

2

Algumas noções fundamentais

Antes de entrar propriamente na discussão sobre o problema dos fins e dos meios, e a partir dele, sobre a natureza mesma da *phronesis* em Aristóteles, faz-se necessária uma apresentação geral da ética aristotélica, identificando em que esta consiste e de que trata, apresentando também certos conceitos importantes como *eudaimonia* e *arete* e, da mesma forma, aspectos relacionados à psicologia do Estagirita. O interesse deste trabalho, como vimos na Introdução, está na noção de *phronesis* da *Ética Nicomaquéia*. Por esta razão, faremos aqui uma breve apresentação das principais noções presentes nesta obra relacionadas com o tema da *phronesis*: primeiro, o enfoque teleológico e a noção de *eudaimonia* como fim último do homem; depois, a noção de virtude, sua relação com a *eudaimonia* e sua divisão em virtudes morais e intelectuais; finalmente, apresentaremos com mais detalhes, ainda que em linhas gerais, a noção de *phronesis* do livro VI.

Primeiramente, vale a pena recordar que parece ter sido o próprio Aristóteles o primeiro a usar a palavra “ética” para um ramo particular da filosofia: não somente no título das obras éticas que chegaram até nós, mas também por algumas citações de outras obras como a *Política*, onde aparece diversas vezes³, os *Segundos Analíticos*⁴ e a *Metafísica*.⁵

Embora hoje em dia haja certa identificação entre as palavras “ética” e “moral”⁶, o que os gregos entendiam por “ética” vai além de um “estudo de costumes”. Para Aristóteles e os outros autores antigos, —diferentemente dos modernos, cuja ética se baseia no “dever”—, uma obra de “ética” deve tratar do caráter do homem, e, mais especificamente, daquilo que pode ser chamado de uma vida boa, bem-sucedida: daí a preocupação de Aristóteles por expor em que consiste esta vida boa e feliz. Qual é, então, a questão a ser respondida na ética de

³ ARISTÓTELES, *Política*, 1216 a 31; 1280 a 18; 1282 b20; 1295 a 36; 1332 a 8, a22.

⁴ Id., *II Analíticos*, 89 b 9.

⁵ Id., *Metafísica*, 987 b 1.

⁶ Na verdade, isto vem de uma confusão entre duas palavras do grego, *ethos* (=costumes) e *ēthos* (= caráter). O termo latino *mos, moris* se refere especificamente aos costumes, mas depois o termo “moral” terminou sendo usado para se falar do caráter, aproximando-se assim do *ēthos* grego.

Aristóteles? É aquela sobre qual é a melhor maneira de viver para o homem. Em que consiste esse viver bem? É viver de acordo com aquilo que é o bem para o homem. Daí a importância de ressaltar que não se trata simplesmente de uma bondade “moral”, de “bons costumes”, mas vai além disso, pois visa à realização excelente e plena daquilo que é mais próprio do homem, a saber, a atividade de sua alma racional.

2.1

Eudaimonia e virtude

A importância da consideração sobre os fins e os meios para alcançá-los dentro da ética aristotélica vem da constatação de que esta é marcadamente teleológica. Para Aristóteles, a moralidade do caráter, e, por conseguinte, das ações, está em que estas sejam capazes de nos aproximar daquilo que ele considera “o bem para o homem”. Sua primeira preocupação na *Ética Nicomaquéia* é a de identificar este bem para o homem como aquilo que o homem almeja em tudo o que realiza. É justamente disto que trata a primeira afirmação da obra:

Toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.⁷

Esta é uma primeira afirmação, que será desenvolvida e refinada mais tarde. Aristóteles afirma que há uma coisa à qual todas as coisas tendem, ou seja, alguma coisa que seria o fim último de todos os homens. Mais ainda, afirma que este não é somente algo que para todos parece ser o fim último, mas algo que realmente o é.

Pareceria ser uma dificuldade para falar de um fim último para todos os homens a constatação de que há muitas coisas diferentes que são almejadas, não só quando se trata de um só indivíduo, senão, mais ainda, quando se trata de muitos indivíduos. Aristóteles afirma, entretanto, que certas coisas são procuradas tendo em vista outras que dependem delas, e outras que são procuradas por si mesmas, e não tendo em vista nada além. É destas que o Estagirita quer se ocupar neste ponto. Para isto, concentra sua atenção na consideração de certos fins “impessoais”, que podem não ser os fins pessoais daquele que exerce a ação: por exemplo, embora o fim da medicina seja curar os enfermos, cada médico em particular tem seus próprios interesses, que talvez não coincidam com o fim da

⁷ *E.N.*, I, 1, 1094 a 1-3.

medicina —por exemplo, alguém poderia exercer a medicina por interesses econômicos ou pelo poder que tal atividade lhe concederia sobre outras pessoas.

É perfeitamente possível, portanto, admitir que uma pessoa possa ter vários fins ou metas e, ao mesmo tempo, ter um só fim último. Aristóteles observa que o fim para o qual uma ação particular tende pode ser, por outro lado, um meio para alcançar outro fim mais remoto, mas considera que isto não pode se prolongar indefinidamente: cada ação deve ter um fim último, buscado por si mesmo. Mas não termina aí, senão que afirma que o fim último de todas as ações coincide: há, portanto, um fim último comum a todas as ações. É o que diz o primeiro argumento usado por Aristóteles:

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.⁸

Este argumento, cuja conclusão aparece como “evidente” para Aristóteles, foi criticado por muitos, que julgaram ver um *non sequitur*⁹. Da primeira afirmação poder-se-ia chegar à conclusão de que poderia haver pelo menos algumas coisas que pudessem ser desejadas por si mesmas, mas não que exista necessariamente um único bem que desejamos por si mesmo e pelo qual todas as coisas sejam almejadas. Parece, então, que se trata de uma falácia. Sobre o assunto, comenta Bostock que poderiam ser dadas duas respostas: primeiramente, poder-se-ia afirmar que não está claro se Aristóteles está ou não afirmando a consequência do argumento, visto que este começa com uma condicional (*ei*). Neste caso, não seria de muita relevância para a argumentação¹⁰. Uma segunda resposta seria a de que Aristóteles quer mostrar que pelo menos haveria alguns fins últimos buscados por si mesmos, o que tornaria necessário acrescentar que a soma destes fins constituiria o fim último supremo, que seria procurado por si

⁸ *E.N.*, I, 2, 1094 a 18-22.

⁹ Cf. BOSTOCK, D., *Aristotle's Ethics*, p.9.

¹⁰ Embora pode-se admitir que esta passagem seja construída como condicional cujos antecedentes serão estabelecidos mais tarde. Cf. Bostock, loc.cit., nota 7.

mesmo e não por nada além dele, pois todos os outros fins últimos seriam buscados como suas partes.

Voltando à afirmação de que existe um só fim último de todas as ações, identificado como aquilo que consiste no “bem para o homem”, resta ainda investigar sobre o que é o “bem para o homem”, uma questão complexa à qual se busca responder durante toda a obra. Aristóteles é consciente do grau de precisão de sua investigação, que, por tratar de objetos contingentes como as ações humanas, não pode ser exata como aquelas ciências cujos objetos são imutáveis:

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a mesma precisão em todos os raciocínios... ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais (...) é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.¹¹

Até aqui, Aristóteles identificou o bem para o homem como aquilo que todo homem almeja como fim último em todas as suas ações. Isto parece partir da certeza de que há esta única coisa que todo homem busca, mas na verdade ainda não se tem essa certeza: o argumento está na forma condicional e é preciso, portanto, prosseguir a discussão sobre a natureza desse bem para o homem, consciente da precisão limitada com a qual pode-se tratar desse assunto, conforme a passagem acima.

Retomando então, a discussão, Aristóteles parte agora da opinião geral do vulgo sobre qual é o bem para o homem: aceita dele o ponto de vista de acordo com o qual o fim último da vida humana é a *eudaimonia*:

Procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim é a felicidade (*eudaimonia*) e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz.¹²

¹¹ *E.N.*, I, 3, 1094 b 18-28.

¹² *E.N.*, I, 4, 1095 a 15-20.

