrado com uma comparação com as artes. A experiência é uma etapa do ato de produzir um objeto qualquer. Mas a maestria é alcançada somente após a aprendizagem do conhecimento da teoria por trás da produção. É o aprendiz que fabrica algo sem necessariamente saber a causa da peça ser feita daquele jeito. O mestre a produz e, também, conhece o porquê da

208 *É.N.* VI, 1142a 12-15 e 22-23. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 106-107.

209 Cf. *É.N.* VI, 1095a 3-5. *Ibidem*, p. 10.

peça ser feita de uma determinada forma e não de outra para que seja perfeita.<sup>210</sup> De acordo como o Estagirita:

A experiência (ἐμπειρία), parece um pouco semelhante à ciência e a arte. Com efeito, os homens adquirem ciência (ἐπιστήμη) e arte (τέχνη) por meio da experiência. A experiência como diz Polo, produz a arte enquanto a inexperiência [falta de experiência] produz o puro acaso [sorte]. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral (καθόλου γένηται) e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes. Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio fez bem a Cálias, que sofria de certa enfermidade, e que também fez bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, o ato de julgar que a todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris) é próprio da arte.

Ora, em vista da atividade prática, a experiência em nada parece diferir da arte; antes, os empíricos têm mais sucesso do que os que possuem a teoria sem prática. E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular. De fato, o médico não cura o homem a não ser acidentalmente, mas cura Cálias ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como eles, ao qual ocorra ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem experiência e conhece o universal mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará o tratamento, porque o tratamento, se dirige, justamente, ao indivíduo particular.

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não o seu porquê, ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa.<sup>211</sup>

A prudência é o equilíbrio entre a razão teórica e a razão prática. Este equilíbrio somente é ganho por meio da experiência. Esta última é o ponto intermediário entre a ciência e a arte. A experiência é o único caminho para o aprendizado de como aplicar corretamente os princípios gerais traçados ou apreendidos pelo saber teórico nas situações particulares. Ou seja, a sabedoria prática somente pode ser treinada e, com isso, aprendida no próprio exercício de decidir qual a melhor opção sob variadas condições. A natureza da prudência não permite que ela seja ensinada como um conteúdo de matemática. A vivência (experiência) das situações é que forja o homem para

210 Como exemplo desta relação entre saber teórico, saber prático e experiência, pode-se imaginar um engenheiro automotivo e um técnico em mecânica de automóveis. O primeiro conhece a “ciência” por trás da técnica, enquanto o segundo apenas sabe a própria técnica em si. Mas caso o engenheiro apenas conheça a “ciência”, mas não possua a experiência em consertar automóveis, sua ação ficará defasada. Não atingirá nenhum resultado, posto que é inútil sua ação.

211 *Metafísica*, 981a 1-30. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.* p. 5.

que consiga sopesar seus atos e escolhas, ao considerar todos os elementos envolvidos no conjunto das circunstâncias.<sup>212</sup> Aliás, é um fato da vida humana que, em geral, a “força” é a característica marcante nos jovens, enquanto, a sabedoria prática pertence aos mais velhos. Sobre esta constatação, Aristóteles a sintetiza na *Política*: “[...] A natureza dá vigor à juventude e a prudência a uma idade mais avançada [...]”.<sup>213</sup> Dessa forma, é a “experiência de vida” - o confronto com as situações - que faz o homem adquirir a virtude da prudência. Isto porque ele torna-se mais apto a realizar deduções e decidir melhor para chegar a conclusões (imperativos) de como agir melhor nas diversas situações.

Pierre Aubenque descreve que a experiência aristotélica é intermediária entre a sensação e a ciência. Ela já é um tipo de conhecimento baseado na observação dos particulares. Ademais, existe uma característica importante na sabedoria prática adquirida pela experiência: a de ser singular e insubstituível.<sup>214</sup> É a partir deste olhar atento sobre os detalhes acerca das coisas e pessoas e, em especial, o exemplo de homens prudentes, é que o jovem vai delineando sua vida de forma prudente.

A partir desta análise sobre a relação entre saber teórico, o saber prático e a experiência é possível vislumbrar o que é a *orthos lógos* (ὀρθός λόγος). A reta razão, também chamada de justa razão, razão correta ou regra correta, é o parâmetro correto da ação a ser seguida pelo homem em qualquer situação para atingir um fim moralmente bom. A mediania das virtudes morais é determinada por esta razão. Conforme nos mostra Aristóteles, quando se trata da ação humana, o cerne da razão prática é a concordância entre o desejo correto e o raciocínio verdadeiro.<sup>215</sup> Isso significa que a *recta ratio*, a partir da compreensão dos primeiros princípios, consegue deduzir de modo certo e coerente proposições no campo da ciência e da ética. Deste modo, é possível perceber a “correta medida das coisas”, discernir corretamente e agir conforme o bom entendimento das situações.

A *empeiria* é essencial para o aprimoramento da reta razão. Por isso, o desenvolvimento da prudência necessita de tempo. A experiência aperfeiçoa o aprendizado de decidir e é fundamental para a consolidação das virtudes morais. Conforme vimos, o homem prudente reúne estas condições, ele deveria ser considerado como o homem dotado de virtudes morais.<sup>216</sup> Também conhece os princípios universais para serem aplicados em cada caso. Com a experiência adquirida com o tempo, ele consegue rapidamente identificar, no decorrer das circunstâncias, dois elementos:

212 Cf. *É.N.* VI, 1109a 26-29. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 37. Estes elementos a serem observados foram citados por Aristóteles: as pessoas envolvidas, o momento, a medida (quantidade/intensidade) e a maneira certa.

213 *Política* VII, 1329a 16. ARISTÓTELES, *Política. Op. Cit.* p. 156.

214 Cf. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles. Op. cit.* p. 97- 98.

215 Cf. *É.N.* VI, 1139a 30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 102.

216 Cf. Capítulo II, item 2.4: O homem virtuoso.

i) os meios para atingir os resultados (fins) e ii) quais os meios e os fins moralmente corretos. Não pode haver uma dissonância entre atos e fins na conduta. É interessante recordar que os fins são provenientes do desejo. Por isso, as virtudes morais são necessárias para fomentar os desejos nobres para que o homem tenha apreço por fins corretos. A prudência atuará nos meios certos para alcançar estes fins. Neste sentido, o homem prudente por ter as virtudes morais consolidadas em seu caráter, desejará o que é bom e por ter a virtude intelectual da prudência desenvolvida saberá discernir os melhores meios para atingir os fins nobres. Dessa forma, ele está mais apto que os outros para agir em consonância com a reta razão.

Sobre a *empeiria*, o comentário de São Tomás de Aquino reafirma a posição aristotélica que somente o tempo, a experiência e o ensino permitem o florescimento da virtude intelectual da prudência. De acordo com o descrito na *Suma Teológica*:

[...] o Filósofo diz que “a virtude nasce e cresce principalmente pelo ensinamento; é por isso que ela requer experiência e tempo”. Ora a prudência é uma virtude intelectual, como se explicou anteriormente. Logo, não somos prudentes naturalmente, mas graças ao ensinamento e à experiência.

Respondo. Como está claro pelo que foi dito antes, a prudência inclui o conhecimento dos universais e também dos singulares que se devem fazer, aos quais aplica os princípios universais[ ...]; e como diz o Filósofo: “A vida especulativa é melhor que a humana”. Mas, os princípios universais posteriores, seja da razão especulativa, seja da razão prática, não são naturais. São descobertos pela experiência, ou pela instrução.<sup>217</sup>

Diante do exposto, a pergunta inicial de como um homem se torna prudente é respondida. A virtude da prudência é adquirida ao longo do tempo, por meio da *empeiria* e do aprendizado de como aplicar este saber prático no mundo contingente. A prudência permite ao homem apreender à justa razão. E esta é a própria prudência em relação à conduta.<sup>218</sup>As palavras de W. D. Ross sintetizam bem o conceito da reta razão: “A regra correcta consiste numa regra obtida por uma análise deliberativa do homem prudente, a qual o informa de que o fim da vida humana será melhor atingido a partir de certas ações intermédias entres os extremos. A virtude moral consiste na

217 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Vol. 5. 5º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 610. *Summa Theologiae*, II-II. q. 47, a.15: “[...] quod philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. [...] ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam[...].”

218 Cf. *É.N.* VI, 1144b 25-27. *Ibidem*, p. 113.



obediência a uma tal regra.”<sup>219</sup> Em suma, ela é a referência raciocinada que indica que algumas ações nos conduzem de modo mais acertado à *eudaimonia*, enquanto outras não.

A virtude intelectual da prudência é a excelência do ato de deliberar e decidir. Mas a decisão é composta por elementos que, se corretamente observados, fazem o homem realizar uma boa decisão. Estes elementos estão relacionados entre si, e são o desejo, a escolha e a deliberação. No próximo tópico, os estudaremos de forma mais detalhada.

### 3.4 Desejo (ὄρεξις), Deliberação (βούλευσις) e Escolha (προαίρεσις)

A virtude intelectual da prudência é a razão prática que direciona a ação humana para o bem. Para que este direcionamento seja correto e consiga ser efetivo na condução da ação, o homem prudente deve fazer uma deliberação (βούλευσις) que o permite realizar uma escolha (προαίρεσις), a fim de que sua ação seja adequada à situação. Logo, o processo decisório inicia-se no ato de deliberar, depois na escolha, e finda com a ação propriamente dita.<sup>220</sup>

O que é a deliberação? Para responder a esta pergunta, Aristóteles faz uma descrição das características da *boúleusis*. Ao final, o conceito torna-se claro. A deliberação somente é exercida naquilo que é mutável. Ninguém delibera sobre o que é necessário, eterno e invariável. As coisas que possuem estas qualidades não são objeto de deliberação. Visto que não são factíveis de mudança, não são alcançáveis pela ação humana. O ato de deliberar somente visa aquilo que é possível de ser atingido pela ação do próprio homem. E tudo o que é realizado por meio da ação, pode ter resultados incertos. Afinal, lidar com as contingências é “manejar” as probabilidades de erro ou acerto, pois, as variáveis das situações podem mudar a cada momento. Observa-se, por exemplo, o campo da política, da economia, da medicina, dentre inúmeros outros. Cada decisão deve ser tomada, a partir das várias mudanças circunstâncias, visando atingir o fim determinado. Neste quadro de incerteza, parte do resultado, por óbvio, não todo, depende da ação realizada, a partir da boa ou má deliberação. Dessa forma, a deliberação é a razão prática que tem de ponderar, perante o incerto, com a máxima exatidão possível. Conforme nos mostra Aristóteles:

219 ROSS, W. D. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 226.

220 A *boúleusis* e *proairesis* são descritas por Aristóteles, tanto no livro III quanto no livro VI, da *Ética a Nicômaco*. No decorrer da explicação sobre estas duas fases da decisão, citaremos os dois livros. É interessante notar que o livro VI, muitas vezes, resume aspectos sobre a deliberação e a escolha estudados, anteriormente, no livro III. Este fato ocorre porque ao analisar a prudência no livro VI, o Estagirita coloca a deliberação e a escolha em um patamar de excelência. O homem prudente é aquele que delibera bem e escolhe bem.

