

Fins ou meios: a discussão sobre a *phronesis* nos anos 60

Como vimos no capítulo precedente, a conclusão do estudo de Jaeger é de que após um processo evolutivo, a *phronesis* recobra na *Ética Nicomaquéia* sua significação comum, “despojada de todo conteúdo teórico”¹⁵⁰. Sua interpretação da *phronesis* na *Ética Nicomaquéia* foi também seguida, pelo menos implicitamente, por Gadamer, para quem este conceito exclui toda a referência a um conhecimento discursivo nas normas gerais da ação.

Entretanto, não tardou em aparecer contra esta corrente uma forte reação, que, oposta à interpretação de cunho empirista que exclui toda referência moral na *phronesis* não vendo nela senão o conhecimento eficaz dos meios, afirma que ela consiste sobretudo no conhecimento dos fins racionais das ações. É nesta reação contra a corrente empirista e, pouco mais tarde, na abordagem de Aubenque, que situaremos o acalorado debate sobre o objeto da *phronesis*, que marcou os comentadores de Aristóteles nos anos 50 e 60 e continuou a propor novas questões, que ainda hoje, como veremos mais adiante, continuam sendo objeto de investigação daqueles ciosos por aprofundarem-se na doutrina aristotélica sobre a racionalidade prática.

Para ilustrar as posturas opostas no debate, tomaremos como referência os comentários dos principais expoentes de cada uma das interpretações em conflito, de um lado o Padre René-Antoine Gauthier, autor de uma das mais célebres traduções comentadas da *Ética Nicomaquéia*, e do outro, Pierre Aubenque, autor, dentre outros livros de “*A prudência em Aristóteles*”. Para o primeiro, numa concepção que tende segundo seus críticos a um intelectualismo, a *phronesis* seria antes de mais nada o “conhecimento do fim do homem”, que versa sobre as normas gerais da ação e nos permite aplicá-las às diferentes situações particulares do agir. Ao contrário, para Aubenque, ela é uma virtude mais modesta, uma espécie de habilidade, que, presa à precariedade das situações contingentes, características do agir humano, limita-se a determinar quais são os meios com

¹⁵⁰ JAEGER, W., “Sobre el origen del ideal filosófico de la vida”, p. 482.

vistas a um fim moral, que ela não conhece, mas recebe da virtude ética: é uma *phronesis* “claudicante como o mundo no qual ele se exerce”.¹⁵¹

¹⁵¹ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 278.

4.1.

Sabedoria ou prudência?

Nossa enumeração dos principais aspectos do debate a respeito da *phronesis* começa apontando uma primeira divergência, talvez secundária quanto ao assunto central da discussão, mas que remete às concepções de fundo; esta primeira diferença, que logo salta aos olhos, é a de como traduzir o termo *phronesis*. Podemos identificar nas traduções e nos comentários duas formas mais comuns de traduzi-lo: há os que preferem usar o termo que em português corresponde a “sabedoria” —entre estes encontramos Gauthier (*sagesse*), Allan (*practical wisdom*), Ross (*practical wisdom*), Natali (*sagezza*) etc.—, enquanto outros —Rackham, Tricot, Aubenque, Voilquin— preferem o uso do termo “*prudence*”¹⁵², ligado à palavra latina *prudencia*, correspondente à “prudência” em português. O motivo da preferência por uma ou outra maneira de traduzir normalmente está na própria noção que se tem da *phronesis*: isto é o que notamos ao analisar as interpretações de Gauthier, defensor de uma *phronesis* mais elevada, e de Aubenque que, em contrapartida, oferece uma interpretação muito mais modesta, a de um conhecimento “claudicante” próprio do mundo da contingência.

Começamos pela posição de Gauthier. Para ele, como vimos, a *phronesis* é “sabedoria”. Alinhando-se, como em outros aspectos, a J. Allan, assim como a outros notáveis comentadores de Aristóteles no século XX, ele considera que este nome “majestoso” é o mais apropriado para designar o que apresenta como um saber especial, a excelência intelectual da vida prática, que deve se ocupar e se assegurar de tudo nela. Embora não seja o mais alto dos conhecimentos, posto reservado à *sophia* —que ele traduz aqui por Sapiência—, continua ligado indissolivelmente a esta, dado seu elevado estatuto. Defendendo sua concepção contra as interpretações consideradas mais modestas, afirma Gauthier:

A *phronesis* é sabedoria, isto é, não somente é conhecimento terra a terra do meio singular, mas conhecimento, supremo em seu domínio, do fim e das leis

¹⁵² Nota-se ainda o uso do termo “sagacidade”, *sagacité*, na tradução de Richard Bodéüs (Flammarion, 2004)

universais do agir, não conhecimento irrefletido, mas conhecimento *meta logou*, capaz de se justificar, como Aristóteles o faz ao longo de sua *Ética*; enfim, não conhecimento puramente racional, mas conhecimento ligado à virtude, impregnado de desejo, cordial, vivaz; em uma palavra, tudo o que nós entendemos hoje pela palavra “sabedoria”. No mais, esta sabedoria, Aristóteles não a separa da sapiência dos filósofos: *phronesis* e *sophia* estão indissolivelmente ligadas no mesmo homem e toda a modéstia da sabedoria é ser a intendente da Sapiência.¹⁵³

Para justificar sua preferência, recorre a uma milenar tradição, que encontra suas raízes em autores antigos e se estende no decorrer dos séculos, passando por Santo Agostinho até chegar aos tradutores medievais de Aristóteles, na qual a prudência ou *phronesis* é chamada de sabedoria¹⁵⁴. Recusa a tradução por prudência, pois afirma que esta é uma palavra que ultimamente perdeu muito do seu significado, tornando-se insuficiente para expressar toda a riqueza do conceito aristotélico, especialmente as suas implicações intelectuais, convertendo-se muitas vezes em uma mera habilidade técnica ou em uma capacidade de apenas evitar certos males:

Nós traduzimos por “sabedoria” a palavra *phronesis*, que alguns se obstinam às vezes hoje a traduzir por “prudência”. É certo que uma filiação histórica liga a “prudência” francesa à *prudencia* latina e por ela à *phronesis* grega, mas o sentido da palavra sofreu em nossa língua uma evolução tão forte e seu sentido se tornou tão estritamente limitado que não responde mais de nenhuma maneira ao sentido pleno da *phronesis* grega.¹⁵⁵

O que Gauthier pretende ao usar o termo “sabedoria” é justamente resgatar para a *phronesis* da *Ética Nicomaquéia* a característica de ser um conhecimento,

¹⁵³ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu de l’ouvrage de Pierre Aubenque sur *La prudence chez Aristote*”. In: *Revue des Études Grecques*. Paris: 1963, t.76., p.268. Com a expressão “toda a modéstia” parece estar fazendo uma ironia a respeito da abordagem de Aubenque.

¹⁵⁴ Há aí também uma tradição que alinha, por exemplo, o mestre de Marco Aurélio, a saber, o pagão Fronton, e o primeiro tradutor cristão do livro da Sabedoria (8,7): “*Sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem*”, texto que Santo Agostinho comentará não sem uma dose de humor: “*Sobrietatem appellans temperantiam, prudentiae imponens nomen sapientiam, fortitudinem uero uirtutis uocabulo enuntians, solam iustitiam suo nome interpretatus est*”¹⁵⁴. Quantos padres, de Tertuliano a São Gregório, não fizeram qualquer diferenciação entre a prudência e a sapiência (...)? Ainda no fim do século XII, a primeira tradução latina da *Ética a Nicômaco*, encontrando o termo *phronimos* no texto capital que dá a definição de virtude (II, 6, 1107 a1), não hesitará em traduzi-lo por “*sapiens*”, tradução que resistirá a todas as revisões, de modo que, quando na metade do século XIV os leitores franceses puderam pela primeira vez ler a definição aristotélica de virtude, esta será: “*Donques vertu est habit electif estant ou moien quant a nous par raison déterminée ainsi come le sage la determineiroit* (Mestre Nicole Oresme, *Le livre des Ethiques d’Aristote*) . GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 266.

¹⁵⁵ GAUTHIER-JOLIF, *L’Éthique à Nicomaque*, II, p.463.

contrariamente às interpretações anti-intelectualistas de Walter e seus seguidores, dentre eles Jaeger, que a lançaram “na esfera de um empirismo sem princípios, condenando-a a não ser mais que uma espécie de ‘perspicácia’ dirigindo imediatamente a ação”¹⁵⁶. Dirigindo-se diretamente a Aubenque, a quem acusa de ter “ajustado admiravelmente”¹⁵⁷ o termo prudência para traduzir sua concepção modesta da *phronesis*, Gauthier afirma, recordando a tradição acima:

Se, fiel a essa tradição, ela também venerável, nós preferimos chamar a *phronesis* aristotélica pelo majestoso nome de sabedoria, é porque a *phronesis* de Aristóteles é majestosa em um sentido bem outro do que a “prudência” da linguagem corrente, e mesmo do que a “prudência” do senhor Aubenque, que é bem mais modesta segundo nosso ponto de vista.¹⁵⁸

Estas palavras de Gauthier vão de encontro justamente à justificativa de Aubenque para fundamentar sua preferência pelo termo “prudência”, ao invés de “sabedoria”, como tradução de *phronesis*: Aubenque recorda outra tradição “venerável” do uso de prudência, noção que, mesmo próxima, se distingue da de *sophia* ou sabedoria. Apesar de concordar com que há certas obras de Aristóteles onde a *phronesis* não se distingue da *sophia*, observa que na *Ética Nicomaquéia*, apesar das semelhanças —Aubenque fala de uma ruptura dentro da própria *theoria*— as duas noções aparecem bastantes distintas entre si: a *sophia* como o saber dos objetos imutáveis e distantes, e a *phronesis* como o saber das coisas humanas. Sobre esta noção na *Ética Nicomaquéia*, afirma:

Reconhece-se nessa concepção uma virtude que, sendo intelectual, evoca menos os méritos da contemplação que os do saber oportuno e eficaz, nesta modesta réplica em escala humana de uma sabedoria mais que humana, o que a tradição latina transmitirá ao Ocidente cristão sob o nome de *prudência*.

Esta tradição latina tem suas origens, segundo ele, nos estóicos, que cristalizaram a teoria das quatro virtudes cardinais —sabedoria ou prudência, justiça, temperança, coragem—, sugerida anteriormente por Platão mas que terminou sendo ignorada nas obras éticas de Aristóteles. Os autores estóicos reservarão o termo *phronesis* para o saber voltado para as ações concretas.