Há certa dificuldade para a tradução do termo *eudaimonia*. Ross recorda que originalmente, o adjetivo correspondente a tal termo significava “velado por um bom gênio”, mas, no grego comum, era associado à sorte e ao sucesso material. A tradução convencional do termo como “felicidade” (Ross e Irwin usam *happiness*, Gauthier *bonheur* etc.) apresenta problemas, tanto assim que há um consenso de que tal tradução é imprópria. “Felicidade” parece designar um sentimento, podemos estar alegres por um período curto de tempo, o que a assemelha à idéia de prazer. A *eudaimonia*, entretanto, consiste em algo permanente, ninguém pode ser *eudaimon* por um momento somente. A *eudaimonia* é “uma espécie de atividade, e não qualquer espécie de prazer, apesar de este a acompanhar naturalmente”¹³. Não é um mero contentamento sobre algo, mas denota um sucesso geral na vida: não se pode tampouco ser *eudaimon* em uma coisa e não sê-lo em outra; ou se é *eudaimon* na vida ou não, absolutamente.¹⁴

A discussão prossegue mais além: após identificar o bem supremo com a *eudaimonia*, ainda resta conhecer que tipo de vida está compreendido por ela. Voltando à constatação de que há certo consenso em identificar o bem para o homem com a *eudaimonia*, vemos no mesmo passo que, ao mesmo tempo, há divergências sobre aquilo que a *eudaimonia* representa na vida prática.

Entretanto, Aristóteles recorda a limitação dos homens comuns para tratarem do assunto: eles costumam considerar que a vida feliz consiste em coisas simples como o prazer, a riqueza ou a honra, mas muitas vezes até mudam de opinião, de acordo com as circunstâncias em que se encontram: quando estão doentes, pensam que o bem supremo é a saúde; se são pobres, a doença etc. Conscientes desta limitação, admiram aqueles outros homens que propõem ideais grandiosos e inacessíveis à sua compreensão limitada¹⁵. Ainda no contexto das opiniões divergentes do vulgo, termina fazendo uma alusão a Platão e seus seguidores, discordando da idéia de que, à parte dos numerosos bens buscados pelos homens, “existe um outro que é auto-subsistente e que também é causa da

¹³ ROSS, W.D., *Aristóteles*, p.196.

¹⁴ Ver BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, p.11.

¹⁵ Cf. *E.N.*, I, 4, 1095 a 20-25.

bondade de todos os outros”¹⁶. Mas adiante, no capítulo 6, desenvolve sua crítica à teoria platônica: Segundo Platão, existira a Forma do Bem que seria a causa da bondade de todas as outras coisas. Mesmo que isso lhe seja difícil por seus vínculos de amizade com “aqueles que introduziram as Formas na filosofia”¹⁷ argumenta, primeiro, que o termo bem não tem um significado unívoco em todos os seus usos, fato que levanta um problema:

O bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Idéia. Mas o que entenderíamos, então, por bem? Não será, por certo, como uma dessas coisas que só por casualidade têm o mesmo nome. Serão os bens uma só coisa por derivarem de um só bem, ou para ele contribuirão, ou antes serão um só por analogia?¹⁸

Aristóteles reconhece aqui que se trata de uma questão complexa, que compete a outro ramo da filosofia. Continua sua exposição afirmando que não há Forma de Bem independente de suas manifestações particulares, e que se tal Forma pudesse existir separada e independentemente, seria absolutamente inatingível para o homem.¹⁹ E, finalmente, que se houvesse tal Forma do “Bem em si”, seu conhecimento não seria em nada vantajoso: o conhecimento da Idéia do bem não faria de ninguém melhor tecelão ou carpinteiro, por exemplo. O que nos interessa, portanto, não é tal bem em si, mas um bem para o homem: no caso de um médico, não seria útil conhecer “a saúde em si”, mas “a saúde do homem, ou talvez seja mais exato dizer, a saúde de um indivíduo particular”²⁰.

Ainda na questão sobre em que consiste o bem para o homem, Aristóteles identifica, de acordo com as opiniões, três tipos de vida: a vida voltada aos prazeres, a vida política e a vida contemplativa ou teórica²¹. O primeiro tipo é o daqueles que identificam a felicidade com os prazeres: é a vida preferida da grande maioria, uma vida que se assemelha à dos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais²². Há ainda a vida política: é uma vida própria daqueles

¹⁶ *E.N.*, I, 4, 1095 a 25.

¹⁷ *E.N.*, I, 5, 1096 a 12.

¹⁸ *E.N.*, I, 6, 1096 b 25-30.

¹⁹ Cf. *E.N.*, I, 6, 1097 a 8-10.

²⁰ *E.N.*, I, 6, 1097 a 12.

²¹ Ross usa a expressão “*life of theoria*”, enquanto Irwin prefere “*life of study*”.

²² *E.N.*, I, 5, 1095 b 20.

homens mais refinados, que crêem que a felicidade está na honra, ou seja, no objetivo da vida política. Porém, Aristóteles objeta que a felicidade não pode estar na honra, pelo fato de que esta “depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto que o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado”²³. Parece que tais homens procuram a honra como forma de assegurarem-se de sua virtude, que pareceria ser, ao invés da honra, o fim da vida política. Porém, isto ainda não é suficiente: poderia acontecer que alguém chamado de virtuoso vivesse uma vida de inatividade, ou seja, de não pôr jamais em prática sua virtude; e, ainda, que alguém virtuoso esteja sujeito a uma vida miserável, de sofrimentos e infortúnios, que para ninguém pareceria ser uma vida feliz. O terceiro e último tipo de vida é a vida contemplativa, que parece ser a constitutiva do fim mais elevado, é deixado para uma posterior desenvolvimento, no livro X.

Aristóteles continua sua exposição, enunciando duas características constituintes do bem para o homem. Primeiramente, deve ser *final*. Evidentemente, há diversos fins nas diversas ações. Escolhemos certos fins em função de outras coisas, mas, ao contrário, o bem supremo deve ser algo absoluto, procurado por si mesmo:

Chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra, o prazer, a razão e todas as virtudes nós de fato os escolhemos por si mesmos (...); 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.²⁴

A segunda característica do bem para o homem é a de ser *auto-suficiente*. Para Aristóteles, a auto-suficiência é “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada”²⁵. A felicidade é a mais desejável de todas as coisas, porque, se fosse um bem como os outros, sempre seria mais desejável pela adição

²³ *E.N.*, I, 5, 1095 b 22-25

²⁴ *E.N.*, I, 7, 1097 b 1-6.

²⁵ *E.N.*, I, 7, 1097 b 15.

de outro bem. Mas, ao contrário, quem alcança a felicidade, já não necessita de qualquer outro bem: ela é, portanto, absoluta e auto-suficiente.

Até aqui, enunciaram-se as duas características da felicidade, mas ainda resta interrogar-nos a respeito do seu significado. Para responder a esta questão, Aristóteles recorre à noção platônica de função ou obra (*ergon*). Quando uma coisa tem uma função, seu bem, ou seja, seu “funcionamento bom”, é de acordo com esta função. Em uma passagem do livro VI, recorda que “a virtude de algo se relaciona com o seu funcionamento apropriado”²⁶. Para ilustrar, traz primeiro um exemplo do campo das artes: o flautista, cuja função é tocar a flauta: para ser um bom flautista, deve tocar bem a flauta. Da mesma forma, o olho, cuja obra é a de ver, será um bom olho quando veja bem. Como o bom flautista é bom tocando a flauta, o homem bom, analogamente é bom no seu “ser homem”. Mas, tratando-se do homem, qual é a sua função característica? É necessário responder a esta pergunta para saber qual é a vida que lhe proporciona a maior realização. A pergunta aqui é mais precisa: qual é a obra que só pode ser realizada pelo homem? Considera irrelevantes, portanto, todas aquelas características da vida humana compartilhada com os animais ou vegetais: nutrição, crescimento, percepção etc. A obra característica do homem é aquela faculdade que Aristóteles chama de *to logos echon*, ou seja, o que possui o *logos*²⁷:

Resta, pois, a vida ativa (*praktike*) do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possui-lo e de exercer o pensamento (...) Ora, se a função do homem é uma atividade que segue ou que implica um princípio racional (...) o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa²⁸.

A essência do bem do homem consiste então na boa realização deste *ergon* característico do homem: a atividade da sua alma racional. Aristóteles ainda

²⁶ *E.N.*, VI, 1, 1139 a 17.

²⁷ A palavra *logos* tem vários significados. Ross a traduz como “regra” (Cf. ROSS, W.D., *Aristóteles*, p. 197) ou “princípio racional”. A maioria das traduções trazem “razão”, divergindo da postura “intuicionista” de Ross (cf. BOSTOCK, D., *Aristotle’s Ethics*, p.18, nota 29).

²⁸ *E.N.*, I, 7, 1098 a 7-17.

acrescenta aqui a necessidade de que este bem do homem seja numa vida completa.²⁹

Outra característica mencionada aqui é que o bem é “conforme a virtude”: Aristóteles infere que o homem bom é aquele que vive sua vida bem, ou seja, com *arete* ou virtude.