É de presumir que devemos chamar objeto de deliberação não àquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre o que pode deliberar um homem sensato (νοῦν ἔχων). Ora, sobre coisas eternas ninguém delibera: por exemplo, sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado. [...] Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam. Porque como causas admitimos a natureza, a necessidade, o acaso, e também a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços. [...] as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre do mesmo modo, essas são objetos de deliberação: os problemas de tratamento médico e de comércio, por exemplo.<sup>221</sup>

O ato de deliberar envolve a observação de coisas que ocorrem normalmente de uma certa maneira. Estas situações costumeiras favorecem o acerto quando deliberamos e agimos sobre elas. Entretanto, não significa que os resultados serão necessariamente os esperados. De acordo com Aristóteles: “Delibera-se a respeito de coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado. E nas coisas de grande monta tomamos conselheiros, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir.”<sup>222</sup> A título de ilustração, um médico pode atender vários pacientes com a mesma doença e receitar o remédio apropriado que comprovadamente curou a muitos. Mas nada certifica que o remédio poderá curar sempre todos os pacientes. Um raciocínio análogo pode ser aplicado a um time de basquete ou natação. As ações são realizadas com base em deliberações derivadas de observações do histórico do próprio time e dos adversários. As chances podem ser maximizadas para a vitória, ainda assim, o resultado é indeterminado. Por isso, o Estagirita adverte que determinados assuntos devem ser deliberados em conjunto, para que haja uma análise mais acurada dos fatos.

A deliberação é a escolha dos meios para atingir os fins. Caso haja vários meios que levam a um mesmo resultado, será escolhido o meio mais eficaz. Isso significa que em cada situação, o homem prudente delibera sobre quais os melhores meios e como utilizá-los da melhor maneira. Cita-se o texto da *Ética a Nicômaco*:

Não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito de meios (πρὸς τὰ τέλη). Um médico, por exemplo, não delibera (βουλευέται) se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista (πολιτικός) se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; se for um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último.<sup>223</sup>

221 *É.N.* III, 1112a 20-35 e 1112b 1-5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 45.

222 *É.N.* III, 1112b 8-12. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 46.

223 *É.N.* III, 1112b 13-19. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 46.

Na dimensão moral, o aprimoramento do homem prudente é realizado pela consolidação das virtudes morais. Na dimensão da racionalidade prática, se traduz na sua capacidade de decidir cada vez melhor, ao passar pelas etapas da deliberação e da escolha. Quanto melhor for a deliberação e a escolha, mais aperfeiçoada será a virtude da prudência. Neste sentido, após a exposição do ato de deliberar, estudaremos a escolha.

Para uma melhor compreensão do ato de escolher, é preciso descrever brevemente a ideia de voluntariedade e involuntariedade das ações humanas. De modo geral, Aristóteles distingue o ato voluntário e o involuntário. O primeiro consiste na ação como resultado de uma escolha do homem. Na ação voluntária, o homem deve estar consciente das particularidades de cada circunstância<sup>224</sup> e no domínio de suas paixões para sua ação ser tida como voluntária.<sup>225</sup> O segundo ocorre quando o homem ignora todos ou alguns aspectos das circunstâncias, além de não possuir o controle de suas paixões. A ignorância e falta de autodomínio (ἀκρασία), o impede de alcançar o fim esperado. Desta forma, uma ação para ser declarada voluntária ou involuntária depende do momento que é realizada,<sup>226</sup> sob qual circunstância ocorreu o ato, o grau de conhecimento das particularidades e se houve ou não o controle dos paixões.

Conforme exposto, o domínio de si, ou a falta dele, afeta as deliberações e as escolhas que um homem pode fazer. Por isso, o controle dos desejos é fundamental para a consecução de uma boa escolha. Isto, porque o desejo faz parte da faculdade sensitiva do homem. É um indutor da ação humana, que nos impele para a busca de diversos fins e, entre eles, o fim último, a *eudaimonia*. Cada desejo varia de acordo com o tipo, o apetite (ἐπιθυμία) é atraído por um determinado objeto e o impulso (θύμος)<sup>227</sup> por outro. Devido a esta realidade inerente à natureza humana, Aristóteles descreve que a ação e a verdade são regidas pela sensação (αἴσθησις), intelecto (νοῦς)<sup>228</sup> e desejo (ὄρεξις), embora a sensação não seja o princípio da ação, por não ser fruto de nenhum tipo de processo racional. Conforme diz Aristóteles:

“A virtude de um coisa é relativa ao seu funcionamento (ἔργον) apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação (αἴσθησις), razão (νοῦς) e desejo (ὄρεξις). Destas três, a sensação não é princípio de nenhuma ação: bem o mostra o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não participarem da ação.”<sup>229</sup>

224 Cf. *É.N.* III, 1111a 21-25. *Ibidem*, p. 43.

225 Cf. *É.N.* III, 1110a 1-4. *Ibidem*, p. 41.

226 Cf. *É.N.* III, 1110a 15. *Ibidem*, p. 41.

227 O *thumos* também é traduzido pelo termos “ira”, “fúria”, “cólera”. De todo modo, é um intenso descontentamento provocado por algo, que faz o homem reagir a esse fato desencadeador.

228 Acerca da dificuldade de tradução deste termo grego, conferir nota de rodapé nº 115.

229 *É.N.* VI, 1139a 17-22. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 102.

O desejo é uma atração que alguma coisa causa em nós. Podemos ser atraídos por qualquer coisa, o que implica que podemos querer coisas que podem ser boas ou ruins, além de nos impulsionar a realizarmos ações moralmente boas ou más para conseguir o objeto desejado. Daí a importância das virtudes morais para ordenar os diversos desejos, para que sejam orientados para a retidão moral. Desta maneira, os retos desejos facilitam que o homem prudente realize escolhas voltadas para o bem.

Esta relação entre desejo, escolha e virtude é percebida quando Aristóteles conceitua a virtude moral como uma disposição para uma escolha (ἔξις προαιρετική) de ações e paixões pautadas pela mediania.<sup>230</sup> A virtude moral predispõe, de forma benéfica, o homem à fazer boas escolhas relacionadas à vida de forma geral, ou seja, ao fins mais importantes. No sentido aqui descrito, as escolhas bem feitas são o resultado de uma clareza de visão que as virtudes morais proporcionam ao homem prudente que, sabiamente, escolhe os melhores meios para atingir os fins. Isto, também, é apontado na *Ética a Eudemo* ao mostrar que a escolha é realizada visando o bem viver. A nobreza de conduta é o fator orientador de todas as escolhas. De acordo com a *Ética a Eudemo*:

Uma vez definido, em relação a isso, que todos os capacitados a viver de acordo com a prévia escolha deveriam visar algo a favor de viver bem e nobremente, seja a honra, a reputação, a riqueza ou a cultura, em função do que orientariam toda a sua conduta (pois não ter a própria vida organizada em vista de algum fim é um claro sinal de grande loucura), conclui-se que é maximamente necessário começar por se decidir pessoalmente, nisso não agindo nem apressada nem negligentemente, em qual das coisas que nos dizem respeito está encerrada a vida boa, e quais são as condições imprescindíveis que possibilitam a nós, seres humanos, entrarmos de posse dessa vida.<sup>231</sup>

Vimos que o homem deve orientar a sua vida para a *eudaimonia*, sendo esta o fim último que é desejado por todos. Para que este desejo de felicidade não permaneça no campo da imaginação são necessárias fazer escolhas concretas. O ato de escolher é uma etapa do processo de decisão realizado por cada homem. O homem prudente realiza este ato com maestria, pois o ato de escolher é de fundamental importância para a consecução de uma vida feliz. Aquele que escolhe mal, dificilmente será feliz. Assim sendo, devido a sua importância para a formação do *phronimos*, adentraremos na ideia aristotélica de *proairesis* (προαίρεσις).

230 Cf. *É.N.* II, 1106b 36. *Ibidem*, p. 33.

231 *É.E.* I, 1214b 7-14. ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. *Op. cit.*, p. 47.

O que é a *proiairesis*? A *proiairesis* é um ato de livre escolha.<sup>232</sup> Porém, nem todos os atos voluntários são decorrentes de uma escolha. As crianças e os animais são capazes de realizarem atos voluntários, mas não de realizar escolhas,<sup>233</sup> pois são atos efetivados sem o uso da razão. No livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a *proiáresis* como uma ação voluntária, que envolve o raciocínio e algum processo do intelecto, sendo precedida pela deliberação.<sup>234</sup> Logo, a escolha pressupõe o uso da razão que controla o desejo, e é feita com um processo de raciocínio que procura analisar as melhores opções.

Por envolver a razão, a *proairesis* difere do apetite (ἐπιθυμία), do impulso (θύμος), da vontade (βούλησις) e da opinião (δόξα). O apetite e o impulso não envolvem nenhum tipo de processo racional, por isso, não podem ser considerados como escolhas. Além disto, o apetite envolve o que é agradável (prazeroso) e o desagradável (doloroso). A *proairesis* não depende destes dois fatores. Afinal, o homem pode escolher tanto um, quanto outro destes aspectos, conforme o resultado a ser obtido. Em relação à vontade, por ser uma espécie de desejo, mais aproximada da racionalidade, nos fazendo tender para o bem, auxilia nas aspirações humanas mais elevadas. Entretanto, muitas vezes, a vontade quer àquilo que é maior que a capacidade do homem de alcançá-la. São aspirações irrealistas. O exemplo utilizado por Aristóteles é a imortalidade. Pode-se desejar ser imortal, mas isto é inatingível pela ação humana. A vontade também pode nos levar a desejar algo fora do nosso poder decisório. Como desejar que o time desportivo que torcemos ganhe o campeonato. Assim, os desejos provenientes da vontade podem aspirar a qualquer coisa, porém, para serem atingíveis, devem ser realistas. As escolhas para serem plausíveis devem estar no âmbito do que a ação humana pode realizar. Outras aspirações mais tangíveis, como ter saúde, ter paz, ser feliz etc., são o fins (objetivos) gerais que podem ser plenamente alcançados. Mas, para atingí-los, é necessário escolher os meios. Essa é a função do ato de escolher propriamente dito. Logo, a *proairesis* visa os meios a serem utilizados e não os fins.

