

### 3

## Os antecedentes do debate

Apresentadas as noções fundamentais, passamos à exposição sobre o debate a respeito da *phronesis*. Na introdução deste trabalho, recordamos que este conceito apresenta uma notável variação de sentido nos escritos de Aristóteles, o que deu margem a diferentes interpretações, desde os comentadores gregos até os dias de hoje. Poderíamos pensar que as interpretações contraditórias sobre a ética aristotélica no decorrer dos séculos teriam sido causadas pela falta de método dos autores antigos, mas na verdade vemos que nos comentadores modernos o debate tornou-se ainda mais acirrado, com as diferentes posturas cada vez mais apoiadas cientificamente.

Antes de abordar o debate das décadas de 50 e 60 sobre a natureza da *phronesis*, objeto central deste trabalho, apresentaremos certas abordagens anteriores ao tema, que poderiam servir como seus antecedentes, com a ressalva de que cada época tem suas problemáticas filosóficas próprias: no fim do século XIX, a recuperação da filosofia de Kant e as leituras de Aristóteles pelos neo-kantianos, e a conseqüente discussão sobre o conceito de razão prática; mais recentemente, a influência do pensamento de Heidegger e a leitura, a partir dele, dos elementos da filosofia aristotélica.

Apresentaremos primeiramente, então, dois momentos importantes nos quais o tema da natureza e do objeto da *phronesis* foi debatido: primeiro a polêmica entre aristotélicos e neo-kantianos (sobretudo entre os autores Teichmüller e Walter, respectivamente), recordando, a fim de nos situarmos melhor no contexto daquela discussão, aspectos da ética de Kant, especialmente as noções de razão prática (*praktische Vernunft*), vontade (*Wille*) e prudência (*Klugheit*). Posteriormente, destacaremos o aparecimento da chamada exegese genética, iniciada sobretudo por Jaeger, e sua afirmação de uma “evolução” do conceito de *phronesis* na linha de um abandono gradual do platonismo e da metafísica, antecedente mais imediato do debate entre Gauthier e Aubenque.

### 3.1.

#### As discussões sobre a *phronesis* no séc XIX

Embora se observe que há uma diferença marcante quanto à temática e às circunstâncias em que ocorrem as polêmicas, pode-se afirmar que a discussão sobre fins e meios, na verdade, encontra sua origem nos debates ocorridos na Alemanha na segunda metade do século XIX, entre *aristotelizantes* ou aristotélicos e neo-kantianos, mais precisamente entre as escolas, respectivamente, de F. Trendelenburg e Kuno Fischer. Estes debates, na verdade, vão além do conceito de *phronesis*, e se remetem à própria noção de racionalidade prática. Em que consistiria esta racionalidade? Aristóteles fala de um intelecto prático (*nous praktikos*), enquanto Kant apresenta uma razão prática (*praktische Vernunft*). Poder-se-ia identificar as duas noções? Ou será que a *phronesis* de Aristóteles está mais alinhada com a prudência (*Klugheit*) kantiana?

A tradição, até então, como observa Aubenque<sup>100</sup>, oscilava entre uma tendência mais próxima ao intelectualismo, que dava à *phronesis* o aspecto intelectualista da Metafísica, insistindo em seu caráter intelectual, e outra tendência que caracterizava esta virtude intelectual a um “empirismo sem princípios”, rebaixando-a uma espécie de habilidade ou mais precisamente uma “perspicácia” que dirige imediatamente a ação. Como expoentes da primeira tendência, Aubenque destaca as interpretações de origem tomista, nas quais a *phronesis*, saber do particular, estava secundada pela consciência moral ou *sindérese*<sup>101</sup>: enquanto esta definia os princípios morais, cabia à *phronesis* aplicá-los às circunstâncias particulares variáveis onde se desenvolvem as ações humanas. O hiato entre as leis morais universais e rígidas e as situações variáveis do agir é então como que “preenchido” pela *phronesis*: é ela que faz a devida articulação entre o universal e o particular, o “intermediário indispensável entre o fim e os meios, entre as intenções morais e as ações morais”.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.50-51

<sup>101</sup> Capacidade espiritual inata e imediata que nos permite apreender os primeiros princípios da ética, capaz de oferecer intuitivamente uma orientação para o comportamento moral.