Com este esclarecimento sobre o significado da *eudaimonia*, Aristóteles consegue corrigir os erros presentes nas visões correntes sobre o assunto: para aqueles que confundem a felicidade com o prazer, esclarece que ela não é o prazer, mas ele é algo que a acompanha naturalmente; aos que dizem que a felicidade é a prosperidade externa, afirma que esta é uma condição necessária para aquela, nem que seja numa pequena dose (embora até possa se dar o caso de haver felicidade em condições desfavoráveis); e, para os que dizem que a felicidade é a virtude, diz que esta é a raiz daquela, pois a felicidade é a ação para a qual tende a virtude, que seria como que a raiz de onde brota a ação conforme o bem³⁰.

0

²⁹ Cf. *E.N.*, I, 7, 1098 a 18. I, 8, 1100 a 5.

³⁰ Cf. ROSS, W.D., *Aristóteles.*, p. 198.

2.2.

As virtudes: éticas e dianoéticas

No final do livro I, Aristóteles apresenta a razão de ser do estudo sobre a virtude, que ocupará os livros seguintes:

Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade.³¹

É necessário, portanto, para estudar natureza da virtude, o aprofundamento no conhecimento sobre a alma humana. Como vimos, o que se procura aqui é estudar a virtude humana, pois o bem e a felicidade que se busca são o bem e a felicidade humanos, Aristóteles recorda que a virtude humana não é aquela do corpo, mas aquela da alma, e, ainda, que a felicidade é uma atividade da alma.

Para Aristóteles, a alma humana é constituída de uma parte dotada de razão (*logon echon*) ou regra e outra privada de razão (*alogon*).

Por um lado, percebemos claramente a existência do elemento racional, a razão propriamente dita, aquela parte da alma capaz de conduzir uma argumentação ou de estabelecer uma regra.

Por outro lado, na parte privada de razão ainda se observa uma subdivisão, pois enquanto uma “subparte” dela não tem nenhuma participação da razão —aqui entram aquelas partes responsáveis por atividades como a nutrição e o crescimento—, há outra “subparte” que também participa de razão, na medida em que é capaz de seguir e obedecer a uma regra (mas não de estabelecê-la):

O elemento vegetativo (*phutikon*) não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo (*epithumetikon*) e, em geral, o elemento desiderativo (*orektikon*) participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece³².

³¹ *E.N.*, I, 12, 1102 a 5-9.

³² *E.N.*, I, 13, 1102 b 30.

O desejo é, então, um elemento intermediário, parte em nós tanto do elemento racional da alma como de seu elemento irracional. No homem continente, temos que a faculdade apetitiva obedece à regra de vida que ele se impôs, enquanto que, no incontinente, os impulsos do desejo atuam em uma direção contrária àquela imposta pelo elemento racional. São coisas que ocorrem no interior da alma, que não podemos ver, porém que são comuns à experiência cotidiana de todos, razão pela qual não devemos duvidar da veracidade desta consideração.

Da distinção das partes da alma vem a distinção entre duas espécies de virtudes: as virtudes do elemento racional propriamente dito, chamadas de virtudes dianoéticas ou intelectuais, desenvolvidas no livro VI, e as virtudes do elemento intermediário (apetitivo), que participa de certa maneira da regra racional, chamadas de éticas ou morais, que são apresentadas com detalhes nos livros de II a V:

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais: entre as primeiras temos a sabedoria filosófica (*sophia*), a compreensão (*nous*) e a sabedoria prática (*phronesis*); e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança.³³

³³ *E.N.*, I, 13, 1103 a 4-6.

2.2.1

As virtudes éticas ou morais

A respeito da virtude ética, o primeiro assunto tratado por Aristóteles é a maneira pela qual tal virtude é produzida em nós: para o Estagirita, ela não é um estado natural do homem, como seria natural para uma pedra cair se a soltasse: nem que fosse jogada muitas vezes para cima, a pedra jamais “aprenderia” a mover-se na direção contrária àquela à qual tende em virtude de sua natureza. Entretanto, embora não esteja presente em nós naturalmente, a virtude ética não é contrária à nossa natureza. A virtude pode gerar-se em nós, pois nos é natural ter a capacidade de recebê-la.

Enquanto a virtude intelectual é adquirida pelo ensino, a virtude ética é adquirida em função do hábito. Com efeito, é através dos bons hábitos que tal capacidade se aperfeiçoa, ao contrário daquelas faculdades dos sentidos (mencionam-se a visão e audição), as quais já possuíamos antes de começar a usá-las. Neste trecho, oferecem-se vários exemplos de como as virtudes éticas são adquiridas pela repetição dos atos considerados moralmente bons, de maneira análoga às capacidades do âmbito das artes:

Adquirimo-las (as virtudes) pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo, e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (...) Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes³⁴.

Aristóteles procura identificar quais são as ações consideradas boas, aquelas que contribuem para o crescimento da virtude ética. Existem regras que determinam se uma ação é boa: a primeira delas, comumente aceita, é a de que devemos agir segundo uma regra justa, ou seja, o excesso e a falta devem ser evitados. Com efeito, é algo próprio da natureza das virtudes éticas o serem destruídas pelo excesso e pela falta, tal como acontece com o vigor físico e a saúde corporal: perdemos o vigor físico tanto pelo excesso quanto pela deficiência no exercício; por sua vez, perdemos a saúde corporal tanto pelo excesso como

³⁴ *E.N.*, II, 1, 1103 a 32-b 3. 20.

pela deficiência no que se refere à comida e à bebida. Mas, se estes meios são usados nas devidas proporções, contribuem para o crescimento do vigor e da saúde. Acontece o mesmo quando se trata da virtude ética: por exemplo, a temperança e a coragem são destruídas tanto pelo excesso como pela deficiência: não são virtuosos aquele que tem medo de tudo ou aquele que busca todos os prazeres, assim como não o são aquele que enfrenta todas as coisas sem temer nada ou aquele que evita qualquer prazer. A moderação que deve estar presente em nossas ações deve ser igual àquela presente naqueles homens adiantados na virtude. É em torno da noção de “justo meio” (*mesotes*) que se estrutura a doutrina aristotélica sobre a virtude ética.³⁵ Tal noção é desenvolvida mais adiante, dentro da definição desta classe de virtude.

Onde podemos perceber que é demonstrada a virtude ética? É justamente o prazer, junto com a dor, importante sinal indicativo das virtudes morais. É preciso identificar qual a sensação que decorre dos atos, se eles causam prazer ou dor. Quando se trata de um ato vicioso, observa-se que suas raízes estão na busca do prazer e na evitação da dor. Na verdade, todas as ações estão acompanhadas pelo prazer e pela dor. Sobre o prazer, vemos que ele é conatural às nossas ações desde que nascemos, e inclusive é algo que acompanha naturalmente a virtude. Quanto à dor, vemos que pode servir para corrigir uma ação viciosa. A postura de Aristóteles não é a de que a virtude consista na total supressão do prazer e da dor: isto não é possível, tendo em vista sua conaturalidade com as próprias ações do homem. O que se busca aqui é uma moderação conforme a “regra justa” mencionada acima: tal moderação consiste não na supressão do prazer e da dor, mas em conformá-los a uma medida conveniente: sentir o prazer certo, no tempo e na intensidade que melhor nos convêm. O prazer e a dor, em si mesmos, são indiferentes moralmente: apenas assumem a característica de serem bons ou ruins quando se relacionam à “regra correta” da ação.

É preciso, entretanto, esclarecer um aparente paradoxo desta exposição sobre a virtude ética: antes havia-se afirmado que nos tornamos bons através da repetição de atos moralmente bons; porém, como podemos realizar atos bons se

³⁵ Na nota do tradutor de *Aristóteles* de D. Ross, lê-se: “a virtude é um justo meio (*mesotes*) num duplo sentido: i) de meio entre duas coisas; ii) no de atingir o próprio meio. Pelo primeiro sentido, obtemos a *essência* da virtude; pelo segundo, ela assume-se como um *extremo enquanto justo meio*”. (ROSS, W.D., *Aristóteles*, p.199).

não formos bons? Para isso, Aristóteles faz uma comparação com as artes, onde pareceria haver o mesmo paradoxo:

Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico.³⁶

Para responder à questão, é necessário distinguir entre aquelas ações que produzem a virtude, e aquelas que são resultantes dela. Voltando à passagem acima, em relação às artes há um paralelo parcial: a semelhança está em que assim como podemos nos expressar corretamente por acaso ou por orientação de outra pessoa, podemos até fazer atos considerados bons sem sermos bons. Entretanto, enquanto nas artes o que interessa é somente expressar-se bem, dentro da ética não se pode chamar um homem de virtuoso somente pelo aspecto exterior de suas ações. É preciso satisfazer três condições: primeiro, que o agente tenha conhecimento do que faz; segundo, que deve escolher os atos, e escolhê-los em função de si próprios; e, finalmente, que a ação seja fruto de uma disposição moral firme e imutável. Aqui está a diferença entre as ações que produzem a virtude e aquelas que são resultantes dela: para as primeiras, não é necessário o conhecimento do que se faz, enquanto que para as segundas é condição de importância fundamental.