¹⁵⁶ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.51.

¹⁵⁷ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 266.

¹⁵⁸ Ibid., p. 266.

Posteriormente, Cícero¹⁵⁹ traduziria a *phronesis* por prudência, e, mais tarde, Santo Ambrósio, retomando Cícero, fixa a lista das quatro virtudes cardinais, consagrando o uso da palavra prudência para toda a Idade Média latina.¹⁶⁰ Devolvendo a crítica, faz alusão a Gauthier, que condenara o uso de prudência por ser uma noção atualmente em decadência:

*Um autor que não devia ser menos sensível à permanência das virtudes cardinais que às variações da língua crê ser melhor expediente banir do seu vocabulário a prudência do que explicar ao leitor moderno que ela é mais e melhor do que se acredita.*¹⁶¹

Aubenque atribui o descrédito da prudência às variações da filosofia e do espírito público: quando reinava a visão do mundo própria do iluminismo, que, sobredimensionando as capacidades da razão, buscava “realizar o reino de Deus na terra”, a prudência era considerada uma virtude “tola”: na doutrina de Kant, como vimos mais acima, a prudência havia sido banida da moralidade, convertendo-se apenas em uma mera habilidade ou eficácia. Entretanto, na situação de pós-modernidade em que vivemos atualmente, onde se respira um descrédito à razão, Aubenque crê descobrir na *phronesis*-prudência um saber

¹⁵⁹ Aubenque comenta: “Que Cícero conhece, mesmo se em geral não se prende a ela, a distinção entre *prudencia*- *phronesis* e *sapientia*- *sophia* é atestado pelo *De off.*, I, 43, 153: ‘Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam *sophian* Graeci vocant - prudentiam enim, quam Graeci *phronesis*, aliam quamdam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia: illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia.’ Do mesmo modo, Santo Agostinho se lamentará de que se qualifique de *sapientissimus*, e não de *prudenterissimus*, a serpente do *Gênesis*: ‘*phronimotatos* enim in graeco scriptum est, non *sophótatos*’ (*Locutiones in Heptateuchum*, I, Locutiones Genesis, VIII). Certamente, Cícero e Agostinho referem-se aqui à língua corrente, e não a esta ou aquela distinção filosófica (mesmo se as definições dadas aqui por Cícero são retiradas dos estóicos), mas é precisamente do uso popular, que distingue e mesmo opõe o *sophos* e o *phronimos*, que Aristóteles pretendia fazer a teoria (cf., em particular, *Ét. Nic.*, VI, 1140 a 25, b 8; 1141 a 25, b 5, 10, etc., onde Aristóteles se refere explicitamente ao uso). AUBENQUE, P., “La prudence aristotélécienne: porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”. In: *Revue des Études Grecques*. Paris: 1965, t.78, p.41, nota 1.

¹⁶⁰ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.63, nota 9: “Ao que Platão chama indiferentemente de *sophia* ou, nas *Leis*, *phronesis*, e que designa a *sabedoria*, isto é, o conhecimento do inteligível, os estóicos substituirão por *phronesis* que, conforme ao sentido popular da palavra, designa uma virtude intelectual orientada imediatamente para a ação (os estóicos, que economizam o mundo inteligível, ignoram evidentemente o conceito platônico de *sophia*). É Cícero que, para traduzir a *phronesis* estóica, recorreu à palavra *prudencia* (contração de *providentia*, que evoca a idéia da providência, saber eficaz) e é, finalmente, do *De officiis* de Cícero que Santo Ambrósio (*De officiis ministrorum*, I, 24, 115) e, através dele, toda a Idade Média latina, toma a lista das quatro virtudes cardinais (que Santo Ambrósio chama *virtutes principales*)”

¹⁶¹ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.11. A referência a Gauthier é feita não no texto, mas na nota 3.

adequado à vida e à ação do homem. Em um mundo onde estão presentes a indeterminação e o acaso, inacessíveis à razão —fato que a pretensão dos racionalistas se obstinava em não reconhecer—, não resta senão contentar-nos com um saber “claudicante como o mundo onde ele se exerce”¹⁶², este “*pis-aller*” ou sucedâneo que é a *phronesis*:

Atualmente redescobrimos que o mundo é contingente e o futuro incerto, que o inteligível não pertence a este mundo e se ele aí advém é somente sob a forma de algum substituto e à altura de nossos esforços. A prudência não é uma virtude heróica, se a entendemos como uma virtude sobre-humana; porém, às vezes, é preciso coragem, ao menos aquela do juízo, para preferir o “bem do homem”, que é o objeto próprio da prudência, ao que cremos ser o Bem em si.¹⁶³

Mesmo reconhecendo que a prudência tenha “saído de moda” hoje em dia, Aubenque busca recuperar a sua importância central dentro da ética de Aristóteles, buscando relacioná-la com a metafísica: “não se pode dissociar a teoria ética da prudência das doutrinas metafísicas de Aristóteles. Também a prudência é, mais que qualquer outra, uma virtude metafisicamente fundada.”¹⁶⁴

A relação entre ética e metafísica, e mais precisamente entre a doutrina da *phronesis* e a metafísica de Aristóteles, é outro ponto no qual Gauthier e Aubenque apresentam uma radical discordância. A crítica de Aubenque aos comentadores que o antecederam foi a de que estes se perderam na tentativa de compreender a *phronesis* ao reduzirem tal questão a uma alternativa entre o intelectualismo e o empirismo moral, tendo como base a teoria socrática da virtude-ciência —e, claramente, suas implicações metafísicas—. Critica tanto Jaeger como Gauthier, que criticou a resposta de Jaeger sem criticar a própria questão. Para Aubenque é necessário questionar a própria colocação do problema, que não poderia ser resolvido enquanto não se entendesse como um problema metafísico.¹⁶⁵ É preciso, então, segundo ele, identificar o lugar da *phronesis* dentro do todo do sistema aristotélico, a fim de responder a pergunta de por que a metafísica do ser própria a Aristóteles exige do homem que ele seja prudente. Daí a importância central que Aubenque concede à explicação da cosmologia da

¹⁶² AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 278.

¹⁶³ Ibid., p. 14.

¹⁶⁴ Ibid., p. 13.

¹⁶⁵ Cf. AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 54.

prudência, a cosmologia da contingência deste mundo sublunar. Em sua exposição, a contingência é uma palavra-chave: “a prudência tem por objeto o contingente, o qual atende pelo nome de acaso, quando somos afetados por ele; por outro lado, ela é sabedoria do homem e para o homem”.¹⁶⁶ Sobre esta relação que Aubenque estabelece entre a ética da prudência e metafísica, recorda Gauthier:

A doutrina da *phronesis* se articula, para além mesmo da cosmologia da contingência, à metafísica do ser e à teologia de um Deus remoto: é porque ele não pôde edificar o sistema total do ser que era seu ideal, é porque Deus não conhece nem governa por sua providência um mundo que ele não criou, que Aristóteles teve de abandonar à contingência e ao acaso o mundo aqui embaixo...

Sobre este ponto, Gauthier faz severas críticas à obra de Aubenque, que, segundo ele, levado por seu entusiasmo metafísico, teria tratado a prudência “com força mais do que com prudência”, deixando-se desviar para uma direção “que deixa de lado o essencial”.¹⁶⁷ Embora conceda a Aubenque que se possa estabelecer, não sem certa dificuldade, a existência de um sistema mais ou menos coerente em Aristóteles, discorda radicalmente dele ao afirmar que a relação entre ética e metafísica é exatamente a inversa: primeiro vem a ética —já que é da experiência que nos vem a noção de *phronesis*—, e só depois é que somos remetidos à metafísica. Desta forma, reitera sua posição de que a pergunta principal é aquela sobre o sentido da própria *phronesis*:

Antes de se perguntar: “Por que a metafísica da contingência requer uma moral da *phronesis*?”, —como se Aristóteles deduzisse sua moral de sua metafísica! —, não é necessário se perguntar: “Por que a moral da *phronesis* requer uma metafísica da contingência?”. A metafísica vem depois: é a experiência que nos revela a *phronesis* (...) é porque a *phronesis* assim nos é dada que a metafísica deve liberar suas condições de existência, sua raiz ontológica, sua causa última. A questão primeira permanece: o que é a *phronesis*?¹⁶⁸

Finalmente, observa que Aubenque não chegou a formular, e portanto não respondeu a esta pergunta crucial, limitando-se a assumir, por mais que ele

¹⁶⁶ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 54.

¹⁶⁷ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 266. O autor cita Aubenque pelo fato de este ter dedicado uma parte menor de sua obra (30 páginas) à noção mesma de *phronesis*, para passar rapidamente ao estudo da contingência, que para ele é a noção central.

¹⁶⁸ Ibid., p.266.

negasse —dizendo que identificar o início das interpretações anti-intelectualistas no seu ensaio sobre a razão prática era honrar demais aquele panfleto—, o ponto de vista de Walter, que, rompendo com a exegese tradicional, teria sido o primeiro em negar à *phronesis* o caráter de conhecimento.

4.2.

A discussão sobre a natureza e o objeto da *phronesis*

Voltemos então à pergunta central do debate: O que é a *phronesis*, e qual é o seu objeto? Ela é conhecimento dos fins ou dos meios? E, se não é um conhecimento, de que forma ela se refere a uns e outros? Primeiramente, há certo consenso de que ela seja uma sorte de conhecimento, por ser uma virtude intelectual assim como a *sophia*. Permanece a pergunta, então: sobre o que é esta forma de conhecimento? Ela nos assegura a retidão dos fins e dos meios, ou somente dos meios?

Qual é, portanto, o objeto que caracteriza a *phronesis* da *Ética Nicomaquéia*? Ela é uma virtude mais modesta, semelhante a uma habilidade, que conhece somente os meios da ação, ou consiste em algo mais elevado, num conhecimento também dos fins dessas ações? Esta é a pergunta principal deste trabalho, para a qual iremos apresentando as diversas tentativas de resposta.

Werner Jaeger havia chegado à conclusão de que o objeto da *phronesis* na *Ética Nicomaquéia* eram somente os meios da ação, abandonando a apreensão dos fins ao campo do desejo. Havíamos caído assim em uma espécie de “empirismo moral”, como denunciavam seus críticos.