A *proairesis* não é opinião. Primeiro, é possível opinar acerca de quaisquer coisas que estejam em nosso poder alcançá-las e, também, sobre o que está longe disto. Segundo, a opinião é uma etapa inicial do processo de conhecimento, sendo classificada como verdadeira ou falsa em suas assertivas. Por seu lado, a *proairesis* refere-se à ação humana, podendo ser adjetivada como boa ou má. Esta diferença pode ser notada, quando observamos homens que opinam corretamente acerca de vários assuntos, porém, fazem péssimas escolhas ao agirem, ou homens que escolhem bem, mas erram em suas opiniões. Normalmente, as escolhas ruins são feitas devido aos vícios.

232 Cf. *É.N.* III, 1111b 8. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 44. Conferir também *É.E.* II, 1225b 1-18. *Ética a Eudemo.* *Op. cit.*, p. 95.

233 A *práxis* humana é caracterizada pela ação composta por um princípio racional. O raciocínio deve estar sempre presente. Por isso, animais não “agem” no sentido aqui descrito.

234 Cf. *É.N.* III, 1111b 15-17. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 45.

Uma conduta viciosa influencia negativamente o raciocínio necessário para realizar uma boa escolha. Afinal, os vícios são desejados pelos homens incontinentes e pelos maldosos. Observa-se que a *proairesis* está no campo da sabedoria prática. Em suma, a opinião é uma interpretação pouco cuidadosa dos fatos, enquanto, a *proairesis* é um ato que compõe a ação. De acordo com Aristóteles:

Ora, com a opinião em geral não há ninguém que a identifique. [...] Com efeito, por escolher o que é bom ou mau somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião. [...] E também escolhemos o que sabemos ser melhor (προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα), tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente (δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν); e não são as mesmas pessoas que passam por fazer as melhores escolhas e sustentar as melhores opiniões, mas de algumas se diz que têm excelentes opiniões, e no entanto padecem de um vício (κακίαν) qualquer que as impede de escolher bem (κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ).<sup>235</sup>

O Estagirita, na sua obra *Ética a Eudemo*, assevera que a opinião e a vontade dizem respeito aos fins, enquanto a escolha refere-se aos meios.<sup>236</sup> A escolha é uma opção preferencial de uma coisa e não de outra. Esta opção somente pode ser feita, a partir da análise e deliberação. Por isso, o ato de escolher começa na opinião deliberada (δόξης βουλευτικῆς).<sup>237</sup> Neste caso, a opinião significa o início do exame das circunstâncias, sendo uma fase da deliberação. Contudo, a escolha não é somente a opinião deliberada, mas também é composto pela vontade.<sup>238</sup> Por isso, o filósofo de Estagira assevera que a escolha, também é um desejo deliberativo. Esta última noção de desejo e deliberação é destacada na *Ética a Nicômaco*: “[...] a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem.”<sup>239</sup> Deste modo, a escolha é resultado do desejo deliberado ou envolve algum procedimento intelectual.<sup>240</sup>

Descritas as características de cada uma, então qual a diferença entre *proiariesis* (escolha) e a *bouleusis* (deliberação)? Ambas se referem aos meios, mas não aos fins. A distinção está na amplitude de visão sobre o que deve ser feito. A escolha diz respeito àquilo que é mais imediato e “concreto”, ou seja, o plenamente operacionalizável em um dado instante. É a finalização da deliberação. Pierre Aubenque define bem este caráter da escolha: é o momento da decisão, do voto, ela torna funcional a deliberação e, por isso, pode pôr-lhe um fim.<sup>241</sup> A deliberação é o ato anterior à escolha, é a inteligência ponderando e definindo qual o rumo a ser seguido. A escolha é o desejo

235 *É.N.* III, 1112a 1-12. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 45.

236 Cf. *É.E.* II, 1226a 15-17. ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo.* *Op. cit.*, p. 97.

237 Cf. *É.E.* II, 1226b 1-10. *Idem*, p. 98.

238 Cf. *É.E.* II, 1226b 20-25. *Ibidem*, p. 99.

239 *É.N.* VI, 1139b 5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 102.

240 Cf. nota de rodapé nº 232.

241 AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles.* *Op. cit.* p. 196.

deliberado das coisas. Ou seja, é o desejo “filtrado” pela razão, adquirindo a medida correta, para que possa ser alcançado pela nossa própria ação. No processo decisório, a sequência seguida é que primeiro deliberamos, depois escolhemos os meios de acordo com o que foi deliberado. Neste ato de escolher, o desejo passa a estar em consonância com a deliberação. De acordo com Aristóteles:

É a mesma coisa aquela sobre que deliberamos e a que escolhemos (βουλευτὸν δὲ καὶ ποραίρετὸν τὸ αὐτό), salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto da escolha (τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθεὶν ποραίρετόν ἐστιν). Efetivamente, todos cessam de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, pois é essa que escolhe.[...]Sendo, pois, o objeto da escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após a deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν). Consideremos, pois, como descrita em linhas gerais a escolha, estabelecida a natureza dos seus objetos e o fato de que ela diz respeito aos meios (ποῖά ἐστι καὶ ὅτι τῶν τὰ τέλη).<sup>242</sup>

Como exemplo simples, imaginemos esta cena: eu tenho o desejo de cursar um mestrado *strictu sensu* em outro país. Este curso está condizente com a felicidade (fim último) que almejo. Após uma deliberação íntima e consultiva com outras pessoas, procuro analisar os melhores meios para me deslocar para outro país e me matricular no curso almejado. Quais meios para chegar em outro país? O avião, o trem, o automóvel, a pé? Qual o meio para me matricular e manter a estadia? A bolsa de estudos, economias bancárias, etc. E, assim por diante, a boa escolha indicará os melhores meios. Portanto, nota-se que a escolha deriva de um objetivo determinado pelo desejo, em seguida há a deliberação para analisar os meios (não é possível deliberar sem termos um propósito, uma meta)<sup>243</sup> e finalmente é realizada a escolha de qual é o melhor meio para operacionalizar a consecução do mestrado.

É possível haver erro na deliberação? Aristóteles responde afirmativamente que é possível o homem incorrer em equívocos no ato de deliberar. A deliberação envolve o conhecimento dos universais e dos fatos particulares, que são adquiridos respectivamente por meio do ensino e da experiência.<sup>244</sup> O erro deliberativo ocorre quando há ignorância dos dois aspectos ou de apenas um deles. Utilizamos o próprio exemplo citado na *Ética a Nicômaco*: “[...] o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda a água pesada é má como esta água aqui presente é pesada.”<sup>245</sup>

242 *É.N.* III, 1113a 1-14. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 46. Conferir também *É.E.* I, 1226b 20-25. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo.* *Op. cit.*, p. 99.

243 Cf. *É.E.* I, 1226b 30. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo.* *Op. cit.*, p. 99.

244 Cf. *É.N.* VI, 1141b 1-8. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 106.

245 *É.N.* VI, 1142a 20-22. *Idem*, p. 108.

A escolha e a deliberação são dois procedimentos fundamentais para que haja uma ação correta. O homem prudente deve sempre atentar para fazer do melhor modo possível as mencionadas operações do intelecto. O bom exercício destes dois estágios proporcionam uma capacidade superior de decidir. Por conseguinte, as boas decisões contribuem para uma vida feliz.

Dito isto, passamos a analisar no próximo tópico, as chamadas três virtudes intelectuais menores. Elas são partes integrantes da virtude da prudência. Portanto, convém a análise para entendermos como se forma a excelência do ato de decidir, ou seja, a própria virtude da prudência.

### **3.5 As três virtudes intelectuais menores: boa deliberação (εὐβουλίᾱ), inteligência (σύνεσις), ponderação (γνώμῃ)**

As três virtudes intelectuais menores são a boa deliberação (εὐβουλίᾱ), inteligência (σύνεσις),<sup>246</sup> e ponderação (γνώμῃ).<sup>247</sup> Para se tornar prudente, o homem precisa adquirir o domínio destas capacidades intelectuais. Elas são partes integrantes da virtude da prudência que possuem três funções distintas. A distinção ocorre conforme o segmento de realidade de prudência a ser examinado e discernido. Deste modo, estas virtudes são tipos de operações intelectuais (raciocínios) que consistem em estágios do processo de análise das circunstâncias.

A primeira virtude intelectual é a boa deliberação (εὐβουλίᾱ). Esta é o aperfeiçoamento da deliberação. No livro VI, Aristóteles nos mostra que a boa deliberação consiste em uma investigação sobre um assunto em particular. Ela envolve uma espécie de cálculo consciente que objetiva atingir o melhor resultado possível. Deste modo, a boa deliberação é uma ponderação que atinge um alto grau de exatidão porque analisa todas as variáveis envolvidas em uma determinada situação, tendo em vista uma finalidade boa.

Ressalta-se que a boa deliberação envolve uma ponderação correta somada a um fim bom. Pois, um homem pode acertar sua análise dos fatos e escolher corretamente os meios para atingir um fim proveniente de um desejo que não é bom. É o que ocorre com os homens incontinentes ou maldosos. Outro caso, é o de desejar um fim bom, mas não alcançá-lo por causa de um raciocínio

246 As traduções do termo grego *synesis* são variadas. Alguns tradutores utilizam as palavras “discernimento” (E. Bini, 2013, p. 192), “entendimiento” (J. Marias, 1959, p. 97), “inteligência” (L. Vallandro e G. Bornheim, 1987, p. 109), “understanding” (H. Rackham, 1996, p. 155). Preferimos o termo “inteligência” porque nos parece expressar melhor o conceito de *synesis*, que significa a capacidade de aprender bem e, por isso, julgar bem as particularidades das diversas situações.