O próximo passo é estabelecer a definição de virtude: primeiramente, deve-se indicar a qual *gênero* de coisas presentes na alma a virtude pertence³⁷: paixões (*pathe*), faculdades (*dunameis*) ou disposições (*hexeis*). Aristóteles responde à questão por eliminação: Primeiramente, não pode ser uma paixão da alma, porque nós somos considerados bons ou maus, ou somos elogiados ou culpados por causa de nossas virtudes ou vícios, e não por causa de nossos sentimentos. Além disso, estes não implicam escolha, enquanto as virtudes envolvem sempre a escolha correta. Mais ainda, dizemos que somos movidos pelas paixões, enquanto que a virtude é uma boa disposição de onde brotam as ações corretas. A virtude também não pode ser uma faculdade da alma, pois as

³⁶ *E.N.*, II, 4, 1105 a 17-20.

³⁷ Cf. *E.N.*, II, 5, 1105 b 20 - 1106 a 10.

faculdades (*dunameis*) são coisas que temos por natureza, enquanto que não possuímos as virtudes por natureza —embora esta nos tenha dado a capacidade para recebê-las—. Resta, então, que se a virtude não é nem um sentimento nem uma faculdade, só pode ser uma disposição (*hexis*) da alma.

A característica de ser uma disposição da alma também poderia ser aplicada aos vícios. É preciso desenvolver ainda mais a definição de virtude, estabelecendo, depois do gênero, a diferença específica: é uma disposição para quê? Aristóteles introduz então sua doutrina do justo meio: a virtude é uma espécie de “justo meio”³⁸ entre dois extremos, tal como havia mencionado brevemente um pouco antes, quando afirmara que a virtude evita tanto o excesso como a deficiência. Para isso, compreende as matérias da virtude —sentimento e ação— no gênero de um “contínuo divisível”, onde sempre existe um “mais”, um “menos” e um “meio-termo”. Poder-se-ia falar de um “meio em relação à própria coisa” (um meio aritmético, equidistante dos extremos), e de um “meio relativo a nós”, que varia de acordo com cada pessoa.

Eis a definição completa que Aristóteles faz da virtude ética: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha (*hexis proairetike*) e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do *phronimos* —homem dotado de *phronesis*.”³⁹ Nota-se que esta definição requer o conhecimento sobre a *phronesis*, uma das virtudes intelectuais, o que torna necessário o seu estudo, desenvolvido por Aristóteles no livro VI. Abordaremos este tema no próximo tópico.

Sendo a virtude ética uma “disposição de caráter relacionada à escolha”, uma *hexis proairetike*, como é definida no livro II, é necessário mencionar aqui outra noção importantíssima para a discussão a respeito da *phronesis*: a de *proairesis*, normalmente traduzida como “escolha ou decisão”. Esta noção é desenvolvida no livro III, logo após a exposição sobre a ação voluntária. A *proairesis* se distingue do querer (*boulesis*), na medida em que não é co-extensiva com ele: pode haver ações tomadas por impulso e sem reflexão, que não são o resultado de uma escolha. A *proairesis* é uma forma do querer, mas distingue-se

³⁸ Bostock aponta para certos aspectos obscuros desta exposição (cf. BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, p.38)

³⁹ *E.N.*, II, 6, 1107 a 1-4.

dele pelas seguintes razões: primeiro, porque pode-se desejar coisas impossíveis —a imortalidade, por exemplo—, mas não se pode escolher tais coisas; segundo, porque podemos desejar alguma coisa que não depende da nossa ação, mas não podemos escolhê-la; e, terceiro, porque escolhemos os meios da ação, enquanto desejamos —ao menos sobretudo—os fins.⁴⁰ Aristóteles apresenta então a *proairesis* como o resultado de uma deliberação (*bouleusis*). Mas, recorda o Estagirita, “delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de algumas?”⁴¹. Aristóteles apresenta então os alcances da deliberação: não se delibera sobre as coisas eternas, como o universo material e a incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado; não se delibera tampouco sobre as coisas que, mesmo envolvendo movimento, acontecem sempre da mesma forma, como os solstícios e o nascimento das estrelas; menos ainda sobre as coisas que acontecem ora de uma maneira, ora de outra, como secas e chuvas, nem sobre fatos casuais. Não deliberamos sobre todos os assuntos humanos, mas somente sobre o que está ao nosso alcance e pode ser realizado pelos nossos esforços. A exposição sobre a deliberação leva à conclusão de que não se pode deliberar a respeito dos fins, mas somente dos meios para alcançá-los:

Não se delibera acerca de fins, mas a respeito de meios (*bouleuometha d’ou peri ton telon alla peri ton pros ta tele*). Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista 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; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem do descobrimento é o último.⁴²

⁴⁰ Esta colocação é problemática, pois Aristóteles afirma que o desejo versa “sobretudo” sobre os fins. O problema sobre fins e meios na *proairesis* é apresentado mais adiante (Cf. p.89).

⁴¹ *E.N.*, III, 3, 1112 a 18-19.

⁴² *E.N.*, III, 3, 1112 b 11-20. Transcrevemos aqui a esclarecedora nota do comentário de Gauthier-Jolif: “A análise que Aristóteles apresenta aqui como uma análise da deliberação que visa à ação moral (*praxis*) se encontrará na *Metafísica*, 1032 a 25-30, mas lá será apresentada como uma análise da concepção (*noesis*) que visa à produção (*poiesis*). Na *Ética Eudêmia* (...), a deliberação era expressamente identificada com a concepção (*noesis*) o que confirma que aos olhos de Aristóteles as duas análises, a da produção e a da ação, são intercambiáveis.

O exemplo fornecido pela *Metafísica*, ao qual já fizemos alusão, ilustra bem o pensamento de Aristóteles: seja o fim desejado a saúde; a deliberação descobre sucessivamente que a saúde é

A deliberação, portanto, é uma investigação (*zetesis*) que parte do fim para o qual descobre um meio, e, para esse meio, procura o meio para alcançá-lo, e, assim sucessivamente, até chegar a uma ação possível de ser realizada aqui e agora. Aproxima-se assim do método do matemático, que parte do problema a ser resolvido até encontrar um problema mais simples, e a partir deste procura outro mais simples ainda, e assim sucessivamente, até encontrar um problema que possa ser solucionado aqui e agora. Tanto na matemática como nas ações humanas, são as circunstâncias atuais as que estabelecem o limite necessário: se não fosse assim e “quiséssemos deliberar sempre, teríamos que continuar até o infinito”.⁴³

A *proairesis* é, então esta escolha que acontece ao final da deliberação: “é a mesma coisa sobre que deliberamos e a que escolhemos, salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto da escolha.”⁴⁴ A exposição da *proairesis* culmina na seguinte definição, que resume as observações precedentes:

Sendo, pois, o objeto da escolha (*to proaireton*) uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha (*proairesis*) 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.⁴⁵

produzida pelo equilíbrio dos humores, o equilíbrio dos humores pelo calor, e o calor pela fricção; ora, é imediatamente possível para nós friccionar: friccionamos então, a fricção produz o calor, o calor produz o equilíbrio e o equilíbrio produz a saúde; a fricção é a *primeira causa*.

Na idade média, os teólogos sublinharam a oposição que separa esta análise aristotélica da ação da concepção cristã da opção entre o bem e o mal, entre Deus e o mundo: a despeito de Aristóteles, trata-se com efeito de uma escolha de fins; todo o problema da vida cristã, é o de escolher a Deus por fim, e toda a malícia do pecado mortal, é a de colocar o fim em outra coisa que não é Deus. Nas suas questões sobre o segundo livro das *Sentenças*, sustentadas em 1283 e redigidas por volta de 1294-6, Pierre-Jean Olieu afirma claramente: ‘Quando Aristóteles em suas *Éticas* diz que não se escolhe o fim, mas somente os meios, e que a escolha pressupõe sempre conselho e deliberação, sua afirmação não é verdadeira em todos os pontos, e para que ela se revista de um sentido aceitável, necessita ser um pouco interpretada... É verdade que há fins a respeito dos quais nossa vontade é tão fortemente determinada que ela não pode querer seus contrários, e esses fins, não se pode dizer que os escolhemos. Mas todos os outros fins, pode-se bem escolhê-los. Também a Sagrada Escritura nos convida constantemente a escolher o verdadeiro Deus como nosso Deus e Senhor... Quanto à investigação e à deliberação, ela não é necessária senão quando se duvida ou se ignora: mas Deus pode certamente nos dar uma certeza absoluta daquilo que nós devemos escolher sem nenhuma deliberação preliminar.’”(GAUTHIER-JOLIF, *L’Ethique à Nicomaque*, II, pp.200-201)

⁴³ *E.N.*, III, 3, 1113 a 2.