Uma das primeiras reações contra a hipótese de Jaeger foi a de Donald J. Allan. Dentre seus numerosos estudos sobre a filosofia de Aristóteles, reunidos em seu livro publicado em 1951, Allan ataca de maneira retumbante as aproximações empiristas. Buscando elevar o estatuto da *phronesis*, apresenta-a como a “sabedoria prática”, que “faz mais do que coroar a felicidade: ela é a sua condição indispensável, mesmo no indivíduo médio, pois compete-lhe ditar às paixões as regras e objetivos racionais”.¹⁶⁹ A *phronesis* compartilha com a *sophia* a característica de versar sobre normas gerais, mas se destaca porque “nos habilita a aplicá-las às situações particulares e agrupa todas as tentativas de nosso espírito neste sentido”.¹⁷⁰ Recorda também que, assim como a *sophia*, sabedoria teórica, ela pode ser aprendida pelo ensino.

¹⁶⁹ ALLAN, D.J., *Aristote le philosophe*, p.177.

¹⁷⁰ Ibid., p. 177.

Voltando-se contra os pensadores modernos, os quais chama de relutantes em apresentarem linhas de orientação quanto ao fim a prosseguir na vida, Allan procura descrever a *phronesis* como um conhecimento não somente dos meios, mas também dos fins. Partindo da afirmação de que “os atos de um homem são menos reveladores de sua personalidade que os princípios permanentes que inspiram suas decisões”¹⁷¹, faz um retrato do *phronimos*, o homem dotado de “sabedoria prática”, no qual destaca precisamente sua capacidade de apreender as normas gerais da ação:

A figura central nesta passagem é o homem de sabedoria (*phronesis*), no qual se combinam uma retidão habitual de desejo com habitual juízo verdadeiro e que é igualmente competente na formulação de regras gerais para a ação e na respectiva aplicação às situações tão variáveis da vida, de forma a fazer justiça a todos os considerados. É o juízo intuitivo de um tal homem que serve de critério da ação correta para todos aqueles que não se sentem ainda confiantes no seu próprio poder de decisão(...) Nalguma medida, esse homem não passa dum intérprete fiel dos valores morais dominantes e que sabe indicar as necessidades da sociedade em geral num dado caso. Mas ainda —e este aspecto não devia ser ignorado— que tomou esses valores em consideração com maior cuidado que o comum dos homens; está em posição de justificá-los através de uma concepção filosófica acerca do lugar do homem no universo e, talvez, nalguns casos raros, de propor modificá-los. Melhor do que ninguém poderá definir a finalidade das sociedades humanas mas as decisões que toma no sentido de estabelecer o rumo correto em circunstâncias especiais não são alcançadas por um mero cálculo dos meios.¹⁷²

Como vimos anteriormente, podemos identificar a função da *phronesis* na análise dos silogismos práticos ou “das coisas praticáveis”, como os chama Aristóteles. Allan, em seu artigo sobre estes silogismos¹⁷³, relaciona os objetos da “sabedoria prática” com as premissas que os compõem: podem-se distinguir portanto, no interior da *phronesis*, a pesquisa inteligente dos meios da ação, que corresponderia à premissa menor, e, por outro lado, a pesquisa inteligente dos fins, que corresponderia por sua vez à premissa maior de tais silogismos. Este aspecto de busca inteligente dos fins é o que Aristóteles estaria destacando na *Ética Nicomaquéia*: ninguém pode, como vimos acima, definir melhor que o *phronimos* a finalidade da comunidade humana. Em seu intuito de resgatar a *phronesis* abandonada pelos modernos ao empirismo, Allan recorre a diversos

¹⁷¹ ALLAN, D.J., *Aristote le philosophe*, p. 184.

¹⁷² Id., *A Filosofia de Aristóteles*, p.160.

¹⁷³ Id., “The practical syllogism”. In: *Autour d’Aristote*, p. 325-340.

textos da *EN*¹⁷⁴, dentre os quais destaca a passagem referente à *euboulia* ou boa deliberação (EN VI, 10, 1142 b 31-33), apresentada na versão escolhida como “a retidão a respeito do que conduz ao fim, fim do qual a *phronesis* é a apreensão verdadeira” (*orthotes he kata to sumpheron pros to telos, ou he phronesis alethes hupolepsis estin*).¹⁷⁵ Aqui, a *phronesis* apareceria não só como o conhecimento dos meios, mas também como a apreensão verdadeira do fim. Esta passagem tem sido objeto de diferentes traduções, e ainda de variações de acordo com o manuscrito escolhido como fonte. Sobre ela, voltaremos mais adiante.

Inicialmente, apresentaremos a interpretação do Pe. Gauthier, que representa uma das posturas em confronto na querela a respeito da noção de *phronesis*. Para Gauthier, assim como para Allan, a *phronesis* é “sabedoria”, um conhecimento elevado, que abrange a ação de uma forma mais ampla, incidindo ao mesmo tempo sobre os meios e também sobre os fins: “não somente é conhecimento terra a terra do meio singular, mas conhecimento, supremo em seu domínio, do fim e das leis universais do agir”.¹⁷⁶ Gauthier também corrobora o pensamento de Allan ao afirmar que é precisamente ao homem dotado de *phronesis* que compete conhecer os fins últimos da ação e, a partir deles, fixar as normas da ação virtuosa.

Passemos então a uma breve exposição sobre o pensamento de Gauthier sobre a *phronesis*. No comentário à sua tradução da *Ética Nicomaquéia*¹⁷⁷, Gauthier apresenta um histórico das interpretações da *phronesis*, nas quais enumera detalhadamente os principais intérpretes que o precederam¹⁷⁸, para depois afirmar a sua própria interpretação. Recordamos os efeitos da interpretação empirista de Walter, que, mesmo com a reação de Teichmüller, adepto da exegese tradicional, alcançou grande repercussão, sendo adotada também por Zeller. A influência de Walter também está presente, segundo Gauthier, na exposição sobre a ética no Aristóteles de David Ross, que atribui à *phronesis* da *Ética*

¹⁷⁴ *EN*, VI, 1, 1139 a 21; VI, 5, 1140 b 11 ss; VII, 1151 a 15.

¹⁷⁵ *EN*, VI, 9, 1142 b 31-33. Esta passagem tem sido objeto de diferentes traduções, e ainda de variações de acordo com o manuscrito escolhido como fonte. Sobre ela, voltaremos no próximo tópico.

¹⁷⁶ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 267.

¹⁷⁷ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p.566 et. seq.

¹⁷⁸ No capítulo anterior desta dissertação, abordamos este assunto mais detalhadamente.

Nicomacéia um caráter puramente empírico. Esta interpretação empirista da *EN* teria influenciado, por sua vez, as conclusões de Jaeger, que a contrapôs à *phronesis* da *Ética Eudêmia*, para ele ainda “teonômica”. Gauthier, em outra passagem, apresenta suas críticas à abordagem de Jaeger, para ele já ultrapassada nos anos 50, e delineia sua interpretação da *phronesis*, que supera o reducionismo dos empiristas:

Ao mesmo tempo em que um acordo parece ser feito então para reconhecer que Jaeger exagerou o caráter platônico e contemplativo da *phronesis* da *EE*, *phronesis* que já é prática, um movimento de reação se forma contra a interpretação empirista, reinante em seu tempo e que ele aceita sem crítica, da *phronesis* da *Ética Nicomacéia*. Certamente, esta *phronesis* é sabedoria prática, e por ser prática, isto é, para dirigir imediatamente a ação, ela deve ser conhecimento do singular e conhecimento dos meios; mas ela continua sendo normativa, e para ser normativa, ela deve ser conhecimento universal do fim da vida humana, que é a contemplação do Deus da *Metafísica*. Uma melhor compreensão da *phronesis* da *EN*, junto a uma melhor compreensão da evolução doutrinal de Aristóteles e a um conhecimento mais exato da cronologia de sua obra, termina assim derrubando a hipótese de Jaeger sobre a evolução do conceito de *phronesis* entre a *EE* e a *EN*: aqui e ali, é a mesma sabedoria, prática mas normativa, que designa a palavra *phronesis*.

Gauthier retoma a interpretação de Witmann¹⁷⁹, segundo o qual é necessário compreender no livro VI duas concepções justapostas: de um lado, uma concepção pré-moral, de um conhecimento utilitário que descobre os meios para alcançar o fim que é a felicidade —sentido da *phronesis* para Walter e Brochard—, e outra concepção, moral, de um conhecimento normativo, que constitui os valores e comanda a ação moral não mais um conhecimento útil, mas uma consciência do dever, tal como é compreendida a *phronesis* na exegese tradicional. A primeira concepção não seria aristotélica, mas socrática, enquanto que somente a segunda seria de Aristóteles. Mas, para entender propriamente a exposição da *Ética Nicomacéia*, deve-se levar em conta as duas perspectivas.

¹⁷⁹ WITMANN, M., *Die Ethik des Aristoteles*, pp.55-97.

É preciso, então, distinguir dois planos: o da causalidade eficiente, no qual a *phronesis* é um conhecimento “impregnado de desejo, cordial, vivaz”¹⁸⁰, que determina a ação como resultado de uma deliberação — que como vimos, consiste numa busca dos meios—, e o da causalidade formal, no qual a *phronesis*, como conhecimento, é capaz de determinar as normas universais do agir.

Como vimos mais acima na descrição das virtudes, a *phronesis* é a virtude do intelecto prático, ou seja, um estado habitual ou disposição que dirige a ação (*hexis praktike*). Gauthier recorda que a *phronesis* também foi chamada pelos comentadores antigos de *hexis proairetike*¹⁸¹, na medida em que só pode dirigir a ação quando dirige a decisão. Também a virtude ética é chamada, pelo próprio Aristóteles, de *hexis proairetike*. Evidentemente, virtude ética e *phronesis* não dirigem a decisão da mesma maneira: enquanto a primeira deseja o justo meio, a segunda afirma a verdade prática¹⁸²; entretanto, trata-se da mesma decisão. Aqui pode-se ver a que a *phronesis* é uma virtude intelectual peculiar, *ela não só conhece, mas faz*. Neste caráter de eficácia é que inclui o desejo:

Aristóteles se recusa a separar, ainda que os distinga bastante bem, dois aspectos da realidade moral, que hoje nós separamos —ou confundimos—, o da especificação da ação (ordem da causalidade formal) e o da sua posição efetiva (ordem da causalidade eficiente). A ordem da sabedoria (*phronesis*), para Aristóteles, se situa ao mesmo tempo nestes dois planos: ela sabe e ela faz. No plano da especificação, ela é, com efeito, conhecimento, e constitui, por seus julgamentos de valor, os valores objetivos; neste plano, o desejo não intervém senão indiretamente; no plano da eficácia, ela é mandato e produz, por seus imperativos, actos que movem o sujeito inteiro: neste plano, o desejo entra em sua própria textura.¹⁸³

Bem diversa, em muitos sentidos, é a interpretação que Aubenque faz da *phronesis*. Para compreendê-la, é preciso recordar que para ele a palavra-chave é a contingência. “A filosofia seria sistemática se a estrutura do mundo fosse necessária... Mas Aristóteles se depara com a experiência do contingente (...) o mundo sublunar é contingente, isto é, inacabado”¹⁸⁴. Diante deste problema do

¹⁸⁰ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 267.