247 As traduções do termo grego *gnome* também divergem entre si. Alguns tradutores usam as palavras “ponderação” (E. Bini, 2013, p. 192), “comprensión” (J. Marias, 1959, p. 98), “discernimento” (L. Vallandro e G. Bornheim, 1987, p. 110), “consideration” (H. Rackham, 1996, p. 156). Acreditamos que o termo “ponderação” traduz melhor o conceito de *gnome*, por este ser um ato de sopesar a situação com o fim de atingir a equidade.



errado. Ambos os tipos, não são consideradas como boas deliberações. Desta forma, a deliberação ideal é feita de uma análise correta visando fins corretos. De acordo com Aristóteles:

Mas, por outro lado, a excelência da deliberação (εὐβουλία βουλή) envolve raciocínio. [...] Mas a excelência da deliberação é certamente a deliberação correta. [...] o homem incontinente (ἀκρατής) e o homem mau (φάυλος), se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo (λογισμοῦ) o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcançado é um grande mal para eles (ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς). Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação – isto é, aquela que tende a alcançar um bem (ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική).<sup>248</sup>

A boa deliberação pode ser feita de forma mais lenta ou mais rápida. Alguns assuntos levarão mais tempo de deliberação, outros necessitam de menos duração. Com a experiência de vida, a deliberação, em muitos casos, torna-se mais veloz. Mas, essencialmente, a boa deliberação feita em um período razoável para obter a melhor decisão. Devemos recordar que o homem prudente percebe e aproveita o momento oportuno (καιρός) para agir. Por isso, uma deliberação muito lenta é um indicativo que ainda não se atingiu a excelência para atingir o bem. É o que o Estagirita nos mostra: “[...] é possível alcançá-lo [o bem] por uma longa deliberação enquanto um outro homem chega a ele rapidamente. Por conseguinte, no primeiro caso não possuímos ainda a excelência no deliberar, que é a correção tanto no que toca ao fim como ao meio e ao tempo.”<sup>249</sup> Logo, a boa deliberação requer o tempo correto para ser feita de forma cuidadosa, para a escolha do meio correto, mas sem procrastinação.

Observa-se que a deliberação não é conhecimento científico (ἐπιστήμη). E, também, não é mera opinião (δόξα).<sup>250</sup> A *episteme* versa sobre o necessário e o inalterável. A *dóxa* é uma afirmação referente aos fatos, enquanto a deliberação ainda é uma análise. Às vezes, a opinião é correta na interpretação de um fato. De qualquer modo, ao falarmos que a deliberação pressupõe uma análise dos fatos, está implícito um raciocínio analítico sobre uma fato particular.

É interessante observar que a *boulé* (βουλή), na história da Grécia Antiga, significa o “conselho” reunido. Era uma reunião de cidadãos, em cada cidade-estado grega, para deliberar sobre assuntos públicos relativos à *pólis*. Na época homérica, era a reunião de um rei com seus

248 *É.N.* VI, 1142b 16-22. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco... Op. cit.*, p. 109. Conferir também *É.E.* II, 1226b 10-12. *Ética a Eudemo. Op. cit.*, p. 98 (E. Bini, 2015): “Ninguém delibera quanto ao fim, o qual está fixado para todos. Delibera-se, contudo, sobre o que conduz a ele, se isto ou aquilo conduz a ele e, supondo estar decidido se isto ou aquilo, como será produzido.” Cf. *Magna Moralia* 1199a 5-9. *The Works of Aristotle. Magna Moralia, Ethica Eudemia, De Virtutibus et Vitiis*. Translated into English under the editorship of W.D. Ross, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1915, (sem página).

249 *É.N.* VI, 1142b 25-28. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco... Op. cit.*, p. 109.

250 *É.N.* VI, 1142b 8-10. *Ibidem*, p. 109.

conselheiros. É desta noção de “conselho” que São Tomás de Aquino, ao comentar Aristóteles, utiliza o vocábulo *eubulia*<sup>251</sup> e a considera uma virtude intrínseca à prudência como o Estagirita. Conforme exposto na *Suma Teológica*:

Em sentido contrário, a *eubulia*, como diz o Filósofo, ‘é a retidão na deliberação’. Mas a reta razão aperfeiçoa a virtude. Logo, a *eubulia* é virtude. Como já foi dito, é da razão da virtude humana tornar bom o ato humano. Entre os demais atos, é próprio do homem deliberar, porque implica uma busca conduzida pela razão relativamente à ação no que consiste a vida humana, pois a via especulativa está acima do homem, segundo o Filósofo. Ora, a *eubulia* requer a bondade da deliberação. De fato, esta palavra é formada de *eu*, que significa bem, e de *boulé*, que significa conselho ou deliberação, como se dissesse o ato de bem deliberar, ou antes o que aconselha bem. É, pois evidente que a *eubulia* é uma virtude humana.<sup>252</sup>

Face ao exposto, a boa deliberação consiste em buscar compreender a realidade, com todas as suas variáveis. Esta compreensão tem como objetivo alcançar o maior grau de exatidão possível para aumentar a probabilidade de realizar uma escolha correta dos meios para atingir o fim determinado. O homem prudente, ao realizar uma boa deliberação, analisa o conjunto das circunstâncias sempre com vistas a um fim nobre. A boa deliberação seleciona os meios que podem ser alcançados pela ação. Portanto, a *euboulia* é o primeiro passo racional para obter a virtude da prudência.

A inteligência (σύνεσις) é a segunda virtude intelectual descrita por Aristóteles. É definida como uma capacidade de aprender algo rapidamente. O homem detentor desta virtude é alguém que consegue assimilar e entender, de modo célere, o que são as coisas e as relações entre estas. Por isso, o homem inteligente possui uma maior propensão a julgar corretamente qualquer conjuntura. No contexto do saber prático, a inteligência assemelha-se à perspicácia, porque versa sobre a habilidade de compreender com presteza o mundo que nos cerca. Logo, um homem perspicaz é um homem inteligente.

No âmbito da ação, esta capacidade de aprender é referente aos assuntos possíveis de deliberação e, por isso, pode gerar diversas visões diferentes. Não se trata de um aprendizado que se refere às ciências ou àquilo que é necessário e eterno. Não se refere ao saber teórico. Também, é

251 A boa deliberação também é chamada de “bom conselho” na tradição cristã.

252 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Op. cit., p. 637. *Summa Theologiae*, II-II. q. 51, a.1. A citação em latim provém desta mesma edição: “*Sed contra est quod eubulia est rectitudo consilii, ut philosophus dicit, in VI Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.*”

distinta de uma mera opinião, dado que a *synesis* é uma inteligência voltada para os aspectos práticos. Ou seja, ela diz respeito ao “território” da ação. Esta virtude é a inteligência em um grau elevado, que permite um aprendizado dos elementos envolvidos nas circunstâncias. Este fato auxilia um julgamento correto de cada situação.

A *synesis* possui uma única função que é o ato de julgar. Porém, não pode ser confundida com a virtude da prudência. Na visão aristotélica, a virtude da prudência possui a função de comandar a maneira como o homem agir, visto que discerne o certo e o errado, em relação aos meios. A inteligência restringe-se apenas a julgar, do melhor modo possível, os elementos relacionados a cada situação. Com a compreensão destes elementos, a prudência determinará qual a ação a ser realizada. É o que nos diz Aristóteles:

Com efeito, a inteligência (σύνεσις) nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação (βουλευσάιτο). Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática (φρόνησις); mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τό τέλος αὐτῆς ἐστίν); a inteligência, pelo contrário, limita-se a julgar (κριτική). Inteligência é o mesmo que perspicácia (εὐσύνεσία), e os homens inteligentes (συνετοί), o mesmo que homens perspicazes (εὐσύνετοι).<sup>253</sup>

São Tomás de Aquino, ao comentar sobre a virtude da *synesis*, diz que ela é um juízo reto das ações particulares, algo que também faz a prudência. Mas, esta última comanda as ações para que sejam feitas de modo ordenado para o bem.<sup>254</sup> A inteligência, por ser apenas um juízo reto dos elementos particulares, pode ser usada para fins ruins (maus). A inteligência diferencia-se da boa deliberação e do saber teórico. Um homem pode deliberar bem ou dominar uma determinada ciência especulativa, porém, isso não significa ser um homem inteligente. Deste modo, o Aquinate considera que o homem inteligente possui um bom senso das situações, porque apreende as coisas como são em si mesmas. Vejamos na *Suma Teológica*:

Respondo. A *synesis* implica um juízo reto não nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares, que são também objeto da prudência. Também com relação a esta palavra, se diz em grego que alguns são *syneti*, isto é, sensatos ou *eusyneti*, quer dizer homens de bom senso. Ao contrário, são chamados *asyneti*, insensatos, aos que são privados desta virtude. Ora, a diversidade de virtudes deve corresponder à diferença de atos que não se reduzem à mesma causa. Com efeito, é evidente que a bondade da deliberação e a bondade de juízo não se reduzem à

<sup>253</sup> *É.N.* VI, 1143a 5-12. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 109.