⁴⁴ *E.N.*, III, 3, 1113 a 3-4.

⁴⁵ *E.N.*, III, 3, 1113 a 9-12.

2.2.2.

As virtudes dianoéticas ou intelectuais

Aristóteles havia feito antes⁴⁶ a distinção entre um elemento da alma que obedece a certas regras —o elemento apetitivo, vinculado às virtudes morais— e outro elemento que formula estas regras, que é o elemento racional. Agora, faz uma divisão das funções correspondentes ao elemento racional da alma, distinguindo o entendimento especulativo ou faculdade científica —pela qual contemplamos os objetos imutáveis, que nada têm de contingente— do entendimento prático ou faculdade calculativa, que estuda as coisas contingentes:

A alma tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos agora uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes racionais: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis (...) Chamemos científica a uma destas partes e calculativa à outra.⁴⁷

Esta distinção é de capital importância porque serve de base para a organização de dois grandes setores da filosofia e do saber: o de ordem teórica (a filosofia natural e metafísica) e o de ordem prática (a filosofia moral e a da arte), e origina os dois grandes domínios da atividade humana, da contemplação e da ação. No *De Anima*, há referência a tal distinção. “O verdadeiro e o falso, objetos do entendimento especulativo, que é sem *práxis*, pertence ao mesmo gênero que o bom e o mau; só diferenciam-se em que o verdadeiro e o falso são denominações absolutas, enquanto o bom e o mau são denominações relativas a alguém”⁴⁸. Por isso “o entendimento prático difere do entendimento teórico por seu fim (*ho praktikos diapherei de tou theoretikou telei*)”⁴⁹, não por sua operação intrinsecamente a mesma que a do teórico. Este, por sua vez, se diferencia do prático somente porque não considera as coisas operativas, nem de alguma coisa útil buscada nem de alguma coisa nociva da qual fugimos.

⁴⁶ Cf. *E.N.*, I, 13.

⁴⁷ *E.N.*, VI, 1, 1139 a 5-10.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*, 431 b 10.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, 433 a 14.

Entretanto, não se trata de dois entendimentos, nem conseqüentemente dois objetos formais diversos a eles relacionados, pois o entendimento está dirigido sempre e essencialmente à identidade intencional com o ser, isto é, à posse da verdade: “A obra de ambas as partes intelectuais (da alma) é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau”.⁵⁰

Vale a pena recordar aqui a relação existente entre os três elementos presentes na alma: sensações, razão e desejo. A sensação, como sabemos, não acarreta a ação, enquanto os dois elementos restantes o fazem, embora de formas diferentes: a virtude ética consiste numa disposição para a escolha, que por sua vez envolve o desejo por um fim e a razão que determina os meios próprios para tal fim.

As duas partes da alma racional têm em comum, portanto, o fato de sua obra ser a verdade: a parte chamada de científica tem como obra o conhecimento de como são as coisas, e a parte calculadora, por sua vez, aponta a uma verdade “prática”, isto é, a verdade de acordo com o reto desejo, ou à verdade sobre os meios de dar satisfação ao desejo certo:

A afirmação e negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio com reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro. Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional); mas *da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo*.⁵¹

Como vimos, a diferença entre o intelecto teórico e o intelecto prático nasce do *fim* ao qual se encaminha a função intelectual, em si sempre a mesma: o entendimento prático busca também a verdade, mas como meio subordinado ao bem ou fim, objeto da vontade. No caso do intelecto teórico, trata-se de uma atividade pura e exclusivamente intelectual, enquanto no caso do intelecto prático a atividade do entendimento não tem sentido senão como meio subordinado à

⁵⁰ *E.N.*, VI, 2, 1139 b 12.

⁵¹ *E.N.*, VI, 3, 1139 a 22-30. Entenda-se nesta e nas demais citações, que “virtude moral” é o mesmo que “virtude ética”.

atividade essencialmente prática da vontade. O primeiro conhece por conhecer, detém-se na contemplação (*theoría*) de um objeto, o ser; o segundo contempla para dirigir a atividade prática (*práxis*) da vontade e de suas faculdades subordinadas.

O raciocínio próprio do entendimento prático parte do fim ou bem da vontade, para a qual vai organizar os meios. Examinado o bem concreto, que a vontade vai possuir, a inteligência determina o meio imediato para a sua consecução, logo o meio para alcançar este meio e assim sucessivamente até chegar ao último, pelo qual haverá de começar a execução, a atividade estritamente prática da vontade, e continuar numa ordem inteiramente contrária à de sua invenção⁵².

Vimos acima que as virtudes de cada uma das partes intelectuais da alma são aquelas disposições segundo as quais alcançam a verdade. Aristóteles parte da opinião reinante, que considera que há cinco virtudes intelectuais:

As disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte (*techne*), o conhecimento científico (*episteme*), a sabedoria prática (*phronesis*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a razão intuitiva (*nous*).⁵³

São três as virtudes próprias da parte chamada de “científica” ou de “entendimento especulativo”: ciência (*episteme*), entendimento (*nous*) e sabedoria filosófica (*sophia*). A ciência (*episteme*) é definida como a capacidade de demonstrar: ela, que trata de objetos imutáveis, é comunicada pelo ensino. E o ensino se caracteriza por partir de algo conhecido, através do processo silogístico. Já o entendimento ou razão intuitiva (*nous*) consiste na capacidade que temos de conhecer as últimas premissas de onde parte a ciência, através de uma indução, ou seja, do processo pelo qual, depois da experiência de vários exemplos particulares, apreendemos uma verdade universal que, a partir daí, aparece como algo evidente em si mesmo.

⁵² Cf. *E.N.*, III, 3, 1112 b 15.

⁵³ *E.N.*, VI, 3, 1139 b 15-19. Ao contrário de outros comentadores, que apresentam as cinco como virtudes intelectuais, Gauthier identifica nestas e nas linhas subseqüentes que, embora na opinião reinante admite-se as cinco como virtudes intelectuais, Aristóteles afirma logo que não há senão duas virtudes intelectuais: da parte científica a virtude é a *sophia*, enquanto da parte calculativa a virtude é a *phronesis*. Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, pp.163-165.

A terceira e última virtude desta parte é a sabedoria filosófica (*sophia*), que aparece como uma unidade entre as outras duas virtudes —*episteme* e *nous*—, de tal forma que aquele que a possui é capaz tanto de conhecer os princípios como de demonstrar a partir deles. Esta constitui a virtude mais elevada da parte científica do elemento racional: seus objetos são as realidades mais elevadas ou divinas, de maneira que a *sophia* pode ser identificada com a filosofia “primeira”⁵⁴. Por outro lado, a *episteme* abarca todas as outras ciências, tanto as teóricas (física e matemática) como as práticas (ciência política ou filosofia prática)⁵⁵.

Quanto à parte chamada de calculativa (ou entendimento prático), identificamos nela duas virtudes: a *techne* (traduzida como “arte”) e a *phronesis* (sabedoria, prudência, sagacidade)⁵⁶. Cada uma delas está ligada a um dos dois campos da atividade humana ligada às coisas ditas variáveis. A atividade chamada de *poiesis*, traduzida comumente como “produzir”, à qual se vincula a arte, é aquela cujo fim está na obra de arte a ser produzida. A outra atividade é a chamada *praxis* — termo traduzido como “agir” ou fazer—, aquela atividade cujo fim está no próprio sujeito agente. Sobre a distinção, comenta Aristóteles:

Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (...); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir.⁵⁷

A arte é aquela disposição da alma para produzir, de acordo com uma regra verdadeira⁵⁸. Relaciona-se com aquelas coisas que não são necessárias por natureza, ou seja “nem com os A que são inevitavelmente B, nem com os A que

⁵⁴ Este nome de “filosofia primeira” é dado por Aristóteles à filosofia enquanto ciência do ser (ou teologia), que se distingue da filosofia “segunda” que é a física, e, ainda, da matemática. Há discussões sobre o sentido da expressão “primeira”, que não abordamos aqui.

⁵⁵ Mais tarde faz-se a distinção entre a ciência política e a *phronesis*, virtude do entendimento prático: embora as duas tenham intenção prática, a primeira, por paradoxal que pareça, é virtude do entendimento teórico, porque é antes de tudo uma ciência. A esse respeito, cf. BERTI, E. “*Phronesis* et science politique”. In: AUBENQUE, P.(org.), *Aristote politique*. Essais sur la Politique d’Aristote. Paris: PUF, 1993.