¹⁸¹ Cf. GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p.72.

¹⁸² Cf. *E.N.* VI, 2, 1139 a 30.

¹⁸³ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p.567-568.

¹⁸⁴ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.278.

acaso, não restou senão a prudência como um sucedâneo claudicante da sabedoria. É em torno da contingência que estrutura toda a sua exposição sobre a *phronesis*, compreendida agora como um saber humano, dos limites, um conhecimento adequado às vicissitudes deste mundo sublunar, marcado pela mudança e a variabilidade das circunstâncias, enquanto que os seres do mundo supralunar, imutáveis e eternos, são os objetos da *sophia*, um saber mais que humano e distante de nós, do qual não temos senão um sucedâneo que é a prudência, adequado a este quadro onde a providência de um Deus distante nada mais teria a fazer, cabendo ao próprio homem a tarefa de sua realização. Talvez pode se encontrar a raiz da importância da *phronesis*-prudência: justamente porque ela não conhece, é porque ela faz: se tudo fosse determinado no mundo onde se desenvolvem as ações humanas, não restaria mais o que fazer. Entretanto, é o contrário que se verifica, daí a importância deste conhecimento do bem para o homem.

Ao acentuar a condição de contingência do mundo, onde as circunstâncias particulares sempre têm aspectos obscuros e impenetráveis para qualquer tentativa de determinação do inteligível, rejeita a idéia de que cabe à *phronesis* a aplicação das leis universais às circunstâncias particulares. Entre o universal e o particular, há sempre um limite, pequeno, mas intransponível, de tal maneira que as leis ou normas gerais jamais poderão determinar perfeitamente as circunstâncias particulares:

“A contingência (...) não é a ausência de lei, mas a distância —ínfima se se quiser, mas impossível de suprimir inteiramente— que separa a lei, que é geral, de sua realização no particular. Essa distância, que faz do particular um limite inacessível às determinações da lei, resulta da matéria, a qual, sendo potência indeterminada de contrários, é sempre potência de ser diferente do que é.”¹⁸⁵

Ainda sobre a contingência do mundo, Aubenque recorda que é ela que separa a prudência da sabedoria:

Nenhum saber humano poderá jamais suprimir a distância entre uma e outra. Para Aristóteles, o que separa o homem da sabedoria e requer que ele aja, na falta de

¹⁸⁵ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.140.

algo melhor, segundo as regras da prudência, não é apenas sua própria imperfeição, mas o inacabamento do mundo.¹⁸⁶

Desta maneira, a sabedoria aparece como algo distante do homem, algo que não lhe presta ajuda alguma neste mundo. Resta somente a este homem a tarefa, sempre provisória, de ordenar o mundo, não o negando em proveito de outro superior, mas agindo sobre ele de forma a “realizar imediatamente em nós mesmos a ordem que vemos no Céu”, até algum dia distante “em que a razão e o trabalho do homem terão dominado completamente o acaso”¹⁸⁷. Para Aubenque, a *phronesis* se aproxima da arte, que embora jamais terá a exatidão da *sophia*, tem sua própria racionalidade: isto é o que revelam as comparações com a medicina e a navegação, mais ainda com esta última, sujeita sempre a uma grande parcela de acaso. A identificação que Aubenque faz entre *phronesis* e *tekhne* é clara:

Ainda que Aristóteles distinga claramente *habilidade* técnica, indiferente a seus fins, de *prudência*, que é moral tanto em relação aos fins quanto aos meios, resta sempre a tentação de pensar a ação moral segundo o modelo da atividade técnica, porque se trata, em ambos os casos, de se insinuar na contingência e racionalizar, não apenas o homem, mas o mundo. A vida moral não se confunde, para Aristóteles, nem com a contemplação nem com a vontade reta, mas com o trabalho, ao qual é freqüentemente comparada, e comporta o duplo discernimento do possível e do desejável, a adaptação dos meios aos fins, mas também dos fins aos meios (...). O prudente de Aristóteles está mais para artista que antes tem que *fazer* para viver num mundo onde pode *ser* verdadeiramente homem. A moral de Aristóteles, se não é por vocação, é ao menos por condição, uma moral do *fazer*, antes de ser e para ser uma moral do *ser*.¹⁸⁸

Seguindo diversos intérpretes modernos —dos quais destaca Tricot, Jaeger e Dirlmeier—, Aubenque sustenta que não cabe à *phronesis* conhecer o fim, mas, ao contrário, afirma que ela “incide sobre os meios, ou ‘ao menos principalmente’ sobre os meios”¹⁸⁹. Embora não exclua a idéia de uma relação entre a *phronesis* e o fim da ação —a prudência para ele “visa pelo menos ao fim, pois não se pode discernir os meios sem conhecer o fim e, nesse caso, um fim moral”¹⁹⁰— discorda

¹⁸⁶ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.140.

¹⁸⁷ Ibid., p.140.

¹⁸⁸ Ibid., p.147.

¹⁸⁹ Id., “La prudence aristotélécienne...”, p.41.

¹⁹⁰ Ibid., p.41.

que seu ato próprio seja o conhecimento do fim, papel que, segundo ele, caberia à *sophia*, como recorda uma passagem da *Metafísica*: (...) 982b 5-6.

Aubenque se baseia, entre outras passagens, na afirmação do capítulo 13 do livro VI: “*E men gar arete ton skopon poiei orthon, he de phronesis ta pros touton*”¹⁹¹ - uma (a virtude ética) determina o fim e a outra (a *phronesis*) nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim, passagem para ele central e que Gauthier praticamente se exime de comentar¹⁹². Para reafirmar a interpretação de que a *phronesis* é antes de mais nada conhecimento dos meios, observa que, se a interpretação contrária, a de Gauthier, fosse a correta, aí seria o lugar para Aristóteles afirmar que a *phronesis* é a apreensão intelectual da retidão do fim, já que ele não se preocuparia com a retidão dos meios. Entretanto, Aristóteles não o faz, mas termina sua exposição contentando-se em dar ao sentido banal da palavra, o sentido de adequação dos meios a um fim moral, como fizera ao mencionar como modelo de *phronimos* a Péricles, no qual, sem excluir a retidão do fim, a *phronesis*, no sentido popular, evoca muito mais o discernimento dos meios da ação.

Outra passagem que fundamenta a postura de Aubenque é o passo 1142 b32-33, curiosamente a mesma passagem que serve de fundamento à interpretação oposta de Gauthier. Seguindo a interpretação de Tricot e outros, Aubenque lê nesta passagem que “a boa deliberação poderia ser definida como a retidão relativa àquilo que é útil para a realização de um fim, utilidade da qual a prudência é a apreensão verdadeira”¹⁹³, ou seja, a *phronesis* é conhecimento dos meios (aquilo que conduz ao fim). Mais adiante, analisaremos esta passagem controvertida, apontando as suas ambigüidades, que permitem diversas

¹⁹¹ EN VI, 13, 1144 a 8-9. Na tradução de Tricot, “*la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but*”.

¹⁹² AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p.49, nota 1: “Embora em seu comentário (p.547). o Pe. Gauthier quase não comente esta passagem, Santo Tomás lhe sublinhou a importância ao colocá-la no centro da discussão da *Suma Teológica*, II II ae, q.47, a.6. Apesar das dificuldades que se vê ali, ele retoma à sua maneira a doutrina de Aristóteles, que transpõe assim: ‘*Ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralis, sed solum disponere de his quae sunt ad finem*’ (Por isso, não corresponde à prudência fixar os fins às virtudes morais, mas somente dispor sobre as coisas que conduzem ao fim”. A tradução é nossa.)

¹⁹³ “*Le bonne délibération pourrait être définie la rectitude relative à ce qui est utile à la réalisation d’une fin, utilité dont la prudence est l’apperception vraie*”. AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p.42.

interpretações, se consideramos também os diferentes manuscritos que servem de fontes.

Voltando ao ponto que destacamos mais acima, notamos que a ressalva feita por Aubenque de que a prudência incide “ao menos principalmente aos meios” nos remete à passagem da *Ética Nicomaquéia* onde Aristóteles fala da *proairesis*, instrumento psicológico da *phronesis*: “*he men boulesis tou telous esti mallon, he de proairesis ton pros to telos*”¹⁹⁴, onde a primeira, como vemos, concerne sobretudo ao fim, e a segunda concerne aos meios, o que ressaltaria o caráter técnico da *phronesis*. Gauthier traduz a passagem de modo diferente, entendendo de outra maneira a segunda afirmação: “le souhait porte plutôt sur la fin, tandis que la decision porte plutôt sur les moyens”¹⁹⁵. A inclusão deste *plutôt*, “sobretudo”, se faz porque para o tradutor é preciso subentender nesta frase o *esti mallon* da linha precedente: segundo ele, isto aproximaria o texto de uma passagem paralela da *EE* (1226 a 14,16), onde Aristóteles repete o termo *malista*. Gauthier quer assim ressaltar a importância da leve restrição que o Estagirita faz à dicotomia entre *boulesis* e *proairesis*, de tal maneira que se admita a possibilidade de associar esta última à apreensão do fim. Segundo ele, para Aristóteles, não há, como em Santo Tomás, a distinção clara de que a *voluntas* tem como objeto o fim e a *electio*, os meios: ele apenas afirma que a *boulesis* incide *de preferência* sobre o fim, e a *proairesis* incide *de preferência* sobre os meios, o que não exclui que esta incida sobre o fim.

Aubenque opõe-se a esta tentativa de Gauthier, dizendo que para ele não é preciso atribuir tanta importância à pequena restrição de Aristóteles —ao primeiro “sobretudo”, pois o segundo nem está no texto grego—, primeiro porque para ele os termos meio e fim ainda não eram familiares aos seus ouvintes naquele momento, e, segundo, principalmente, porque estes termos são essencialmente relativos: para ele, não se pode desejar os fins sem desejar ativamente os meios, e não se pode escolher os meios sem querer o fim.