<sup>254</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência.* *Op. cit.* p. 642. *Summa Theologiae*, II-II. q. 51, a. 3

mesma causa; porque muitos são de boa deliberação, mas não são de bom senso, isto é, dotados de um julgamento reto. Na ordem especulativa, alguns investigam bem, pelo fato de terem uma razão capaz de discorrer sobre coisas diversas o que parece proceder das disposições da imaginação, que pode formar facilmente diversas representações imaginárias, e, no entanto, às vezes não sabem julgar bem por deficiência do intelecto, o que procede, sobretudo, da má disposição do senso comum, que não julga bem. Por tudo isso, se necessita, além da *eubulia*, de outra virtude que julgue bem, a qual se chama *synesis*.<sup>255</sup>

Essa apreensão é melhor feita por um homem de virtudes morais. Os vícios dificultam e, às vezes, impedem compreender as coisas particulares da maneira correta. Tomás de Aquino compara este homem virtuoso e inteligente a um espelho que reflete perfeitamente as coisas como são. O intelecto não sofre distorção no momento de apreender o que são as coisas em si. Isso ocorre, porque as virtudes morais favorecem um juízo correto sobre o que é o melhor a ser desejado pelo homem. Logo, providenciam que o intelecto acerte no julgamento das coisas, pois, um homem viciado deseja aquilo que é errado, o que o faz interpretar as coisas conforme seus vícios. Nos diz São Tomás, na *Suma Teológica*:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que o juízo reto consiste em que a potência cognoscitiva apreenda as coisas tais como são em si mesmas. Isto se dá, quando está bem disposta, como um espelho em boas condições reproduz as imagens dos corpos como são em si mesmos. Mas, se for um espelho mal disposto, as imagens aparecem distorcidas e disformes. A boa disposição da potência cognoscitiva para receber as coisas como são em si mesmas provém radicalmente da natureza, e quanto à sua perfeição, depende do exercício do dom ou da graça. E isso pode se dar de dois modos: diretamente por parte da própria potência cognoscitiva, que não está imbuída de concepções depravadas, mas verdadeiras e retas; tal é a função própria da *synesis* como virtude especial. E, indiretamente pela boa disposição da potência apetitiva, em virtude da qual o homem emite um juízo reto sobre o que é desejável. E, assim, os hábitos das virtudes morais influem sobre um bom julgamento virtuoso a respeito dos fins, enquanto que a *synesis* se ocupa mais dos meios.

Quanto ao 2º, deve-se dizer que nos maus pode se encontrar um juízo reto somente no plano universal; porém, com respeito à ação singular, seu juízo é sempre defeituoso, como acima foi dito.<sup>256</sup>

---

255 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Op. cit. p. 640-641. *Summa Theologiae*, II-II. q. 51, a. 3. A citação em latim provém desta mesma edição: “*Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quibidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducantur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducantur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis.*”

256 *Ibidem* p. 640-641. *Summa Theologiae*, II-II. q. 51, a. 3. A citação em latim provém desta mesma edição: “*Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam*

Aristóteles não cita nenhum exemplo ilustrativo sobre a *synesis*; limita-se somente em descrever suas características. Neste sentido, pensamos ser oportuno fazê-lo, para facilitar a compreensão desta virtude intelectual menor. A inteligência permite o celeridade aprendizado sobre os elementos envolvidos em uma dada situação. Isto favorece o discernimento prudencial, porque há um conhecimento mais acurado das particularidades do caso. Assim, imaginemos uma conjuntura do país, no qual exista uma crise generalizada no transporte de insumos, devida à falta de abastecimento de combustíveis. Este é o panorama. Para emitir um juízo correto, é indispensável entender cada elemento que compõem a situação. Cada elemento deve ser entendido no seu funcionamento próprio e na sua relação com os outros. O homem prudente, sendo possuidor da *synesis*, estudará e aprenderá os vários elementos na circunstância descrita, por exemplo: a paralisação dos transportadores e seu papel na logística de bens materiais, o refinamento e comercialização dos derivados do petróleo etc. A compreensão de cada parte que promove a compreensão do todo. Logo, para emitir um parecer correto, ou seja, sensato, sobre a conjuntura e decidir a melhor ação a ser realizada, o prudente utiliza a inteligência para aprender os elementos particulares e em que consiste cada um deles.

Em suma, a *synesis* é a capacidade de resolver situações novas de maneira celeridade e com sucesso, adaptando-se a elas por meio do conhecimento adquirido. Esta virtude permite que se faça um bom juízo das coisas. Deste modo, o homem adquire um bom senso que interpreta, com razoável grau de acerto, o que ocorre em cada caso.

A ponderação (*γνώμην*) é a terceira virtude intelectual descrita por Aristóteles. De acordo com o filósofo de Estagira, é definida como: “O que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juízes humanos’ e que ‘possuem discernimento’, é a reta discriminação do equitativo.”<sup>257</sup> O conceito de equidade significa julgar de uma forma justa uma determinada demanda. Para que este julgamento equitativo ocorra, é necessário que o julgador possua a virtude

---

*secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.*

*Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universalis, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est.”* Na presente citação, São Tomás está discutindo na questão 51, artigo 3: (1) se a *synesis* não é virtude e (2) se os homens maus possuem ou não a *synesis*.

257 *É.N.* VI, 1143a 19-21. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 110. Conforme apontamos na nota de rodapé nº 245, a edição em português que usamos da *É.N.* usa a palavra “discernimento” para traduzir o *gnome* (L. Vallandro e G. Bornheim, 1987, p. 110). No presente trabalho, preferimos chamar de “ponderação”, pelos motivos expostos na referida nota.

moral da justiça. O bom julgador é aquele que tem consideração pelos outros. Ou seja, ele pensa nos outros ao ponderar o que é mais justo para todos. Em outros termos, a *gnome* nasce na estima que o julgador tem pelas outras pessoas. Nos mostra Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*:

Mostra-o o fato de dizermos que o homem eqüitativo (γνώμην) é acima de tudo um homem de discernimento humano (συγγνώμονας), e de (sic) identificarmos a equidade com o discernimento humano a respeito de certos fatos. E esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é equitativo, sendo o discernimento correto (ἐπεικοῦς ὀρθή) aquele que julga com a verdade (ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς).<sup>258</sup>

Nota-se a vital importância das virtudes morais para que exista a *gnome*. Sem a solidez das virtudes no caráter do homem, dificilmente poderá haver um julgamento justo, quando a equidade se fizer necessária. A *gnome* e as virtudes morais são imprescindíveis para o exercício da justiça em sociedade. Deste modo, não existe nenhuma *pólis* ou nação que continue agregada, de modo civilizado, sem a equidade.

A *Magna Moralia* descreve que a esfera em que atua a *gnome* é aquela dos direitos legais. Onde as leis não são claras, a equidade deve aparecer para esclarecer o que deve ser feito, uma vez que é impossível os legisladores preverem todos os tipos de situações em detalhes. Logo, cabe ao bom julgador (εὐγνώμων) clarear as questões que não são resolvidas prontamente pelas leis.<sup>259</sup>

Neste sentido, a *gnome* é uma virtude intelectual que auxilia no convívio mútuo. Ela promove a harmonia nas relações cotidianas entre os cidadãos. Mas é indispensável para governantes, legisladores e magistrados, haja vista o grande número de pessoas que suas decisões afetam.<sup>260</sup> Os governantes devem praticar este reto juízo equitativo, para que sua administração considere as necessidades de todos os cidadãos e não apenas de uma parcela deles. O juízo equitativo é ainda mais requisitado quando as leis são inexistentes, obtusas ou não se aplicam ao caso demandado. Nesta situação, exige-se que o magistrado possua uma conduta moral íntegra, para que possa ponderar de forma correta e aplicar a justiça (δίκη). Um magistrado que tenha vícios de caráter incorrerá em dois efeitos maléficis. O primeiro é que não julgará de modo equitativo. Por ter vícios corruptíveis, não poderá estabelecer a *dike*, porque tenderá a proteger um dos querelantes

258 *É.N.* VI, 1143a 22-24. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 110. A *suggnome* é a qualidade do homem altruísta, indulgente. Este homem pondera as situações visando o que é o mais justo para todos os envolvidos na situação. Deste modo, ele profere um reto julgamento.

259 Cf. *Magna Moralia* 1198b 24-34. *The Works of Aristotle. Magna Moralia, Ethica Eudemia, De Virtutibus et Vitiis. Op. Cit.* sem página.

260 Devemos recordar que na filosofia moral aristotélica, o objetivo principal dos líderes da *pólis* é promover a *eudaimonia* na *pólis*. Em vista disto, a virtude intelectual da *gnome* tem uma fundamental importância. Cf. *É.N.* VI, 1142a 9-10; *Política* I, 1252a 5, 1323b 22-35, 1324a 5-35.

em detrimento do outro. O segundo é que o magistrado, ao atingir o nível de corrupção moral, seus vícios o impedirão de ponderar corretamente a querela. Em vista disto, no momento de proferir sua sentença, inadvertidamente ao aplicar a lei, o fará de modo que não atende ao que é mais justo na situação.

O juízo equitativo é necessário para os legisladores porque sua missão é promulgar leis justas. Estas leis auxiliam que a *pólis* atinja a vida feliz e estimulam os cidadãos a serem virtuosos. Os legisladores corrompidos por vícios de caráter não possuem condições para estabelecer uma sociedade justa. Ao contrário, as leis serão promulgadas para fins errôneos e incentivarão os vícios nos cidadãos. O bom legislador possui a capacidade de ponderar de forma equitativa porque é detentor de um caráter virtuoso moral e intelectual. Por conseguinte, fará leis que preconizem as relações justas entre os cidadãos.

Santo Tomás de Aquino, ao comentar sobre a *gnome*, argumenta que o juízo equitativo é aplicado nos casos insólitos, nos quais as regras comuns não podem ser usadas como padrão de referência. São casos de exceção ou extraordinários nos quais usar o padrão comum de julgamento faria o julgador cometer um erro de juízo e, conseqüentemente uma injustiça. São nestas situações que o bom julgador pondera acertadamente sobre o mais justo a ser feito. O Doutor Angélico assinala a diferença entre *synesis* e *gnome*. A primeira compreende as regras comuns que orientam as ações nos casos ordinários e frequentes. A segunda julga as situações excepcionais, estas não podem ser solucionadas de acordo com o normativo regular e costumeiro. Em vista disto, a *gnome* julga o que é mais justo, a partir dos princípios mais elevados que os aplicados nos casos ordinários. Conforme descrito na *Suma Teológica*:

[...] Os hábitos cognoscitivos distinguem-se segundo princípios mais ou menos elevados; como a sabedoria considera os princípios mais elevados, no âmbito especulativo, do que a ciência. Por isso se distinguem entre si. O mesmo deve se dar nas ações. É evidente que as coisas que estão fora da ordem de um princípio ou de uma causa inferior cai, às vezes, sob a ordem de um princípio mais elevado. [...] Acontece, às vezes, haver a necessidade de fazer algo à margem das regras comuns da ação. Por exemplo, não devolver um depósito ao inimigo da pátria, e outras coisas semelhantes. Por isso, se deve julgar a respeito desses casos segundo princípios mais elevados do que as regras comuns, segundo as quais a *synesis* julga. E, segundo estes princípios mais elevados, exige-se também uma potência justificativa mais elevada: esta chama-se *gnome*, e ela implica certa perspicácia no julgamento.