⁵⁶ As divergências nesta tradução serão apresentadas mais adiante (Cf. p. 73).

⁵⁷ *E.N.*, VI, 4, 1140 a 1-5.

⁵⁸ Cf. *E.N.*, VI, 4, 1140 a 10.

tendem a tornar-se inevitavelmente B em virtude de qualquer princípio interno”⁵⁹, mas com “os A que podem ser feitos B pela operação de um agente externo”⁶⁰. Em uma consideração ética a respeito de fins e meios, vemos que existe uma relação de subordinação da *techne* à *phronesis*, pois o objeto da produção, estabelecido pela *poiesis*, é o meio para atingir algo além dele, o seu próprio uso, sendo instrumento para uma atividade moral.

A outra virtude do entendimento prático ou faculdade calculadora da alma racional é a *phronesis*, que é “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos”⁶¹. No contexto da *phronesis*, a chamada “verdade prática” se dá “quando o desejo é reto, isto é, voltado para um fim bom, e a deliberação verdadeira, ou seja, quando indica os meios realmente necessários”⁶². Não se trata de uma mera compreensão, mas tem uma orientação eminentemente prática, incluindo uma reta deliberação que possibilite alcançar rapidamente a conclusão correta que acarretará a ação virtuosa, de acordo com a natureza do ser humano.

Por tratar-se do objeto principal deste estudo, ela merece ser tratada à parte, no tópico seguinte, no qual descreveremos de maneira resumida os principais aspectos da exposição de Aristóteles no livro VI.

⁵⁹ ROSS, W.D., *Aristóteles*, p.222.

⁶⁰ *Ibid.*, p.222.

⁶¹ *E.N.*, VI, 5, 1140 b 20.

⁶² BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, p. 145.

2.3.

A *phronesis* no livro VI da *Ética Nicomaquéia*

Após descrever o que se entende por *episteme* ou ciência, no capítulo 3, e *techne* ou arte, no capítulo 4, Aristóteles começa no capítulo 5 a sua exposição sobre a natureza da *phronesis*. O Estagirita afirma que para compreender o significado desta noção, é preciso considerar as pessoas dotadas de tal virtude, e parte do consenso geral de que o que caracteriza o *phronimos* —aquele homem dotado de *phronesis*— é a sua capacidade de “deliberar bem sobre o que é conveniente para ele”⁶³. Admite-se esta deliberação tanto sob um aspecto particular —no discernimento do justo meio próprio das virtudes morais em particular—, e num sentido geral, sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral.

Mais adiante, recordando a noção de *boulesis*, Aristóteles afirma que é impossível deliberar sobre coisas que não podem ser de outro modo. Portanto, a *phronesis* não pode ser o mesmo que *episteme*, pois procede pela deliberação — que se restringe ao domínio do contingente, às ações humanas—, enquanto a *episteme* versa sobre objetos imutáveis e procede por demonstrações. O Estagirita afirma ainda que a *phronesis* não é *techne*, pois é a virtude relativa à *praxis*, enquanto a *techne* concerne à *poiesis*. Após estas distinções, Aristóteles conclui com uma definição da *phronesis*: “uma capacidade (*hexin*) verdadeira (*alethe*) e raciocinada (*meta logou*) de agir (*praktiken*), com respeito às coisas que são boas ou más para o homem (*peri ta anthropoi agatha kai kaka*)”.⁶⁴ Como conclusão, volta à opinião geral de que é preciso olhar para os homens dotados de *phronesis* para conhecer o sentido desta virtude, apresentando Péricles como o paradigma de *phronimos*:

Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo (*heteron to telos*), isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral;

⁶³ *E.N.*, VI, 5, 1140 a 26.

⁶⁴ *E.N.*, VI, 5, 1140 b 5-6.

pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados.⁶⁵

Houve certa discussão entre os comentadores a respeito destes exemplos. Enquanto Burnet crê que Aristóteles assinala estes chefes de família e de Estados como exemplos da *phronesis* no aspecto particular, Gauthier considera que estes homens mencionados como exemplo “se propõem como fim a vida feliz, em sua totalidade, da comunidade que eles dirigem”, e “são os sábios pura e simplesmente”.⁶⁶ Podemos aqui notar uma marcante diferença em relação à noção de *phronesis* do *Protréptico* e da *Ética Eudêmia*: lá, os exemplos de *phronimoi* — ainda numa visão platônica — eram os homens de ciência, como Anaxágoras e Tales; agora, os modelos são os administradores de casas e os homens políticos. Assim, recorda ainda Gauthier, Aristóteles parece alinhar-se com Isócrates, para quem os homens *phronimoi* eram os reis, e ainda com Aristófanes, cujo personagem Demos é chamado de *phronimos*⁶⁷ por um “vendedor de salsichas”, num trecho dos *Cavaleiros*. A razão de ser destes exemplos ligados agora à prática, está em que a *phronesis*, como recorda Tricot⁶⁸, é relativa ao bem para o homem, não ao bem absoluto.

Mais adiante, Aristóteles reafirma que a *phronesis* é a virtude da parte calculativa da alma. Mais ainda, ela não é meramente um estado habitual puramente racional, como a ciência e a arte, mas requer uma conexão com a perfeição do desejo. A prova que oferece é a de que enquanto um hábito puramente racional pode ser perdido pelo esquecimento, isto não pode acontecer com a *phronesis*. Entretanto, em virtude de tal conexão com a parte apetitiva da alma, um esquecimento seria “uma falta moral, totalmente diferente de um simples erro intelectual, como se produz no domínio da arte e da ciência”.⁶⁹

Nos capítulos 7 e 8, Aristóteles prossegue sua exposição sobre a *phronesis*, apresentando novamente o seu objeto: ela “versa sobre coisas humanas, e coisas

⁶⁵ *E.N.*, VI, 5, 1140 b 8-12.

⁶⁶ GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p.472.

⁶⁷ ARISTÓFANES, *Knights*, 1364. “*Allantopôlês: touti men orthôs kai phronimôs édê legeis: ta d' alla, pher' idô, pôs politeusei phrason.*” Disponível em: www.perseus.tufts.edu.

⁶⁸ TRICOT, *L'Éthique à Nicomaque*, p.286.

⁶⁹ *Ibid.*, p.287.

que podem ser objeto de deliberação, pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do *phronimos* (*phronimou ergon*): deliberar bem”.⁷⁰ Aristóteles continua precisando o objeto de tal deliberação: não se delibera sobre coisas variáveis nem sobre coisas que não tenham como finalidade um bem que possa ser alcançado pela ação. Sua conclusão é a de que “delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação”⁷¹, razão pela qual Anaxágoras e Tales agora não são mais modelos de *phronesis*, mas de *sophia*.

Aristóteles apresenta então o objeto da *phronesis* em termos de universal e particular: ela “não se ocupa apenas com universais, mas deve também reconhecer os particulares, pois é prática e a ação versa sobre os particulares” (*oud'estin he phronesis ton katholou monon, alla dei kai ta kath'hekasta gnorizein - praktike gar, he de praxis peri ta kath'hekasta*).⁷² Este conhecimento dos casos particulares, próprio da *phronesis*, é fruto da experiência de vida: por esta razão, podemos dizer que tal virtude é mais comum em homens mais maduros, pois dificilmente um jovem poderia possuir a experiência necessária. Mais adiante, Aristóteles afirma explicitamente que “embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem *phronimos*”.⁷³

Outra razão para a necessidade de que a *phronesis* verse sobre os casos particulares é o seu caráter eminentemente prático: para dirigir cada ação, na variabilidade de circunstâncias possíveis, não basta conhecer somente as regras universais, é preciso aplicá-las a cada situação particular. Aristóteles cita aqui um exemplo bem simples, relativo a quais carnes são boas para a saúde:

Se um homem soubesse que as carnes leves são mais digestíveis, 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.⁷⁴

⁷⁰ *E.N.*, VI, 7, 1141 b 9-10.

⁷¹ *E.N.*, VI, 7, 1141 b 10-12.

⁷² *E.N.*, VI, 7, 1141 b 18.

⁷³ *E.N.*, VI, 8, 1142 a 11-12.

⁷⁴ *E.N.*, VI, 8, 1141 b 19-21.