A seguir, apresentaremos as diferentes análises que Gauthier e Aubenque apresentam sobre a *proairesis*, noção apontada por ambos como central para compreender a natureza da *phronesis*.

¹⁹⁴ *E.N.*, III, 2, 1111 b 26-27.

¹⁹⁵ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p. 194 et. seq.

4.3.

Phronesis e proairesis: fins e meios

Um lugar comum no desenvolvimento de Gauthier e Aubenque é o destaque que os dois dão à análise da *proairesis* como conceito fundamental para compreender os alcances da noção de *phronesis*. A *proairesis* é apontada precisamente como o instrumento psicológico da *phronesis*, já que o ato característico desta, tal como vemos no livro VI, é a boa deliberação (*euboulia*) em vista de uma escolha (*proairesis*).

Ao final do mesmo livro VI, Aristóteles afirma que há uma dependência recíproca entre a *phronesis* e a virtude ética: por um lado, não se pode ser homem virtuoso sem ser *phronimos*, e, ao mesmo tempo, não se pode ser *phronimos* sem possuir a virtude ética. Esta implicação recíproca se dá precisamente através na *proairesis*¹⁹⁶, como recorda o Estagirita: “A decisão (*proairesis*) não será reta sem a *phronesis*, nem sem a virtude: pois esta nos faz fazer o fim, e aquela os meios”.¹⁹⁷ Em que consiste esta *proairesis*? Como vimos anteriormente¹⁹⁸, Aristóteles a define no livro III como a decisão resultante de uma deliberação, um desejo deliberado das coisas que estão ao nosso alcance, opondo-a ao mero querer (*boulesis*), que poderia desejar o impossível. Aqui opõe-se o objeto da *proairesis*, que são sobretudo os meios, e o da *boulesis*, que são os fins. Entretanto, aparece um problema, pois a virtude ética, que é chamada no livro II de *hexis proairetike*, parece ter como objeto os fins, significando mais uma intenção, enquanto a *proairesis* do livro III tem como objeto os meios (ou sobretudo, como observamos).

Diante desta dificuldade, Aubenque e Gauthier procuram esclarecer o conceito de *proairesis*, dando cada um sua interpretação: enquanto o primeiro afirma que há na *Ética Nicomaquéia* dois sentidos distintos para a *proairesis* — intenção e decisão —, dos quais Aristóteles dará mais relevância ao segundo, o

¹⁹⁶ Cf. LORIES, D. “Le sens commun et le jugement du *phronimos*”, p.138 et. seq.

¹⁹⁷ Na tradução de Gauthier-Jolif: “La décision ne sera pas droite sans la sagesse pas plus que sans la vertu: car celle-ci nous fait faire la fin et celle-là les moyens”.

¹⁹⁸ No primeiro capítulo deste trabalho.

segundo oferece uma interpretação unitária, na qual se entende a *proairesis* como uma “decisão-intenção” eficaz.

Aubenque dedica toda uma seção do seu livro sobre a prudência para apresentar a noção de *proairesis* (Parte II, cap. III, §2). Sua exposição começa com a constatação de que a *proairesis* apresenta, dentro da própria *Ética Nicomaquéia*, dois significados diferentes. No livro II, dentro da definição da virtude ética como *hexis proairetika*, aparece com o significado mencionado acima, de uma disposição interior concernente à intenção. Já no livro III, a *proairesis* aparece como escolha ou decisão que sucede a deliberação: uma escolha dos meios da ação, ao termo do momento em que se delibera sobre eles.

Sobre o primeiro significado, o de *proairesis*-intenção, observamos que parece excluir toda referência à escolha deliberada do livro III, e que sua significação como intenção e disposição interior a constitui em sede da imputabilidade moral: é pela intenção subjacente às ações que somos louvados ou censurados, e que louvamos ou censuramos os atos dos outros, como lemos na *Ética Eudêmia*: “é segundo a intenção que julgamos a qualidade moral de alguém, ou seja, que julgamos não o que ele faz, mas o fim em vista do qual ele o faz”.¹⁹⁹ O termo aparece também com este significado de intenção mais adiante, no livro VII, onde Aristóteles apresenta a incontinência ou *akrasia* como ação contrária à intenção (*para proairesin*): o incontinente é aquele que conhece o bem e deseja alcançá-lo, mas é impedido por suas paixões que causam desordem em sua alma.

Em outras passagens, mais precisamente no livro III, a *proairesis* tem um significado totalmente diferente, como a decisão ou escolha sobre os meios, como resultado da deliberação. Como recorda Aubenque, esta escolha não deixa de ter um caráter volitivo: ela “é um desejo (*orexis*), pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios parece subentendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda a sua razão de ser”²⁰⁰. Entretanto, mesmo assim, Aristóteles parece dar mais importância aqui à eficácia dos meios. A obra da deliberação é a de discernir qual é o melhor meio, e a *proairesis* é o momento da decisão após tal discernimento: este momento não representa somente a manifestação da inteligência, mas também da vontade desejante, para que a

¹⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Eudêmia*, II, 11, 1228 a 2-4.

²⁰⁰ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.196.

decisão seja eficaz. O que chama a atenção de Aubenque é que a *proairesis* agora aparece desprovida de qualquer referência ao fim, cuja mira é pressuposta, limitando-se ao momento “técnico” do discernimento do meio mais eficaz para alcançá-lo. Assim, no livro III, teríamos uma *proairesis* moralmente neutra, desprovida de qualquer implicação ética, ao contrário da *proairesis*-intenção do livro II, marcadamente dotada de uma significação moral.

Aubenque recorda que esta dificuldade despertou o interesse dos intérpretes modernos, como Rackham²⁰¹ e Ross²⁰². Alguns tentaram estabelecer uma evolução do conceito, hipótese que é descartada por Aubenque, ao constatar que tanto na *Ética Eudêmia* como na *Ética Nicomaquéia* aparecem os dois significados de *proairesis*. Entretanto, afirma também que pode-se perceber uma certa mudança de enfoque. A exposição da *Ética Nicomaquéia* apresenta a mesma estrutura ambígua da *Ética Eudêmia*, mas dá um enfoque muito maior ao problema técnico da determinação dos meios do que à questão ética da responsabilidade.

A principal novidade da exposição do livro III é a ênfase colocada sobre a importância dos meios, sobre sua eficácia com vistas ao fim. Se por um lado a *proairesis*, como desejo do fim, aparece ao início da deliberação sobre os meios, ela a encerra no momento da decisão. Seria, para Aubenque, o momento da habilidade, o da eficácia dos meios, mais do que o da retidão da intenção: a responsabilidade do fim recairia então sobre a virtude, que indicaria o fim que

²⁰¹ Nota de Rackham sobre *E.N.* III, 2, 1111 b 5: “The writer here examines the operation of the Will, which is regarded as essentially an act of choosing between alternatives of conduct. The technical term employed, ‘choice’ or ‘preference,’ has appeared in the formal definition of virtue (2.6.15). In the present passage, cf. 2.9, it is viewed as directed to means: at the moment of action we select from among the alternative acts possible (or expressing it more loosely, among the various things here and now obtainable by our action) the one which we think will conduce to the end we wish. Elsewhere however (3.1.15 and 6.12.8) it is used of the selection of ends, and it is almost equivalent to ‘purpose’; while at 6.13.8 it includes both ends and means (see also 7.9.1). The writer returns to the subject in Book. 6. 2”. Disponível em www.perseus.tufts.edu.

²⁰² ROSS, W.D., *Aristóteles*, p.206. “Aristóteles —Ross se refere aqui ao livro III— declara que a escolha se refere a um meio e não a um fim. Esta é uma limitação, nem naturalmente sugerida pela palavra grega nem pela inglesa, pois pode haver uma escolha entre fins tal como entre meios. De fato, exceptuando-se duas passagens que *proairesis* é formalmente discutida —1111 b 4 - 1113 a 14, 1139 a 17 - b 13—, muito raramente se refere aos meios —as únicas passagens nas quais parece fazê-lo nitidamente são *Met.* 1025 b 24, *E.N.* 1145 a 4, 1162 b 36, *Ret.* 1363 a 19—. Quer no cômputo da *Ética* quer nos outros trabalhos de Aristóteles, ela significa geralmente ‘propósito’, e refere-se, não aos meios, mas a um fim”. Como exemplos desta última significação, Ross enumera várias citações, das quais se destaca, para ele, *EN* 1144 a 20.

estaria pressuposto à *proairesis*. Como o fim não diz respeito à *proairesis*, ela não seria mais o lugar da imputabilidade moral.

Aubenque continua apresentando a distinção entre os dois sentidos da *proairesis*, intenção e decisão: o primeiro teria suas raízes na Academia, e o segundo numa concepção popular, de acordo com a própria acepção da palavra, que significaria “o que é escolhido de preferência a outra coisa”²⁰³, como recorda o próprio Aristóteles. Faz então um breve histórico do uso da palavra: inicialmente, o termo significa uma escolha qualquer, mas seu sentido vai mudando para o de uma escolha absoluta, de um gênero de vida. O momento de cristalização de tal significado teria se dado em Platão, quando este apresenta o mito de Er, no livro X da *República*, no qual as almas escolhem (*airountai*) de modo irreversível suas vidas, dentre as muitas que lhe são propostas: tornam-se então, responsáveis pelo seu próprio destino (*daimon*). Assim, associa-se ao mito a idéia de responsabilidade, e a noção de *proairesis* se reveste da característica de ser a sede da imputabilidade, como uma disposição moral íntima. Já em Aristóteles, ocorre uma ruptura com tal concepção, já que a idéia de irreversibilidade entra em conflito com o caráter mutável das ações humanas do mundo contingente, sujeitas ao tempo. Na visão platônica, tudo era transparente à decisão racional; para Aristóteles, entretanto, há que se atribuir uma importância também àquelas circunstâncias ou “potências obscuras” das ações. Enquanto para Platão a virtude era algo irreversível, para Aristóteles ela se dá no tempo, podendo aí crescer ou decrescer:

Nem o virtuoso encontra-se ao abrigo das fraquezas, nem o vicioso é definitivamente incapaz de conversão (...) para Aristóteles, o caráter (*ēthos*) não é senão um conjunto de hábitos (*ethe*), que jamais estão totalmente assegurados, se são bons, e tampouco são totalmente irrevogáveis, se são maus.²⁰⁴

Ainda segundo Aubenque, Aristóteles, ao excluir a idéia de uma escolha moral irreversível, encontra as condições favoráveis para desenvolver a sua própria concepção da *proairesis*. Deixando a significação platônica, recupera o sentido primitivo da preferência pelo melhor, não num sentido absoluto, mas num

²⁰³ E.N., III, 4, 1112 a 17.