[...] portanto, deve-se dizer que a *synesis* julga bem todos os casos que caem sob as regras comuns. Mas, outras ações devem ser julgadas à margem das regras comuns, como se acabou de dizer.

[...] deve-se dizer que considerar tudo o que pode suceder à margem do curso normal da natureza pertence somente à providência divina; mas, entre os homens, o



que for mais perspicaz, pode conhecer por sua razão muitas delas. A isso se ordena a *gnome*, que implica certa perspicácia no julgamento.<sup>261</sup>

Observa-se que as fronteiras entre a *synesis* e a *gnome* nem sempre são muito distinguíveis. Ambas analisam as particularidades de cada situação. Mas se as funções de cada uma destas virtudes especiais nem sempre são nítidas, deve-se ao fato de que elas operam juntas e estão atreladas uma à outra. O bom juiz somente consegue ponderar bem e promover a equidade em cada situação se conseguir ser inteligente o suficiente para aprender sobre os elementos particulares envolvidos em cada circunstância. A partir daí, consegue extrair regras comuns. Justamente por apreender as regras comuns, com base nos fatos, o homem prudente pode sopesar de modo correto. Diante disto, as situações excepcionais podem ser julgadas, à luz de princípios mais elevados que as regras comuns podem fazê-lo.

Após a descrição das três virtudes intelectuais menores e como elas interagem entre si para a realização de uma boa decisão pelo homem prudente, julgamos oportuno descrever brevemente sobre a razão intuitiva (*voûs*). Aristóteles faz referência sobre esta operação do intelecto no mesmo Livro VI no qual disserta sobre a prudência e as demais virtudes menores. Dito isto, passamos ao próximo tópico acerca do *noûs* (*voûs*).

### 3.6 A razão intuitiva (*voûs*) e a prudência

O *noûs* (*voûs*)<sup>262</sup> complementa as virtudes intelectuais. No campo do saber teórico, é conceituado como a capacidade que o intelecto possui de apreender os primeiros princípios, que

261 TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Op. cit. p. 642-643. *Summa Theologiae*, II-II. q. 51, a. 4. A citação em latim provém desta mesma edição: “*Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.*”

[...] *dicendum quod synesis est vere iudicativa de omnibus quae secundum communes regulas fiunt. Sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est.*

[...] *dicendum quod omnia illa quae praeter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam, sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.*”

262 Já apontamos a dificuldade de tradução do termo grego *noûs* (cf. nota de rodapé nº 115). Optamos pelo termo “intuição” ou “razão intuitiva” por julgarmos serem mais adequados para expressar o tipo de operação intelectual descrita por Aristóteles.



servem de fundamento para as ciências. Ele capta aquilo que não é possível ser demonstrado por meio de deduções ou induções. Contudo, o *noûs* também atua no campo do saber prático. Neste aspecto, o *noûs* capta os fatos particulares que variam a cada situação. A partir dos particulares realiza uma indução para chegar as premissas universais. Por consequência, o *noûs* auxilia o homem prudente a perceber de modo imediato a melhor ação a ser realizada, sob quaisquer circunstâncias. De acordo com Aristóteles:

A razão intuitiva (*νοῦς*), por sua vez, ocupa-se com 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 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 [conclusão do silogismo], visto que chegamos aos universais (*καθόλου*) pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva (*τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*).<sup>263</sup>

O *noûs* não é uma deliberação, nem opinião, nem ciência. Podemos caracterizá-lo como uma espécie de “golpe de vista”. É uma percepção imediata de tudo o que envolve uma situação qualquer, e que ocorre sem a necessidade da deliberação. Pelo menos, é fruto de uma deliberação tão veloz, que mal pode ser definida como tal. É o homem que, diante de uma ocorrência, sabe rapidamente qual a ação a ser realizada, e com boas chances de acerto. O comentador Pierre Aubenque descreve esta atuação do *noûs* como um resultado abrupto que ocorre ao final da reflexão:

Se se entende por *νοῦς* a apreensão imediata dos princípios da demonstração, tanto a prudência quanto a sabedoria se encontram igualmente distantes disso, embora por razões diferentes: a sabedoria, porque é feita de demonstrações; a prudência, porque não concerne nem ao demonstrável, nem a seu princípio. Mas se se entende por *νοῦς* a apreensão imediata das “coisas últimas e particulares”<sup>264</sup>, será preciso atribuir tal intuição ao homem prudente: ao mesmo tempo homem de pensamento e ação, herdeiro dos heróis da tradição, o *phronimos* une nele a lenta reflexão e a imediatez do golpe de vista, que não é senão a brusca eclosão da primeira; ele une a minúcia e a inspiração, o espírito de previsão e o espírito de decisão.<sup>265</sup>

Este senso imediato sobre as circunstâncias é resultado da atuação conjunta das três virtudes intelectuais menores, somada à *empeiria*. Por isto, o homem prudente é alguém que possui e exerce

263 *É.N.* VI, 1143a 35 – 1143b 7. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 110.

264 Pierre Aubenque assinala esta passagem na *É.N.* VI, 1143a 28.

265 AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. *Op. cit.* p. 237-238.

muito bem, a *euboulia*, a *synesis*, a *gnome*. A velocidade de saber o que fazer, em certas situações, é fruto da experiência adquirida com o passar do tempo que aperfeiçoa as três virtudes intelectuais menores. Afinal, no decorrer do tempo, quantas circunstâncias foram deliberadas? Quantos casos foram julgados? Quantas escolhas foram feitas dia após dia? Devido a isto, quando comparado a outros homens, o *phronimos* sabe, do modo mais rápido e certo, entender o que se passa a sua volta e realizar as ações mais corretas.<sup>266</sup>

Devido à *empeiria* e ao tempo, que ajudam a desenvolver as virtudes intelectuais menores, Aristóteles elogia os homens com mais idade e maior experiência. A sabedoria destes, expressa em suas opiniões, máximas e provérbios, merecem tanto respeito e atenção quanto a devida a renomados cientistas ou especialistas em alguma ciência. Os homens prudentes são os sábios, os “especialistas”, na arte de viver. Conforme nos mostra Aristóteles:

Eis aí por que tais disposições [*euboulia*, *synesis*, *noûs*] são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é filósofo (σοφὸς) por natureza, a muitos se atribui um discernimento, inteligência e uma razão intuitiva inatos (γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν). [...] dizendo que uma determinada idade traz consigo a razão intuitiva e o discernimento; isto implica que a causa é natural. [Donde se segue que a razão intuitiva é tanto um começo como um fim (ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς), pois as demonstrações partem deste e sobre estes versam.] Por isso, devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos, e opiniões (δόξαις) não demonstradas (ἀποδείξεις) de pessoas experientes (ἐμπείρων) e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito, essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho (ἐμπειρίας ὄμμα ὁρώσιν ὁρθῶς).<sup>267</sup>

Vimos como o aperfeiçoamento das virtudes intelectuais menores é fundamental para a aquisição da prudência. O entrelaçamento destas três capacidades do intelecto permite uma interpretação correta dos fatos. Esta, por sua vez, auxilia para que haja uma boa análise de conjuntura, ou seja, condizente com a realidade dos fatos. No que lhe concerne, esta averiguação certa favorece a boa deliberação. Logo, o homem prudente é aquele que realiza um bom exame das circunstâncias, porque conhece os fatos particulares e os fins, aos quais se destinam à ação humana.

Após o exame das partes integrantes da prudência, resta uma questão a ser tratada: como a prudência nos conduz à *eudaimonia*? A elucidação desta pergunta está exposta ao longo de toda a

266 Recordamos que uma ação correta precisa ser moralmente nobre e eficaz para atingir o resultado previsto.

267 *É.N.* VI, 1143b 8-14. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* Op. cit., p. 110. Referente a expressão “[...] Com efeito, essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho.” Acreditamos que seja melhor compreensível, transcrevendo-a da seguinte forma: “[...] pois, a experiência lhes transmitiu uma visão com a qual enxergam as coisas com acerto.” (E. Bini, 2013, p. 195). Outra tradução: “[...] for experience has given them an eye for things, and so they see correctly.” (H. Rackham, 1996, p. 157).

explicação feita. Mas, pensamos ser interessante esclarecer melhor a resposta. Dito isto, passemos ao próximo tópico.

### 3.7 Prudência, virtudes morais e *eudaimonia*

No final do livro VI<sup>268</sup> da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles responde a alguns questionamentos específicos sobre a prudência. Provavelmente seriam questões feitas por homens não afeiçoados às reflexões mais profundas sobre a *sophia* e a *phronêsis*. De modo geral, as perguntas versam sobre a utilidade das virtudes intelectuais. Estes questionamentos possuem o seu valor porque vão no âmago de um aspecto, que não pode ser esquecido no estudo sobre o saber teórico e o saber prático. Estes saberes são apenas um mero exercício intelectual, sem vínculo com o cotidiano do homem comum? Apenas seriam uma espécie de jogo para exercitar o raciocínio. Algo sem importância para a construção de uma vida feliz. Naturalmente que não. A *sophia* e a *phronêsis* são fundamentais para a felicidade. É o que o Estagirita tentará demonstrar.

O filósofo de Estagira começa se interrogando acerca do aparente fato de que a *sophia* não pode auxiliar na busca da *eudaimonia* porque não diz respeito às coisas contingenciais, nem às que foram geradas. Apenas trata das coisas eternas e necessárias. Ao contrário do saber teórico, a *phronêsis* versa sobre aquilo que nos faz agir de modo justo e nobre. Entretanto, uma vez que ser justo e nobre são qualidades do homem bom, não faz sentido desenvolver estes dois saberes, porque, em tese, o homem virtuoso já possui qualidades boas. E, para um homem que não é virtuoso, não faria nenhuma diferença, basta ele viver sem prudência ou acatar os conselhos dos prudentes. Então, qual a necessidade de aprender e aprimorar a *sophia* e a *phronêsis*? Citamos o texto:

Mas alguém poderia perguntar de que servem essas faculdades da mente já que (1) a sabedoria filosófica (σοφία) não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz (pois não diz respeito às coisas que se geram); e quanto à sabedoria prática, embora trate dessas coisas, para que necessitamos dela? A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem (φρονεσις ἐστὶν περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων), mas essas são coisas cuja prática é característica de um homem bom (ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς), e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecê-las se as virtudes são disposições do caráter (ἔξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν) [...].<sup>269</sup>

268 Cf. *É.N.* VI, 1143b 20 - 1144a 35. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 111-112. *É.E.* I, 1143b 20 - 1144a 35. *Ética a Eudemo.* *Op. cit.*, p. 198-200.