Podemos identificar nesta passagem que para realizar uma ação (produzir saúde) não basta possuir um conhecimento universal (o de que as carnes leves são digestíveis, ou seja, mais saudáveis): é preciso haver o conhecimento do caso particular (que a carne de aves é leve) e a aplicação do conhecimento do universal à situação particular (então a carne de aves é digestível e mais saudável).⁷⁵ Vemos aqui a afirmação de uma espécie de silogismo, onde a premissa maior seria “as carnes leves são digestíveis, isto é, saudáveis”, a menor “a carne de galinha é leve” e a conclusão “a carne de galinha é (digestível, isto é) saudável”⁷⁶ —o que levaria, por tratar-se de um silogismo prático, à ação de consumir este tipo de carne. Há outro exemplo mais adiante⁷⁷ que também mostra o raciocínio da *phronesis* como um silogismo, apontando as possibilidades de erro em tal raciocínio: “o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda água pesada é má”—a premissa maior universal—“como que esta água aqui presente é pesada”—a premissa menor particular. Vemos que o próprio Aristóteles mencionar que estes raciocínios próprios da *phronesis* são “silogismos em torno do que se deve fazer”.⁷⁸ São chamados de práticos justamente porque sua conclusão é uma ação.

Dentre os dois conhecimentos —do universal e do particular—, qual devemos preferir? Aristóteles afirma na passagem acima que devemos preferir o conhecimento do particular, o que se explica, como vimos, pelo caráter prático da *phronesis*. Este acento no particular seria então, como recorda Berti, a

⁷⁵ Esta passagem faz alusão, portanto, a um silogismo “prático”, ou seja, cuja conclusão é uma ação.

⁷⁶ Dentro do silogismo, identificamos o termo maior (digestíveis), o termo médio (leves) e o termo menor (carne de galinha). O comentário de Gauthier aponta para certas dificuldades com relação a esta passagem: Aristóteles declara que o homem de ciência que conhece a maior universal deste silogismo, mas sem conhecer a menor singular, não leva mais vantagem para a ação, enquanto que o homem de experiência que conhece a menor singular sem conhecer a maior universal tem tudo o que é necessário para agir. Ora, esta maneira de exprimir-se é sem dúvida alguma incorreta: o que o homem de experiência conhece, não é a menor (se ele a conhecesse, conheceria o termo médio, e então teria a ciência), mas a conclusão: ‘a carne de galinha é mais digestível’, a única que ele poderia aprender por experiência.

⁷⁷ *E.N.*, VI, 8, 1142 a 20-23.

⁷⁸ *E.N.*, VI, 13, 1144 b 30. Pode-se encontrar uma exposição mais detalhada sobre estes “silogismos práticos” no artigo de ALLAN, D.J., “The practical syllogism”. In: *Autour d’Aristote*, p. 325-340.

peculiaridade da *phronesis*, que a distingue da noção próxima de “filosofia prática”, restrita por sua vez ao conhecimento do universal⁷⁹.

Podemos reconhecer na exposição sobre a *phronesis* que seu modo de raciocinar ora está expresso em forma de universal e particular, ora em forma de fins e meios⁸⁰. Os silogismos práticos, recorda Aristóteles, “começam assim: ‘visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza’”⁸¹. Nesta passagem, a premissa maior não vem como uma afirmação do universal, mas como conhecimento do fim ou bem supremo, que serve de princípio das ações, um princípio que só pode ser conhecido pelo homem bom, pois o vício corrompe e distorce o conhecimento do fim último do homem. A premissa menor neste caso seria o reconhecimento de que certo meio é bom para alcançar o fim —como vemos na análise da *proairesis* como escolha decorrente da deliberação sobre os meios da ação—, e a conclusão a tomada efetiva deste meio. Em outras passagens, também vemos o raciocínio da *phronesis* expresso em termos de meios e fins: a virtude ética “faz com que seja reto o nosso propósito”, e a *phronesis*, “com que escolhamos os devidos meios”⁸².

Entretanto, resta ainda perguntar se a *phronesis* é o conhecimento não só dos meios, como também do fim das ações. Esta interrogação motivou um intenso debate a respeito do objeto da *phronesis*, sobre a qual vemos que há diversas interpretações, que serão desenvolvidas nos próximos capítulos, onde se apresentam as discussões sobre a natureza e o objeto da *phronesis*, dando especial destaque ao debate protagonizado de um lado por Pierre Aubenque —para quem a *phronesis* se limita ao conhecimento dos meios da ação— e do outro pelo Pe. René-Antoine Gauthier, para quem ela é conhecimento não só dos meios, mas, sobretudo, do fim da ação.

Voltando ao livro VI da *Ética Nicomaquéia*, vemos que no capítulo 9, Aristóteles enuncia como uma excelência relacionada à *phronesis*, a *euboulia* ou

⁷⁹ Cf. BERTI, E., *As razões de Aristóteles*, p. 149.

⁸⁰ Aubenque crê que mesmo estando estas duas formas presentes, as exposições em termos de universal e particular têm uma inspiração platônica, enquanto aquelas em termos de fins e meios são mais próximas de Aristóteles e mais adequadas à sua visão do mundo contingente.

⁸¹ *E.N.*, VI, 12, 1144 a 32.

⁸² *E.N.*, VI, 12, 1144 a 7-9.

*boa deliberação*⁸³. Sabemos que o pensamento, por si só, não leva à ação. Só chega a animar uma ação o pensamento voltado para um fim, objeto do desejo. O Estagirita afirma que o princípio ou origem da ação (*praxis*) está na escolha (*proairesis*), que “consiste no resultado do encontro entre o desejo de chegar a certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo (deliberação)”⁸⁴. No final deste capítulo 9, temos a passagem onde Aristóteles associa a *phronesis* à *euboulia*:

Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira.⁸⁵

Esta passagem é um tanto problemática, pois dá margem a duas interpretações sobre o objeto da *phronesis*: uma entende que o objeto do qual a *phronesis* é a apreensão verdadeira é “o fim”; na outra interpretação, o objeto desta apreensão verdadeira é identificado com “aquilo que conduz ao fim”, isto é, com os meios para alcançar o fim. Veremos, nos próximos capítulos, as discussões que se geraram em torno deste trecho polêmico da *Ética Nicomaquéia*.⁸⁶

Outras virtudes intelectuais menores⁸⁷, associadas à *phronesis*, são a *sunesis*, (inteligência ou consciência), e a *gnome* (julgamento ou bom senso). A primeira difere da *phronesis* por ser uma virtude judicativa e não prática. Enquanto a *phronesis* é imperativa, a *sunesis* se limita a julgar: ela, recorda Aristóteles, “não é nem a posse, nem a aquisição da *phronesis*”, mas tem a finalidade de “aquilatar o que outra pessoa diz sobre assuntos que constituem o

⁸³ Em seu comentário, Gauthier recorda que o termo *euboulia* se entende também como bom conselho: o termo aparece com este significado já no séc. V a.C., onde, num sentido próprio, o *euboulos* era o homem que se mostra hábil para aconselhar, por exemplo num conselho de guerra, onde era necessário o sangue-frio. Em outros autores, entretanto, a *euboulia* vem a ser a virtude do tempos de paz, e seus objetos são os assuntos da vida cotidiana. Não é só uma virtude política, relativa aos assuntos cotidianos da cidade, mas também uma virtude individual, que permite ao indivíduo governar a si mesmo. Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p. 509-510.

⁸⁴ BERTI, E., *As razões de Aristóteles*, pp.144-145.

⁸⁵ *E.N.*, VI, 9, 1142 b 32-33.

⁸⁶ Especificamente a respeito das discussões sobre a *euboulia*, falaremos mais adiante (cf. p. 100).

⁸⁷ O comentário de Gauthier-Jolif oferece uma boa exposição sobre estes termos, assinalando desde suas origens históricas até o seu uso por Aristóteles (Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, pp. 519-535). Pela limitação deste trabalho, apenas mencionaremos brevemente estas virtudes intelectuais menores.

objeto da *phronesis*”⁸⁸. Já a *gnome* é o discernimento, “o senso, o julgamento, a maneira de ver, a reta razão”⁸⁹: é “a capacidade de reconhecer uma ação contrária à letra da lei e aparentemente injusta, pelo que ela é realmente: uma ação conforme à intenção do legislador (...) que é a equidade”⁹⁰.

Logo depois, Aristóteles apresenta as relações entre as virtudes intelectuais e delas com a *phronesis*:

Todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois, quando falamos de discernimento (*gnome*), de inteligência (*sunesis*), de *phronesis* e de razão intuitiva (*nous*), atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e de *phronesis* (...) e ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a *phronesis*.⁹¹

Gauthier recorda que embora a *sunesis*, a *gnome* e a *phronesis* confluem na ação moral concreta, as duas primeiras não fazem senão julgar, motivo pelo qual também dizem respeito às ações dos outros, enquanto a *phronesis* é aquela que decide, pois se restringe às nossas próprias ações, e alguém não pode decidir senão por si mesmo. Portanto, embora estas três virtudes envolvam o conhecimento do particular, Gauthier considera necessário que a *phronesis* conheça também —e sobretudo— o universal, pois, caso contrário, a *sunesis* e a *gnome* julgariam somente o singular, sem nenhum princípio universal para fundamentar seu julgamento.