<sup>102</sup> NOBLE, D.H. “Introduction à la prudence (*Somme Théologique*, II<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, qq 47-56)”, ed. *Revue des Jeunes*, 1<sup>a</sup> ed. Citado em AUBENQUE, *A prudência em Aristóteles*, p. 51.

Entretanto, apresentaram-se dificuldades quanto a esta interpretação: embora se requeira o conhecimento do singular para a retidão da ação, ainda faltava esclarecer se é possível tal conhecimento. O engajamento realizado pela *phronesis* seria algo que a inteligência jamais poderia chegar a compreender. São estas dificuldades que suscitarão, a partir da segunda metade do século XIX, a reação dos intérpretes modernos. Estes autores insistirão justamente no hiato entre o universal e o particular, entre a teoria e a prática, e assim, entre a ciência e a *phronesis*.

Segundo o Pe. Gauthier, podemos identificar no final do século XIX uma corrente que tende a negar à *phronesis* aristotélica todo caráter propriamente moral. Esta corrente se origina na Alemanha, como um reflexo de defesa dos partidários da moral kantiana. Em 1855, Trendelenburg<sup>103</sup> escreve uma obra de caráter anti-kantiano, na qual acredita identificar na moral aristotélica um recurso contra a moral kantiana, que na época aparecia como triunfante: à razão prática de Kant e seus imperativos categóricos, opôs a razão prática de Aristóteles (EN, VI, 12) e sua intuição dos primeiros princípios da moral. Cerca de vinte anos mais tarde, aparece a reação da linha neo-kantiana, na obra de J. Walter<sup>104</sup>, discípulo de K. Fischer. Walter escreve este ensaio, de quase seiscentas páginas, para refutar a posição de Trendelenburg. Neste ensaio, apontado por Gauthier como o marco inicial das interpretações anti-intelectualistas de Aristóteles, Walter observa que em nenhum lugar, nem mesmo no capítulo 12 do livro VI, o Estagirita afirma que um intelecto possa apreender os primeiros princípios da moral: este intelecto que apreende os primeiros princípios, que os aristotélicos procuraram opor à *praktische Vernunft* de Kant, na verdade não era de Aristóteles, mas de Santo Tomás de Aquino<sup>105</sup>, o que desmantelaria a tese de Trendelenburg.

<sup>103</sup> TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie*, II, Berlim, 1855, pp.377-381. A interpretação de Trendelenburg é seguida pelo seu discípulo G. TEICHMÜLLER em *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, III - *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotta, 1879, pp. 210ss.

<sup>104</sup> WALTER, J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874. Aubenque relativiza tal importância dada por Gauthier, dizendo que isto “é honrar demais esse volumoso panfleto” (AUBENQUE, *A prudência em Aristóteles*, p.52, nota.)

<sup>105</sup> Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L’Ethique a Nicomaque*, II, p.564. Gauthier reconhece que sobre este ponto preciso Walter estava correto, como provaram pesquisas mais recentes. Lottin, em seu artigo “Aristote et la connexion des vertus morales” (em *Autour d’Aristote*, Louvain 1955, p.359-360), afirma com precisão que foi Santo Alberto Magno, mestre de Tomás de Aquino, que inseriu no intelecto prático de Aristóteles o hábito de apreensão dos primeiros princípios da moral, a *sindérese*, um elemento totalmente novo, do qual não se tem nenhuma referência na moral aristotélica. Esta sua “inovação” foi seguida por Santo Tomás, que concedeu à *sindérese* um lugar

Para entender mais precisamente aquele debate sobre a *phronesis* aristotélica, vale recordar, ainda que muito brevemente, a postura kantiana sobre a razão prática, a fim de compará-la com a doutrina de Aristóteles:

Na doutrina moral de Kant, ocupa um lugar central o princípio de autonomia da vontade (*Wille*), cujo poder de autodeterminação se manifesta nas máximas do ‘dever-ser’. A condição para que o sujeito seja livre é que possa dar um fim a si mesmo, que oriente suas ações morais. E este reconhecimento do fim da ação é um produto puro de sua razão —uma razão prática *pura*—, sem qualquer apreensão sensível de qualquer objeto. Kant estabelece, portanto, uma distinção entre a autonomia da vontade livre, e heteronomia da dependência de princípios externos. Há outra noção interessante, distinta da de vontade, a de arbítrio (*Willkür*) ou capacidade de escolha, que é corrompida quando se escolhem fins e ações de acordo com máximas de origem sensível. Enquanto o arbítrio se empenha sobretudo pela ação e consecução dos fins, a vontade se relaciona mais com o estabelecimento dos fundamentos da ação. Kant afirma que quando a vontade determina a capacidade de escolha, de modo autônomo, é a própria razão prática que fornece as máximas escolhidas para serem leis universais, prescritas como imperativos da ação.