269 *É.N.* VI, 1143b 18-28. *Ibidem*, p. 111.

Decorrente do questionamento anterior, surge outra questão que Aristóteles se defronta; a saber, se a *phronêsis* seria superior à *sophia*, para construir uma vida feliz. Ele faz uma comparação com a medicina e a saúde. Pode-se pensar que não necessariamente precisamos dominar a medicina para termos saúde. Basta praticar atos saudáveis e termos a saúde. Porém, ao seguirmos esta linha de raciocínio, há uma estranheza: a *phronêsis* torna-se superior à *sophia*? Ou seja, a sabedoria prática, que se refere aos meios, torna-se mais importante que a sabedoria teórica, que compreende as coisas mais elevadas. Logo, como a prudência seria superior e mais importante que a sabedoria teórica? De acordo com Aristóteles:

Mas (2) se dissermos que um homem deve possuir sabedoria prática, não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se bom, a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para os que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem virtude. Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham sabedoria prática ou que obedeçam (πειθεσθαι) a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que costumamos fazer com respeito à saúde (ὑγίειαν): embora desejemos gozar saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina. (3) Por outro, pareceria estranho que a sabedoria prática, sendo inferior à filosófica (σοφίας), tivesse autoridade (κυριωτέρω) sobre ela, como parece implicar o fato de que a arte que produz uma coisa qualquer exerce o mando e o governo relativamente a essa coisa.<sup>270</sup>

A resposta é que a *sophia* e a *phronêsis*, por serem virtudes, correspondem à excelência das respectivas partes intelectuais da alma. Elas são o ápice das operações do intelecto que atuam nos seus campos específicos: a teoria e a ação. Portanto, por serem a perfeição daquilo que existe de melhor em nós mesmos – a razão – elas devem ser almeçadas por si próprias, mesmo que, aparentemente, não produzam nenhum tipo de resultado.

O detalhe é que as virtudes intelectuais e morais produzem efeitos reais. Elas resultam na *eudaimonia*. Ao usar a razão, de maneira sublime, o homem se torna mais feliz. E quanto a *phronêsis* e as virtudes morais? A prudência e a virtude moral atuam, juntas, para que o homem cumpra plenamente sua função. Ao cumpri-la, o homem é feliz. A prudência garante a reta escolha dos meios. A virtude moral assegura a retidão dos fins nobres, pelos quais o homem orienta a sua vida. Portanto, a conquista e o aprimoramento das virtudes intelectuais e morais são indispensáveis para a *eudaimonia*. Conforme nos expõe Aristóteles:

270 *É.N.* VI, 1143b 29-34. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 111.

(1) Antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer fosse. (2) Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa – não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde (sic) produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade (σοφία εὐδαιμονίαν); porque, sendo ela uma parte da virtude inteira [da virtude como um todo] (ὅλης ἀρετῆς), torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e atualizar-se (ἐνεργεῖν εὐδαίμονα).<sup>271</sup>

A prudência é relevante para tornar os homens melhores? Certamente que sim. Porque a ação virtuosa é resultado de uma escolha consciente do homem. Os fins e os meios devem ser corretos. Somente quem for prudente realiza a correta escolha dos meios para alcançar o fim escolhido. Unicamente opta pelos fins corretos, quem for moralmente virtuoso. O homem prudente reúne em si todas as virtudes morais. Desta maneira, o Supremo Bem (*eudaimonia*) apenas pode ser “visualizado” pelo homem virtuoso e não por aquele que tem vícios (κακοί), pois estes últimos pervertem a visão correta do que é o bem para o homem e dificultam a sua escolha. De acordo com Aristóteles:

(3) Por outro lado, a obra (ἔργον) de um homem só é perfeita (ἀποτελεῖται) quando está de acordo com a sabedoria prática (φρόνησις) e com a virtude moral (ἠθικὴν ἀρετήν); esta faz com que seja reto o nosso propósito (προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή); aquela, com que escolhamos os devidos meios. [...] 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 (sic) 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.<sup>272</sup>

Assim, a resposta à pergunta inicial do porque desenvolver as virtudes intelectuais e morais para ser feliz pode ser respondida de modo satisfatório. É a consolidação da virtude intelectual da prudência e das virtudes morais que o fazem se tornar um *phronimos*. Deste modo, ele consegue discernir o bem em qualquer situação e escolher os meios adequados para atingí-lo.

271 *É.N.* VI, 1144a 1-8. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 111. Na expressão “[...] mas como a saúde produz saúde.”, entendemos que a ideia que se quer transmitir, é mais compreensível na tradução de Edson Bini: “[...] mas naquele segundo o qual o sadio é a causa da saúde.” (E. Bini, 2013, p. 196). Também pode ser entendido como o “saudável” em vez de o “sadio.”

272 *É.N.* VI, 1144a 9-22. *Ibidem*, p. 111-112.

## CONCLUSÃO

Nas considerações finais deste estudo sobre a *phronêsis*, retomamos brevemente o caminho percorrido. Como fio condutor, trata-se de compreender no que consiste a virtude intelectual da prudência e como esta auxilia na obtenção da *eudaimonia*. A *Ética a Nicômaco* é um tratado sobre as virtudes e a felicidade. Nesta obra, o objetivo de Aristóteles é indicar o que é a verdadeira vida feliz e traçar um itinerário para alcançá-la, ou melhor, construí-la. A vida feliz não é fruto do acaso, mas é resultado de uma escolha baseada nas virtudes. E, se é uma escolha, o homem deve estar consciente desta “escolha de vida” e arcar com as responsabilidades que esta acarreta. Se a felicidade consiste, em parte, em tomar boas decisões, a razão prática deve atuar. A virtude intelectual da prudência é a excelência da razão prática, no que se refere ao aspecto decisório. Do mesmo modo que um construtor que conhece o que deve fazer para construir uma casa e escolhe os melhores meios para fazê-la, certamente a construirá da forma correta. Ele atingiu a meta determinada, que é a própria casa. Assim, também é a construção de uma vida feliz. Logo, quanto mais o homem se exercitar na virtude intelectual da prudência, melhores serão suas decisões, o que aumentará as suas chances de ter uma vida feliz.

É importante compreender como o Estagirita descreve a relação entre os bens e os fins, até chegar ao conceito de Supremo Bem, que é a própria felicidade. Uma vez que o ser humano possui uma função própria caracterizada pela racionalidade, são as virtudes morais que promovem o domínio dos desejos e permitem que o indivíduo siga os ditames da razão. Isso significa que existe uma interação entre a virtude intelectual da prudência e as virtudes morais. Para que a prudência apareça, é necessário que as virtudes morais também se desenvolvam. Por isto, a aquisição das virtudes morais é imprescindível para que o homem atinja a excelência moral e conquiste a plenitude de vida. Entretanto, para que haja o florescimento dessas virtudes e sua consolidação no homem virtuoso, a prudência precisa atuar. Neste contexto, a *phronêsis* delimita o parâmetro correto para que o homem possa exercer uma ação virtuosa dentro das circunstâncias mutáveis, com as quais se depara constantemente. Esta virtude intelectual aplica-se no domínio do contingente e não trata das coisas que nunca se alteram. Seu âmbito de aplicação é o mundo das atividades humanas, pois é a prudência que sopesa e julga as situações. Assim, a prudência orienta o indivíduo a perceber os melhores meios para atingir os fins escolhidos. E, principalmente, permite escolher os meios para alcançar o fim mais elevado de todos, que é a própria *eudaimonia*. Logo, esta virtude intelectual possui uma função basilar para que o homem se torne virtuoso e obtenha a felicidade.

O motivo de desenvolver as virtudes intelectuais e morais para obter uma vida feliz, pode ser compreendido de modo claríssimo. A necessidade de desenvolvê-las reside na própria natureza

humana. O ser humano é dotado de racionalidade. A razão é a mais sublime parte de sua alma. Ela permite que cumpramos nossa função própria plenamente. Por isto, quanto mais exercitamos a razão, mais aprimoramos as virtudes intelectuais. Em relação às virtudes morais a prática habitual acarreta um controle maior dos nossos desejos. Esse aperfeiçoamento intelectual nos torna cada vez mais felizes. Primeiro, pelo próprio ato de raciocinar, que é uma atividade que causa um prazer nobre. Segundo, porque a *sophia* auxilia na contemplação da beleza proveniente daquilo que é eterno e, por isto, completamente estável. A *phronêsis* porque, sendo o saber da boa decisão, ajuda a vivermos em mundo instável e, por consequência, incerto. A prudência, ao ser aprendida e exercitada, torna o homem mais confiante em si próprio, pois desenvolve a capacidade de lidar com as contingências da vida e agir da maneira mais correta diante destas. Portanto, saber decidir bem maximiza as chances de construir uma vida feliz porque os “ventos do acaso” dificilmente promovem a felicidade humana.

Na formação moral do homem, o prazer possui um papel de muita importância, pois é um indutor para a realização de ações boas ou más. Por isto, desde a tenra idade, o homem tem de ser educado para sentir prazer na prática de ações nobres e se deleitar com a prática das virtudes morais e intelectuais. O homem virtuoso deve se afastar dos prazeres moralmente ruins. Estes prazeres torpes são aqueles que não estimulam o homem a torna-se mais virtuoso, antes, o afasta de uma conduta moralmente elevada. O prazer tem duas funções importantes que auxiliam a atingir a *eudaimonia*. A primeira é o aprimoramento das atividades realizadas, quanto mais prazer há envolvido em uma ação, mais estímulo existe para praticá-la, o que ocasiona a melhora a atividade exercida. Um exemplo é o violinista que sente prazer ao tocar o seu violino, isto o induz a treinar mais e conseqüentemente, a ser um músico melhor. Este aperfeiçoamento causado pelo prazer também ocorre com a ação humana, quanto mais o homem se esforça para habituar-se à práticas das virtudes, mais prazer ele sente em realizar ações corretas e nobres. A segunda função está associada ao resultado, por exemplo, ao tocar o instrumento musical de forma sublime, o violinista terá mais prazer. O homem ao praticar as ações nobres torna-se cada vez mais excelente. Deste modo, o resultado alcançado pela conduta virtuosa moral e intelectual é a própria felicidade.