²⁰⁴ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 210-211.

sentido apenas relativo. Assim, a *proairesis* é a escolha não do absolutamente bom, mas do melhor possível, opondo-se, como notamos acima, à *boulesis* que poderia desejar o impossível. A escolha, recorda Aubenque, “não poderia desinteressar-se pela realização do fim”²⁰⁵: não se trata aqui, então, de um possível lógico, mas do que é humanamente possível, do factível, limitado pelos poderes humanos.

A distinção entre fins e meios não seria algo novo para Aristóteles: Platão já havia feito tal distinção. A novidade em Aristóteles é a ênfase na importância do meio: Platão havia subordinado os meios ao fim, ao afirmar que a vontade do fim é que dá sentido ao meio. Aristóteles, entretanto, enfoca o problema da adaptação dos meios aos fins, que Platão haveria negligenciado, estabelecendo uma relação inversa de dependência: o que afirma agora é que o fim não é nada se não se realizar pelos meios realmente apropriados. Outra distinção é a de que para Platão a dedução dos meios a partir do fim era entendida como algo que acontecia sem dificuldade, como num conhecimento científico²⁰⁶, enquanto que Aristóteles

apresenta pela primeira vez o problema da dissonância possível entre os fins e os meios e enfatiza, ao mesmo tempo, que a qualidade da ação deve ser medida não somente pela retidão da intenção (como acreditava Platão), mas também pela conveniência dos meios.²⁰⁷

Na interpretação de Aubenque, a vontade do fim e a escolha do meio têm a mesma importância, o que leva à afirmação de que, sem a *proairesis*-escolha dos meios, a *proairesis*-intenção do fim não é nada além de um desejo vazio. É impossível que haja um desejo do fim sem a consideração dos meios para alcançá-lo. A falta moral se daria então quando, havendo um desinteresse pelo fim, não houvesse a preocupação de escolher os meios eficazes: “ignorar as condições técnicas da ação moral, ou seja, se desinteressar pela realização do fim é, no limite, cometer uma falta moral”.²⁰⁸ Nesta perspectiva, o momento ético não se situaria nem no querer (cuja qualidade depende de nossa natureza), nem no agir (sujeito ao acaso), mas entre os dois, pois “a escolha racional, guiada pela vontade

²⁰⁵ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 220.

²⁰⁶ Cf. PLATÃO, *Leis*, 962 b-c.

²⁰⁷ AUBENQUE, P., op. cit., p 218.

²⁰⁸ Ibid., p.220.

do bem, decide o melhor possível a cada passo e deixa o resto ao acaso”.²⁰⁹ Aubenque conclui sua exposição afirmando que “a moral de Aristóteles é a única moral grega coerente porque situa o mal, não no absoluto da vontade (como será o caso entre os estóicos, que ignoram, no entanto, eles também, o pecado), mas na escolha dos meios”.²¹⁰

A interpretação que Gauthier faz da *proairesis* é distinta da de Aubenque: enquanto este insistia na distinção dos dois sentidos da palavra (intenção e decisão), Gauthier propõe uma interpretação unitária, na qual a *proairesis* é intenção moral que só pode ser uma decisão eficaz. Apesar de reconhecer a variação do sentido da palavra, recorda que não há dúvidas de que o sentido ordinário da *proairesis* para Aristóteles é o de intenção moral, a intenção que versa sobre o fim, como observava Ross. A dificuldade levantada pela aparente contradição dos significados da palavra existe, mas para Gauthier é bem menor do que alguns comentadores imaginaram. Os erros dos que sobredimensionaram a oposição da *proairesis* do livro III com a dos outros livros se explicam por uma compreensão errada do sentido da distinção que Aristóteles teria feito entre a *boulesis* e a *proairesis*. Para Gauthier, a oposição não se dá —como creram os exegetas medievais e modernos— entre a intenção do fim e a escolha dos meios, mas entre o *desejo ineficaz* e a *decisão eficaz*; a *proairesis* seria justamente esta decisão eficaz:

Que alhures o querer ineficaz —e precisamente porque ele é ineficaz— versa mais *de bom grado* sobre os fins (mesmo se não existem meios para realizá-los...), e que a decisão eficaz —e precisamente porque ela é eficaz— versa mais *de bom grado* sobre os meios (não estamos decididos a fazer uma coisa senão quando empreendemos os meios para fazê-la), é verdade, sem dúvida, mas não é o essencial. Compreende-se então que a intenção moral não poderia ser para Aristóteles uma *boulesis*, um querer ineficaz: ela é uma *proairesis*, uma decisão eficaz. Mas, embora Aristóteles, ordinariamente, veja nela uma simples decisão de *perseguir o fim da virtude*, ele é levado aqui —no livro III— a precisar que, para ser verdadeiramente o que ela deve ser, uma decisão eficaz, ela deve se cunhar ao longo dos dias nas decisões de *tomar os meios de alcançar o fim da virtude*.²¹¹

²⁰⁹ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.222.

²¹⁰ Ibid., p.222.

²¹¹ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p.195 et. seq.

Como vimos, o ato característico da *phronesis* para Gauthier é o conhecimento do fim do homem, embora ela também incida sobre os meios para alcançar tal fim. Para ele, é clara a centralidade do fim: “a noção de fim é aquela que comanda toda a concepção aristotélica da *phronesis*”²¹². Para justificar esta afirmação, recorre à análise da *proairesis*, a qual ele apresenta como o ato comum da virtude ética e da *phronesis*.

Sua análise da *proairesis* começa recordando o sentido usual da palavra, que aparece pouco antes de Aristóteles²¹³ significando inicialmente aquilo que cada um escolheu, preferiu ou decidiu —princípios, profissão, partido político— ou ainda a sentença de um processo. Mais tarde, contudo, o termo adquire um significado mais subjetivo, passando a significar o próprio ato pelo qual se escolhe, prefere ou decide: este é o sentido assumido por Aristóteles e desenvolvido nas obras éticas. Nestas, a *proairesis* é descrita como o ato do intelecto prático e o princípio de todas as ações; nela, confluem o desejo e o pensamento numa decisão eficaz.

Gauthier explica brevemente o *modus operandi* da *proairesis*. O querer (*boulesis*) já é “desejo repleto de pensamento: não se quer senão aquilo que se julga ser um bem.”²¹⁴ Entretanto, este pensamento ainda é algo abstrato e este desejo ainda é impotente e vão, mas é este querer ainda ineficaz que desencadeia a ação:

O querer é por definição ineficaz e ele não poderia por si só desencadear a ação. Mas, e é este o seu papel, ele desencadeia a deliberação de onde sairá a decisão. Assim que o querer foi despertado, na parte desejante, coloca-se em atividade o pensamento prático cuja essência é, como vimos, procurar os meios de realizar um fim que nós pretendemos — o seu movimento é a deliberação (*boulesis*) (...) Quando o intelecto prático pensa por um lado que se encontra apto a procurar o fim, e por outro lado que este lhe é imediatamente possível, a deliberação detém-se, pois este duplo julgamento tem por efeito incluir no desejo do fim (...) o meio (...) sobre o qual ele versa, e assim, fazer-nos desejá-lo.²¹⁵

Gauthier apresenta a explicação que Aristóteles faz dos fins e meios na forma lógica de um silogismo, dando uma especial ênfase ao fim: a ação seria

²¹² GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 267.

²¹³ Cf. GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p.29.

²¹⁴ Ibid., p. 30.

²¹⁵ Ibid., pp.30-31.

como que a conclusão do silogismo, “no qual o querer o fim desempenha o papel principal e a determinação do meio um papel secundário”.²¹⁶ A decisão não é, portanto, um ato distinto do desejo (o querer) e do pensamento (o juízo que encerra a deliberação), é justamente a união dos dois, que acontece da mesma forma que no silogismo se unem a premissa maior e a premissa menor para chegar a uma conclusão:

É o desejo do querer esclarecido, fixo e tornado eficaz pela deliberação, e também o julgamento que o fecha, ou, melhor ainda, o julgamento do intelecto sobre o valor e a possibilidade de meios de atingir o fim tornado motor pelo desejo deste fim, que é o querer (*E.N.*, 1139 b 4-5). Para Aristóteles está, pois, fora de questão que seja o intelecto a decidir (*E.N.*, 1113 a 6-7). A decisão não se distingue assim realmente do julgamento que encerra a deliberação: ela é este julgamento, não enquanto este enuncia uma afirmação, mas enquanto, sob o ímpeto do desejo que o inspirou e que o penetra, ele se transformou em *imperativo*.²¹⁷

Na sua exposição sobre a *phronesis*, Gauthier a apresenta primeiro como consciência do dever moral —que é capaz de medir nossas ações e, ao comandá-las, transforma-as em imperativos, constituindo assim os valores—, e, posteriormente, como o princípio da decisão eficaz. Como sabemos, ela é uma virtude dianoética ou intelectual, mas uma virtude especial, pois o intelecto prático, como vimos, está impregnado de desejo e sua tarefa não é só a verdade pura, mas a verdade em conformidade com o reto desejo, necessária para que possa dirigir corretamente a ação. “O encontro do pensamento com o desejo leva assim à decisão e, pela decisão, à ação”.²¹⁸ Como virtude do intelecto prático, a *phronesis* é definida como estado habitual verdadeiro que dirige a ação; mas observa-se, como Gauthier crê que Aristóteles afirma implicitamente e o comentador grego Eustrato afirma explicitamente, que ela só pode dirigir a ação quando dirige a decisão: desta maneira, ela seria uma “*hexis proairetike*”, uma disposição de caráter ou estado habitual que dirige a decisão, como afirma o autor da *Magna Moralia* ²¹⁹. Também a virtude ética, como Aristóteles afirma no livro

²¹⁶ GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p. 31.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

²¹⁹ *Magna Moralia*, 1197 a 13-15.

II da *Ética Nicomaquéia*, é uma “*hexis proairetike*”²²⁰. Mas as duas não dirigem a decisão da mesma maneira: uma afirma a verdade, e a outra deseja o justo meio; não obstante, é a mesma decisão que elas dirigem. A *phronesis*, mesmo sendo virtude intelectual, não se limita a julgar, mas é capaz de decidir e comandar, ao discernir os meios da ação, guiada pelo conhecimento do fim.