As linhas seguintes relacionam a noção de *nous* (razão intuitiva, inteligência) ao conhecimento dos fins:

A razão intuitiva, 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 (*nous*) e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão

⁸⁸ *E.N.*, VI, 10, 1143 a 15. A respeito, comenta Tricot: “A *sunesis* consiste assim —Aristóteles afirmara antes que o verbo *manthanein* podia ser entendido como ‘adquirir a ciência’ e, por outro lado, como compreender o que o outro diz— em um certo uso da prudência (*phronesis*), à qual ela permanece subordinada: ela é a virtude do *politikos*, e a *phronesis* a do *nomothetes*: o *sunetos* afirma somente, por um julgamento bem fundado, o que um *phronimos* propõe nas matérias que entram em sua esfera.” (TRICOT, *L’Éthique à Nicomaque*, p. 303, nota 1).

⁸⁹ *Ibid.*, nota 3 (a respeito de *E.N.*, VI, 10, 1143 a 19).

⁹⁰ GAUTHIER-JOLIF, *L’Éthique à Nicomaque*, II, p. 534.

⁹¹ *E.N.*, VI, 11, 1143 a 25-30.

intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor— do silogismo prático—. E esses fatos variáveis servem como ponto de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares.⁹²

No capítulo 12, Aristóteles levanta o problema da utilidade da *phronesis* e da *sophia*, levantando três problemas: primeiro, embora a *phronesis* se ocupe com as coisas que conduzem à felicidade, estas coisas são aquelas praticadas pelo homem bom, e o simples fato de conhecê-las não nos torna mais capazes de agir, pois a virtude é uma disposição do caráter; segundo, se dissermos que a *phronesis* é necessária não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se um homem bom, ela nada serviria para os que já são bons, e, quanto aos homens que não são virtuosos, para eles tanto faz se eles possuem a *phronesis* ou simplesmente sigam outros que a tenham. E, finalmente, seria estranho que a *phronesis*, inferior à *sophia*, tivesse autoridade sobre esta, pelo fato de exercer o comando.

O Estagirita responde primeiro recordando que estas duas —*sophia* e *phronesis*— são as virtudes das duas partes da alma racional, e sempre são dignas

⁹² E.N., VI, 11, 1143 b 1-4. Gauthier assinala as dificuldades da interpretação desta passagem de Aristóteles: “A palavra *nous* pode designar nele seja uma faculdade, o intelecto, em toda a sua amplitude —o tratado *De Anima* a dividirá em intelecto ativo e intelecto passivo, mas esta divisão ainda é desconhecida na *Ética*—; seja uma função ou um ‘modo de emprego’ desta faculdade que nós podemos empregar para conhecer ou para dirigir nossa ação: falar-se-á então de *intelecto especulativo* e *intelecto prático*; seja enfim uma qualidade ou estado habitual do intelecto especulativo — a inteligência dos princípios —, ou do intelecto prático, —é a inteligência dos valores morais concretos. Resumamos estes diversos sentidos na tabela seguinte:

A. Faculdade	B. Função	C. Qualidade
(1) Intelecto	(2) Intelecto especulativo (3) Intelecto prático	(4) Inteligência dos princípios (5) Inteligência dos valores morais concretos”.

Gauthier destaca os momentos na história da exegese desta passagem: “Os comentadores antigos e numerosos modernos (Trendelenburg, Teichmüller) confundiram os sentidos B e C da palavra *nous*: eles identificaram por um lado a inteligência dos princípios (4) e o intelecto especulativo (2), e por outro lado o intelecto prático (3) e a inteligência dos valores morais (5). J. Walter, em sua obra (...), denunciou esta confusão, e mostrou que o *nous* em questão nesta passagem não poderia ser o intelecto prático. Mas, se ele distinguiu tão bem os sentidos B e C da palavra *nous*, isto foi infelizmente para confundir os sentidos (5) e (4): a inteligência em questão na nossa passagem é para ele a inteligência dos princípios, e depende do intelecto especulativo (...). A inteligência da qual fala Aristóteles é para ele a percepção de uma realidade concreta, sem dúvida, mas não moral. Nós cremos então que, para dar ao texto de Aristóteles seu verdadeiro sentido, é preciso (...) reconhecer na *inteligência* que descreve nossa seção uma *inteligência prática*, distinta do *intelecto prático* do qual ela não é senão uma qualidade particular (e não a virtude total: esta virtude é a sabedoria - *phronesis*), mas distinta também da inteligência dos princípios, qualidade do intelecto especulativo; esta *inteligência prática* não é a percepção de realidades concretas quaisquer, mas destas realidades particulares muito particulares que são os valores morais singulares”. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, II, p. 536-537.

de escolha, inclusive se não produzissem nada. Depois, recorda que elas realmente produzem alguma coisa, pois a *sophia* produz felicidade: “sendo uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se”.⁹³ Mais ainda, recorda que as duas são necessárias para o agir bem:

A obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a *phronesis* e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios.⁹⁴

Aristóteles responde à afirmação de que parece que a *phronesis* não nos torna capazes de fazer as coisas boas; recorda que para se tornar justo não basta que alguém faça as coisas justas, mas que esteja numa disposição pela qual escolhe seus atos e conhece seus fins; é a virtude ética que torna reta tal escolha. A habilidade (*deinotes*) é a capacidade que permite fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo; mas, se o fim for mau, esta habilidade será uma simples astúcia. A *phronesis*, mesmo não sendo esta habilidade, não pode existir sem ela. Entretanto, é necessário que o fim seja bom, e, para querer o fim bom, é preciso que haja a virtude ética: por isso é que Aristóteles diz que “não é possível possuir a *phronesis* quem não seja bom”⁹⁵, pois só o homem bom é capaz de conhecer verdadeiramente a natureza do fim, que é a premissa maior dos “silogismos práticos”, e que consiste justamente na *eudaimonia*. Enquanto o vício impede esta percepção do bem, a virtude ética a permite.

Após haver estabelecido que é impossível ser *phronimos* sem ser virtuoso, Aristóteles agora se dedica a provar que não é possível ser virtuoso sem ser *phronimos*. Para isso, estabelece um paralelo da relação entre a habilidade e a prudência com a relação entre a virtude natural e a virtude ética. Assim como a habilidade não pode tornar-se *phronesis* —disposição habitual, *hexis*— sem a virtude ética, a virtude natural —capacidade que pertence ao caráter por natureza— não pode tornar-se virtude ética sem a *phronesis*. Esta afirmação se explica quando recordamos a própria definição da virtude ética:

⁹³ *E.N.*, VI, 12, 1144 a 1-6.

⁹⁴ *E.N.*, VI, 12, 1144 a 6-9.

⁹⁵ *E.N.*, VI, 12, 1144 a 35-36.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática⁹⁶.

Como vemos nesta definição, para ser moralmente virtuoso é preciso possuímos em nós mesmos a regra racional, própria da sabedoria prática (*phronesis*), ou pelo menos seguirmos esta regra a partir do exemplo ou preceito de alguém que a possua. Pode-se ver que Aristóteles dá uma especial importância ao elemento racional fornecido pela *phronesis*:

Todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: “aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão”. Ora, a reta razão é aquela que está de acordo com a *phronesis*. De certo modo, pois, todos os homens parecem adivinhar que essa espécie de disposição, a saber, a que está de acordo com a *phronesis*, é virtude. Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a *presença* da reta razão, que é virtude: e a *phronesis* é a reta razão no tocante a estes assuntos.⁹⁷

Assim, Aristóteles pode concluir sua exposição, afirmando que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem *phronesis*, nem possuir tal sabedoria sem virtude ética”.⁹⁸ E, finalizando a apresentação da *phronesis*, recorda mais uma vez sua importância e sua relação direta com a *sophia*:

Com a presença de uma só virtude, a *phronesis*, lhe serão dadas todas as virtudes. E, evidentemente, ainda que ela não tivesse valor prático, nos seria necessária por ser a virtude daquela parte da alma que falamos; e não é menos evidente que a escolha (*proairesis*) não será certa sem *phronesis*, como não o seria sem virtude (...) Mas nem por isso domina ela —a *phronesis*— a *sophia*, isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições no seu interesse, porém não a ela.⁹⁹

⁹⁶ *E.N.*, II, 6, 1107 a 1-4.

⁹⁷ *E.N.*, VI, 13, 1144 b 21-26. Nas linhas seguintes, Aristóteles faz uma importante distinção: “Sócrates, por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas envolvem um princípio racional”. (*E.N.*, VI, 13, 1144 b 28-29)

⁹⁸ *E.N.*, VI, 13, 1144 b 30.

⁹⁹ *E.N.*, VI, 13, 1145 a 1-4. 6-13.