A importância das virtudes morais para a felicidade é muito nítida. Elas são os fundamentos, a base para a virtude da prudência. São as virtudes morais que orientam os nossos desejos para o bem. Sem elas, afundamos sobre o próprio peso de aspirações incoerentes ou nefastas. Afinal, pode-se desejar qualquer coisa, inclusive o que nos faz mal. Com isto, nos afastamos da razão e perdemos a ideia da verdadeira felicidade. E, ainda, arruinamos a capacidade de construí-la. Sem a prudência que é a reta razão no agir e sem a virtude moral que é o justo meio da ação, não conseguimos definir os fins que temos que atingir. Tampouco, conseguimos descobrir que ação realizar para alcançar

estes fins. Ou, pode-se ter um vislumbre da meta e da ação, mas não há força interior suficiente para operacionalizar este intento. Deste modo, o homem perde a noção do fim último e, frequentemente, dos fins particulares, pois os vícios o arrastam para longe do Supremo Bem. Tal fato o leva a fazer escolhas ruins com consequências infelizes.

O ponto central para a realização das virtudes morais é a ideia de mediania. A virtude moral é um meio-termo entre dois tipos de condutas perniciosas para o homem. Uma ação ruim é marcada pelo exagero, a outra ação é marcada pela carência. O *spoudaios*, ou seja, o homem virtuoso moralmente aplica a mediania nas suas ações. Neste sentido, a mediania constitui a excelência da ação.

Ao longo desta pesquisa, vimos como a virtude intelectual da prudência se relaciona com as virtudes morais. Todo homem prudente possui as virtudes morais consolidadas em seu caráter. São as virtudes morais que orientam os desejos para aquilo que é correto, o que permite que a prudência decida quais são os melhores meios para alcançar os fins nobres desejados. O homem prudente é dotado de um domínio sobre suas paixões e possui uma análise racional acertada das circunstâncias, o que permite a realização de uma ação correta. Deste modo, a prudência indica como alcançar o fim mais desejado de todos que é a felicidade.

A prudência é o saber intelectual aplicado ao mundo contingente. Ele sabe discernir a intensidade, o momento e a quem se aplica as suas ações. É a virtude da boa decisão perante as inúmeras circunstâncias que surgem no decorrer da vida. O homem prudente sabe deliberar, compreender e julgar de modo acurado as situações. Existem três fatores que auxiliam o refinamento destes atos do intelecto que são o tempo, a experiência e a instrução. Deste modo, a virtude intelectual da prudência pode ser aperfeiçoada a cada decisão realizada perante as circunstâncias.

É importante recordar que é a virtude da prudência que preserva a consciência dos limites do possível para o homem. É o conhecimento dos seus limites que impede a desmesura (*ὑβρις*), ou seja, a arrogância fatal que não reconhece o que pode ou não ser realizado e, com isso, acarreta na infelicidade humana. Neste sentido, coadunamos com o pensamento de Pierre Aubenque ao trazer a peça teatral *Antígona* como exemplo ilustrativo da prudência. Nesta peça, o coro diz ao vaidoso Creonte que despreza o pensar prudencial acerca dos seus atos: “a (sic) prudência (*τὸ φρονεῖν*) é de longe a primeira condição da felicidade. Nunca se deve cometer impiedade contra os deuses. Os orgulhosos vêem suas grandes palavras pagas pelos grandes golpes da sorte, e é apenas com os anos que aprendem a prudência.”<sup>273</sup> A prudência se forja com o raciocínio aplicado às circunstâncias, nas tentativas de realizar as melhores decisões possíveis. Com o passar do tempo, as inúmeras

273 AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Op. cit.p. 260.



experiências vividas pelo homem permitem que suas decisões nas diversas situações tornem-se mais apuradas. Com este aprimoramento, o homem prudente passa a “personificar” a própria reta razão. Neste sentido, a prudência é a percepção salutar da “medida das coisas” que auxilia o bem viver humano porque evita que desejos irrealis e ideias absurdas, que não passaram no crivo da realidade, façam o homem ser obstinado com fantasias que o conduzirão a uma tragédia individual ou coletiva e não a uma vida feliz.

Diante do exposto, acreditamos que é demonstrada a grande importância que a virtude intelectual da prudência possui na vida do homem. A *eudaimonia* que é o Supremo Bem desejado por todas as pessoas somente pode ser atingida se houver boas decisões que nos conduzam até uma vida feliz. O homem, que seguidas vezes realiza decisões ruins ao longo de sua vida, dificilmente construirá uma vida feliz. Somente é venturoso o homem que realiza o seu *ergon*, ou seja, alcança a sua plenitude a partir de dois atos extremamente importantes. O primeiro ato é orientar os seus desejos, por meio das virtudes morais, para os fins nobres e a ter prazer nas ações virtuosas sem atitudes indignas de um homem valoroso. O segundo ato é aprender a usar o intelecto para agir corretamente, ou seja, a desenvolver a virtude da prudência. Afinal, o homem prudente, ao moderar suas paixões e direcionar corretamente seus desejos para aquilo que é bom, consegue decidir corretamente o caminho a ser seguido dentro das diversas circunstâncias.

Em suma, o homem sem prudência e com os vícios que dominam o seu caráter é como um náufrago sem mapa, desorientado nos mares da vida. Por outro lado, o homem prudente sabe para onde vai e possui a firmeza necessária para navegar até lá. Logo, nas incertezas da vida, o *phronimos* aristotélico torna-se o seu próprio porto seguro. Isto o faz feliz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. da primeira edição brasileira coord. e rev. por Alfredo Bosi; rev. e trad. dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti, 6º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ACKRILL, J.L. ‘Sobre a *Eudaimonia* em Aristóteles’ In: ZINGANO, Marco (orgs.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odysseus, 2010, p. 103-125.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated with Notes by Harris Rackham with a Introduction by Stephen Watt. Wordsworth Classics of World Literature, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Translated by W.D. Ross. Batoche Books: Kitchener, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle. Magna Moralia, Ethica Eudemia, De Virtutibus et Vitiis*. Translated into English under the editorship of W.D. Ross, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1915.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 –III 8: Tratado da Virtude Moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Trad. de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro.2015.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro. 3ª Edição, 1º reimp. 2013.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Maria Araújo y Julián Marias. Ed. Bilingüe. CEPC. Diretor Antonio Truyol Serra. 2002.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco, Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross; Poética: tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Física I-II*. Trad. Lucas Angioni, Campinas: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale). Volumes I, II, III. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola. 2ª Edição, 2005.

\_\_\_\_\_. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Tradução, textos adicionais e notas por Edison Bini. Bauru, SP: Edipro, 2º ed. Rev.2010, p. 41-42. (Série Clássicos Edipro).

\_\_\_\_\_. *Política*. Trad. Nestor Silveira. 1º ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro. 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Alma*. Trad. de Ana Maria Lóio, revisão científica de Tomás Calvo Martínez, adaptado para o português do Brasil por Luiza Aparecida dos Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013 (Coleção Obras Completas de Aristóteles, coord. António Pedro Mesquita).

\_\_\_\_\_. *Tópicos; Dos argumentos sofisticos*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. — São Paulo : Nova Cultural, 1987.

ARISTOTELES. *Graece. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Volumen Alterum*. Berolini apud Georgium Reimerum. Academia Regia Borussica, 1831.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Franciscus Susemihl. Editio Altera. Curavit Otto Apelt. Lipsiae. In Aedibus B. G. Teubneri. MCMIII.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. 2ª Edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Trad. José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2012 (Coleção Filosofia).

BRÜLLMAN, Phillip. *A Teoria do Bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013 (Coleção Aristotélica).

CARVALHO, Helder Buenos Aires. *A phrónesis aristotélica: Breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur*. Hypnos, São Paulo, Número 27, 2º semestre 2011, p. 260-283.

*ETICHE DI ARISTOTELE: Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*. A cura di Lucia Caiani. Introduzione di Francesco Adorno. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1996. (Classici della Filosofia).

- GAZONI, Fernando. *Felicidade controversa. Volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012, 220 páginas.
- GEACH, P.T. "History of Fallacy". *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- HAMELIN, Guy. O sábio (σοφός) estóico possui o discernimento (φρόνησις) aristotélico? *Revista Archai*, Brasília, n. 04, pp. 109-119, jan. 2010.
- HERMANN, Nadja. *Phronesis: a especificidade da compreensão moral*. Educação, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, ano XXX, n. 2(62), p. 365-376, maio/agosto, 2007.
- HARDIE, W.F. R. "O Bem Final na Ética de Aristóteles" In: ZINGANO, Marco (orgs.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odysseus, 2010, p. 44-64.
- HÖÖFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira; adaptação para versão brasileira Mônica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade*. Rio de Janeiro: Pós Moderno, 2002.
- PERINE, Marcelo. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. Ed. Loyola. São Paulo, Brasil, 2006.
- PLATÃO. *Teeteto, Cratilo*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes 3• Edição Revisada Belém- Pará. 2001.
- RHONHEIMER, Martin. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*. Segunda edición. Trad. José Carlos Marcelo Mingo. Ediciones RIALP: Madrid, 2007.
- SPINELLI, Priscila Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007 (Col. Prêmio ANPOF).
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *A prudência: a virtude da decisão certa*. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. 2ed. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): O Bem e as Virtudes*. Vol. I. Edição, tradução e notas Paulo Faitanin e Bernado Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015, p.27.

\_\_\_\_\_. *Sententia Libri Ethicorum*. Disponível em <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>

\_\_\_\_\_. *Sobre os Prazeres*. Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas, São Paulo: Ecclesiae, 2013.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Vol. 5. 5º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VRANAS, P. “Aristotle on the best good: Is “Nicomachean Ethics” 1094a 18-22 fallacious?”. *Phronesis*, Vol. 50, Nº 2, 2005, p. 116-128.

WEDIN, Michael. “Aristotle on the good for man”. *Mind*, New Series, Vol. 90, Nº 358, 1981, p.243-262.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção aristotélica).

ZINGANO, Marco. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. São Paulo, Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, Marco. *Estudo de Ética Antiga*. 2ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

ZINGANO, Marco (orgs.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odysseus, 2010.