A *phronesis* se revela, então, como o princípio da decisão. A exposição de Gauthier está centrada na idéia de que a ética de Aristóteles é antes de tudo uma ética otimista, que ignora o pecado. Nesta abordagem, é necessário admitir que a ação virtuosa segue infalivelmente o juízo da *phronesis*: este juízo sempre coincide com a decisão livre e, assim, com a própria ação. Sobre esta infalibilidade da *phronesis*, comenta:

A própria condição desta infalibilidade da sabedoria é a entrada, na sua própria estrutura, do desejo e da virtude ética. É porque ela deve conduzir à posição efetiva da ação virtuosa que a sabedoria inclui o desejo e a virtude. É por não ter visto que aí, e apenas aí, está a razão de ser desta exigência que Walter e os seus êmulos foram levados a menosprezar toda a doutrina aristotélica da sabedoria.²²¹

Diante do erro daqueles que negaram que a *phronesis* seja conhecimento dos fins — nos quais poderia incluir depois Aubenque, como seguidor da postura de Walter —, que conduz a um empirismo moral onde a determinação do fim estaria relegada ao campo do desejo, Gauthier apresenta palavras esclarecedoras a respeito do verdadeiro papel da virtude ética: quando Aristóteles afirma que esta “faz com que seja reto o nosso propósito”²²², ou “determina o fim”²²³,

ele “não quer dizer que pertence à virtude moral ‘conhecer’ o fim, ou fixá-lo de qualquer forma sem que ele seja previamente conhecido, como se a propensão da virtude fosse uma espécie de sucedâneo que substituísse aqui o conhecimento e o tornasse inútil. Não se trata disto. Parece ficar bem claro que o princípio é o pensamento: é pois à sabedoria (*phronesis*) que pertence conhecer o fim.”²²⁴

²²⁰ Cf. a definição de virtude moral: *E.N.*, II, 1107 a 1-4.

²²¹ GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p. 78.

²²² *E.N.*, VI, 12, 1144 a 8.

²²³ *E.N.*, VI, 13, 1145 a 5.

²²⁴ GAUTHIER, R.-A., op. cit., p. 78.

A virtude ética é necessária, portanto, não para conhecer o fim —o que é a tarefa da *phronesis*—, mas para fazê-lo, isto é, para tomar efetivamente como fim o que a *phronesis* nos diz ser o fim. Não basta portanto saber qual é o fim, é preciso desejá-lo para poder realizá-lo. O papel da virtude ética é o de retificar o desejo, mantendo o olhar da *phronesis* para o verdadeiro fim —lembramos que para um autor antigo a *phronesis* era o olho por meio do qual contemplamos o fim bom e devido—, e, mais ainda, como assinala Gauthier, ela “nos faz ter a intenção de atingir este fim, intenção que não é um querer vão, mas um desejo do fim, que se expande em decisão eficaz”²²⁵.

O erro dos que vêem em Aristóteles um empirismo moral se deve, segundo Gauthier, a uma confusão entre os planos da especificação e da eficácia. Na interpretação empirista, atribuía-se à virtude ética —e ao desejo— a especificação do fim. Mas o certo é que a virtude ética apenas faz com que se siga efetivamente o fim, anteriormente conhecido pela *phronesis*.

A mesma distinção entre eficácia e especificação deve ser feita em relação ao conhecimento da *phronesis*. Para Sócrates, o conhecimento da regra moral bastava para a realização efetiva da ação. Mas para Aristóteles, o conhecimento do fim, próprio da *phronesis*, não é eficaz: requer a intervenção do desejo. Entretanto, seu conhecimento dos meios é realmente eficaz: quando ela conhece o meio, recorda Gauthier, ela inclui este meio no desejo do fim, que havia provocado a deliberação, de tal maneira que se deseje este meio e que o façamos²²⁶.

A conclusão da análise da *proairesis* nos revela mais uma vez que “é a noção de fim que comanda toda a concepção aristotélica da *phronesis*”²²⁷. Gauthier nos oferece uma interpretação distinta da de Aubenque sobre a passagem onde Aristóteles menciona a etimologia da palavra, *pro-airesis*. A interpretação mais comum, seguida por Aubenque, é a de que este “*pro*” significa uma preferência: o objeto da *proairesis* seria aquilo que é escolhido de preferência a outra coisa. Para Gauthier, este “*pro*” teria um sentido de tempo: a *proairesis* teria como objeto então o que se decide fazer antes de tudo o mais. Poder-se-ia ver um

²²⁵ GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p. 79.

²²⁶ Cf. GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p. 31.

²²⁷ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 267.

contra-senso, mas admite Gauthier que este poderia ser proposital, justamente porque ele exprime a verdade filosófica da primazia do fim, idéia-chave para a interpretação de Gauthier. Esta primazia do fim levanta dois problemas, um de ordem metafísica, outro de ordem moral:

O problema metafísico do fim consiste, com efeito, em descobrir como o futuro pode ser causa, e o problema moral do fim, consiste em descobrir como nós podemos agir a partir do futuro. A resposta, nos dois casos, consiste na idéia: o fim, que é a partir do futuro, é causa porque ele está presente na idéia, e nós podemos fazer o fim, que é a partir do futuro, porque a deliberação, ao analisar a idéia na qual ele está presente, descobre um "meio", um "para fim", relativo ao qual todo ser é um ser ordenado segundo o fim que, sendo-lhe posto, ele segue necessariamente; este presente carregado do futuro, que ele suporta, é um "antes", e este "antes" é o objeto da *proairesis*, que compreendemos assim, e somente assim, que ela seja ao mesmo tempo para Aristóteles decisão e intenção. É esta decisão-intenção que produz conjuntamente a *phronesis* e a virtude: juntas elas conhecem e fazem pelo presente o futuro, pelo meio o fim.²²⁸

Até aqui, mostramos as discussões em torno da noção de *proairesis* e sua relação com a discussão sobre os fins e os meios. A seguir, apresentaremos as discussões a respeito de uma passagem controvertida — EN 1142 b 32-33 —, cuja redação aparentemente ambígua deu margem a interpretações opostas a respeito justamente de um tema crucial: o objeto do qual a *phronesis* é a apreensão verdadeira.

²²⁸ GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 267.

4.4.

Uma passagem controvertida (EN, VI, 10, 1142b 32-33)

Voltando à discussão sobre o objeto do qual a *phronesis* é conhecimento, constatamos o fato de que as interpretações opostas reivindicam com justiça para si o aval de certas passagens da *Ética Nicomaquéia*, inclusive da mesma passagem. Isto é o que acontece com a análise da boa deliberação (*euboulia*), cuja redação se presta tanto a uma quanto a outra interpretação²²⁹.

Neste trecho, notamos que há variações de sentido, de acordo com o manuscrito escolhido como fonte. Alguns comentadores, como Aubenque, citam o texto que está em todos os manuscritos, —exceto o K^b— e que foi seguido também por Bekker: : “*Ei de ton phronimon to eu bebouleusthai, he euboulia ein an orthotes he kata to sumpheron pros ti telos, ou he phronesis alethes hupolepsis estin*”. Aqui aparece um problema: o de identificar qual é o antecedente do relativo *ou*: se é apenas o *ti telos*, ou a expressão toda: *to sumpheron pros to telos*. A primeira possibilidade parece insuficiente e vaga, motivo pelo qual prefere-se assinalar como antecedente do *ou* a última expressão (*to sumpheron...*), a alternativa mais natural. A tradução da passagem seria: “Se portanto o fato de bem deliberar é o que é próprio das pessoas prudentes, a boa deliberação poderia ser

²²⁹ Uns entendem que a *phronesis* é o conhecimento do fim, outro dos meios. As duas interpretações são possíveis. Eis algumas das traduções encontradas:

ROSS: If, then, it is characteristic of men of practical wisdom to have deliberated well, excellence in deliberation will be correctness with regard to what conduces to the end of which practical wisdom is the true apprehension.

GAUTHIER-JOLIF: Si donc c’est une qualité des sages que de bien délibérer, le bon conseil sera la rectitude que consiste à trouver ce qui est utile à la fin dont la sagesse est une aperception vraie.

TRICOT: Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d’avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d’une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence elle-même.

RACKHAM: If therefore to have deliberated well is a characteristic of prudent men, Deliberative Excellence must be correctness of deliberation with regard to what is expedient as a means to the end (*pros to telos*), a true conception of which constitutes Prudence.

VOILQUIN: Puisque donc les gens prudents se caractérisent par leur capacité de se déterminer sagement, la sage délibération est la rectitude du jugement conformément à l’utilité et se référant à quelque but (*ti telos*) dont la prudence a permis la juste appréciation.

BODÉÛS: Si donc les gens sagaces ont la propriété de bien tenir conseil, le bon conseil doit être la rectitude de la pensée en quête de ce qui contribue à atteindre cette fin qui est objet de la sagacité à titre de croyance vraie.

definida como a retidão relativa àquilo que é útil à realização de um fim, utilidade da qual a *phronesis* é a apercepção verdadeira”.²³⁰ Entretanto, a passagem aparece com uma pequena mas significativa diferença no manuscrito K^b, seguido pela mais antiga tradução latina e pelos autores medievais: na linha 33, traz *to telos* em vez de *ti telos*. Assim seria possível outra tradução, como a seguinte: “Se então o fato de bem deliberar é o próprio das pessoas prudentes, a boa deliberação poderia ser definida como a retidão concernente àquilo que é útil ao fim do qual a *phronesis* é a apercepção verdadeira”. Esta última é a preferida de Gauthier, que afirma que a *phronesis* é o conhecimento do fim do homem.

À primeira pergunta —é necessário preferir *to telos* a *ti telos*— junta-se agora outra: qual é o antecedente da relativa *ou*: *to telos*—como prefere Gauthier—, ou a expressão inteira *to sumpheron... telos*?

Para Aubenque, a primeira questão não é a mais importante, e, sobre ela, poderíamos encontrar algumas luzes se consideramos o contexto. Aristóteles está definindo a boa deliberação ou *euboulia*: A boa deliberação é “uma certa retidão de deliberação”²³¹, mas o próprio Aristóteles reconhece logo adiante que este termo “retidão (*orthotes*)” possui sentidos múltiplos. Para mostrar de que retidão está falando, coloca as condições para a verdadeira *euboulia*. A primeira é a retidão do fim: não é *euboulia* a deliberação, mesmo correta, para um fim mau; a segunda é a de que assim como o fim deve ser bom, os meios devem ser corretos —ou adequados—; a terceira, é a retidão quanto ao tempo: deve haver então fim correto, meios corretos e o tempo correto, pois uma deliberação demasiado lenta também não é *euboulia*. Postas estas condições, Aristóteles introduz uma distinção, um tanto inesperada, entre a *euboulia* no sentido absoluto (*haplos*), “aquilo que logra êxito com referência a um fim absoluto (*pros to telos to haplos*)”²³², e a *euboulia* num sentido particular, que “é o que logra um fim particular”²³³. Entretanto, como recorda Aubenque, Aristóteles se limita a enunciar a distinção, mas não diz qual é a verdadeira *euboulia*, aquela tomada no sentido absoluto, ou a considerada num sentido particular. A maioria dos

²³⁰ AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p.42.

²³¹ E.N., VI, 9, 1142 b 16, tradução de Tricot: “Mais le bonne délibération étant une certaine rectitude de délibération...”

²³² E.N., VI, 9, 1142 b 29.

²³³ E.N., VI, 9, 1142 b 30.

comentadores recentes, continua Aubenque, tende a ver nas linhas 32-33 a resposta para esta pergunta, daí a importância de escolher *to telos* ou *ti telos*. Se a opção fosse por *ti telos*, Aristóteles estaria dizendo que a verdadeira euboulia é aquela que diz respeito a um fim particular (*pros ti telos*). Se se escolhe *to telos*, a verdadeira euboulia seria aquela com vistas ao fim absoluto (*haplos*). Gauthier rejeita a primeira possibilidade (p.267), pois crê que ela estaria contradizendo as linhas anteriores. Aubenque, ao contrário, não vê aí uma contradição, mas admite que seria uma conclusão estranha. Mas ainda resta perguntar se é necessário neste caso entender o *to telos* como o fim absoluto (*to telos haplos*), para justificar a segunda alternativa. Nenhum intérprete, segundo ele, fez tal identificação. Ao contrário, a interpretação de Dirlmeier dá à expressão *to telos* da linha 33 um sentido neutro, sem a especificação do *haplos*, que tornaria possíveis as duas possibilidades para a verdadeira euboulia (*ti telos* e *to telos haplos*).

Na opinião de Aubenque, o problema da preferência ou não por *to telos* não tem consequência sobre a segunda questão levantada, a que para ele é a essencial: qual é o antecedente da relativa *ou*. Como exemplos de que um problema é independente do outro, cita o exemplo de Rackham, Burnet e Dirlmeier, que admitem o *to* mas entendem que o antecedente de *ou* é *to sumpheron...* e o de Voilquin, que adota o *ti* mas assinala o *ti telos* como o antecedente da relativa.

Para Gauthier, entretanto, os dois problemas estão intimamente ligados: ele, além de rejeitar o *ti telos* por sua indeterminação, considera que à expressão preferida *to telos* é preciso acrescentar uma determinação, que ele crê encontrar justamente nas linhas 32-33. Para ele, como vimos acima, escolher o *ti telos* seria uma contradição com relação às linhas anteriores: segundo ele, na linha 29 Aristóteles opõe a verdadeira euboulia —que nos conduz ao fim puro e simples (*haplos*)— à euboulia parcial —que conduz a um fim parcial (*ti telos*). Seria então uma contradição se a conclusão —como entende Gauthier as linhas 32 e 33— fosse que a euboulia nos conduz a um fim parcial: ele conclui, portanto, nestas linhas, que a euboulia nos conduz a este fim absoluto: "ao fim, *to télos*, do qual a *phronesis* é a apercepção verdadeira"²³⁴. Então, ao *ti telos* das linhas precedentes,

²³⁴ Aqui Gauthier faz uma crítica direta à argumentação de Aubenque, "cuja perspicácia aqui fica a dever, pois para manter a versão questionável *ti telos* em 1142 b 33, ele apela precisamente ao texto que condena essa versão (1142 b 29-31)" ("Compte-rendu...", p. 267). Aubenque termina

ele opõe não o simples *to telos*, mas o *to telos* mais a proposição relativa: é o fim da *phronesis*, o fim absoluto, que é o próprio da verdadeira *euboulia*. Justifica assim sua preferência pelo manuscrito K^b, que para ele é o melhor.

Aubenque não descarta esta interpretação como impossível, mas apresenta suas dificuldades: primeiro, ela não é imposta pelo contexto e parece contraditória com outras passagens; além disso, mesmo na passagem da *euboulia*, observa que, se Aristóteles quisesse que o *to telos* da linha 33 significasse o fim absoluto, provavelmente teria repetido a expressão *to telos to haplos* da linha 30, o que não faz; e, finalmente, se a proposição relativa tivesse mesmo a função de precisar o sentido da *euboulia* verdadeira, deveria exprimir uma verdade conhecida por todos, a de que a *phronesis* é a apreensão verdadeira do fim, afirmação que “não se encontra em nenhuma outra parte dos textos de Aristóteles”.²³⁵

Para justificar sua interpretação, Gauthier recorre a outra passagem (*EN* VI, 5, 1140 a 27-28), na qual encontra uma analogia com 1142 b 29-31. Ali, no capítulo 5, Aristóteles distingue uma prudência “sob um aspecto particular” (linha 29), cujo fim particular é virtuoso —ou seja, de uma das virtudes morais particulares, distinto do fim particular das artes, pois estas visam à produção enquanto àquelas concernem à ação— de uma prudência absoluta ou em sentido geral, aquela que diz respeito a uma vida feliz totalmente (*pros to eu zen holos*). A relação estabelecida por Gauthier é a seguinte: *to telos ou he phronesis alethes hupolepsis estin* (1142 b 33) equivale ao *to eu zen holos* (1140 a 28) e este ao *to telos to haplos* (1142 b 30).

Aubenque contesta esta analogia de Gauthier: segundo ele, não é possível justificar a equivalência entre as duas primeiras passagens, nem, por conseguinte, a da primeira com a terceira. A prudência, tal como aparece na passagem citada do capítulo 5, não é, como Gauthier crê, a apreensão do fim puro e simples, mas versa sobre os meios de alcançar este fim, que é a vida feliz. E os prudentes parciais mencionados, não fazem senão deliberar sobre os meios para alcançar os

aceitando em parte a crítica: “Damos razão ao Pe. Gauthier somente no que diz respeito a um ponto secundário: em *La Prudence chez Aristote*, p. 118, n. 5, quisemos provar demais invocando o *ti telos* da linha 1142b29 para manter o *ti telos* de 1142 b 33. Isso talvez tanto menos sustentado, como o admitimos agora, que as linhas 31-33, não são a resposta ao problema que colocam as linhas 28-31. Digamos portanto que as linhas 28-31 nada provam com relação à leitura da linha 33. (AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p.41.)

²³⁵ AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p. 44.

fins, como os artesãos, com a diferença que o fim da ação é imanente. Após rejeitar a idéia de que Aristóteles estaria recordando algo por todos conhecido sobre a *phronesis* —que ela seja conhecimento do fim—, conclui que as linhas 31-33 não oferecem uma conclusão clara das linhas precedentes e poderiam ser entendidas também como a conclusão de todo o capítulo 10 do livro VI, onde se define a *euboulia*. Nele, Aristóteles começa afirmando que esta não é ciência, nem opinião, nem mera perspicácia, mas uma retidão da deliberação. Depois, consciente da ambiguidade da noção de retidão, precisa de qual retidão se trata. E, finalmente, para encerrar a definição, recorda o que já disse antes, que é próprio do *phronimos* deliberar bem.

A respeito de que delibera bem este *phronimos*? Encontramos a referência ao que é vantajoso ou bom, ou que conduz ao fim— é o significado da palavra *sumpheron*: tanto a noção vulgar da *phronesis* — a de que ela diz respeito ao que é “bom e conveniente” para cada um²³⁶—, como na sua definição científica, a de que ela concerne às coisas que são “boas para o homem”.²³⁷ Isto permitiria que se formulasse a *euboulia*, como conclusão do capítulo, como a retidão como “*orthotes kata to sumpheron pros ti telos, ou he phronesis alethes hupolepsis estin*”, onde *to sumpheron pros ti telos* aparece, como assinala Aubenque, como “um todo designando aquilo que tanto a linguagem corrente quanto a doutrina de Aristóteles atribuem como objeto próprio da prudência”.²³⁸ Aubenque admite que esta interpretação pode ser considerada insatisfatória, pois apenas remete a outras passagens onde se define a *phronesis*, mas pelo menos isto lhe parece melhor e mais natural do que crer que a proposição relativa exprimiria uma doutrina que, ao contrário do que pensa Gauthier, não é mencionada em nenhum lugar.

Finalmente, Aubenque reconhece que ainda permanece uma dificuldade, a de entender o sentido da distinção feita em 1142 b 29-30 entre a *euboulia* parcial e *euboulia* em sentido absoluto. Esta distinção parece não ter esclarecido nada sobre

²³⁶ E.N., VI, 5, 1140 a 25-27. “*dokei de phronimou einai to dunastai kalos bouleusastai peri ta autoi agata kai sumpheronta* - Julga-se que é cunho característico de um homem dotado de *phronesis* o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele”.

²³⁷ E.N., VI, 5, 1140 b 5-6: “Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”.

²³⁸ AUBENQUE, P., “La prudence aristotélicienne...”, p.46.

qual é a verdadeira *euboulia*. Talvez o que Aristóteles queira dizer é apenas que as duas são tipos desta verdadeira *euboulia*, portanto não haveria por que escolher entre uma e outra.

A conclusão da discussão, para ele, é a de que deve-se manter o texto *ti telos* da vulgata, e que mesmo que se preferisse o *to telos*, seria perfeitamente aceitável que o antecedente de *ou* fosse o *to sumpheron*, o que para ele parece ser a única interpretação coerente não só com a exposição da *euboulia* como um todo, mas também com a exposição geral sobre a *phronesis*. Mais uma vez, então, notamos diferenças marcantes com relação à postura de Gauthier.

Ante os problemas levantados pelas discussões desta “irritante querela”²³⁹, surgiram nas últimas décadas novos estudos, que retornaram sobre as questões que permanecem abertas e suscitando novas reflexões. No próximo capítulo, apresentaremos algumas das aproximações mais recentes ao tema.

²³⁹ BODÉÜS, *Le philosophe et la cité*, p. 60.