Isto parece entrar em conflito com a postura de Aristóteles, para quem a razão por si só não é capaz de se dar nenhuma regra moral, e para operar, necessita da faculdade do desejo, embora a determine. Ao afirmar a necessidade do aporte do desejo, Aristóteles estaria admitindo, numa linguagem kantiana, uma “heteronomia”:

A origem da ação —sua causa eficiente, não final— é a escolha (*proairesis*), e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí porque a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer (...) a boa ação é um fim ao

---

importante nas análises aristotélicas da razão prática, ao lado da prudência e das virtudes morais: “As virtudes morais lhes impõe o fim a razão natural, que chamamos *sindérese*, como deixamos exposto na primeira parte, não à prudência. Às virtudes morais corresponde o fim, não porque o elas o imponham, mas por tender ao fim assinalado pela razão natural. A prudência lhes presta aí sua colaboração preparando-lhes o caminho e dispondo dos meios. Disso resulta que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move. A *sindérese*, por sua parte, move a prudência como os princípios especulativos movem a ciência” (*S.Th.* II IIae, q.47, a.6)

qual visa o desejo (1139 a31-b4) Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo (*orektikos nous*) ou desejo raciocinativo (*orexis dianoetike*).<sup>106</sup>

Como vimos mais acima, Walter refuta os anti-kantianos afirmando que eles estão errados ao quererem ver na doutrina do *nous praktikos* de Aristóteles uma certa antecipação da razão prática (*praktische Vernunft*) de Kant. Para salvaguardar a originalidade do aporte kantiano, afirma, como recorda Aubenque, que “a razão prática de Aristóteles (assimilada à *phronesis*) não é uma ciência prática, isto é, um saber teórico dos princípios da ação, mas uma ‘faculdade racional deliberativa ou prática’ (*ein beratschlagendes oder praktisches Vernunftvermögen*)”.<sup>107</sup> Em outra passagem de sua obra, Walter também afirma que “os princípios éticos de Aristóteles são inalcançáveis (...), na medida em que são princípios de sua filosofia”<sup>108</sup>

Outro ponto interessante a ser ressaltado do pensamento de Kant é a sua noção de prudência (*Klugheit*)<sup>109</sup>, que se opõe à razão prática pura no sentido de que, enquanto esta se ocupa do estabelecimento dos fins racionais, aquela é um saber de caráter prático, que garante a eficácia dos meios. Dissociam-se claramente em Kant a habilidade e a exigência ética. Voltando ao seu conceito de vontade, recordamos que ela age de acordo com conceitos, estes de dois tipos: de um lado, estão os conceitos naturais ou ligados à natureza, chamados de princípios “tecnicamente práticos”, que apesar da terminologia, pertencem ao domínio da filosofia teórica; do outro, os conceitos da liberdade, chamados de moralmente práticos, e que pertencem à filosofia moral. Kant distingue também as normas técnico-práticas das prescrições morais, e afirma que só estas últimas, ao se eximirem das leis da natureza (que nem chegam a constituir-se em leis, na verdade), é que devem realmente ser chamadas de “leis” que orientam a ação. A prudência, como dissemos acima, não se alinha do lado da filosofia prática, ou seja, da moral, mas vai para o lado da habilidade. Seus imperativos, ao contrário dos morais (“categóricos”), são apenas “hipotéticos”, pois não comandam ações

<sup>106</sup> E.N., VI, 2, 1139 a 31-b 5.

<sup>107</sup> AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p.52, nota 85. Podem-se encontrar trechos do livro de Walter na obra de BODEÜS, R., *Le philosophe et la cité*, p. 61, nota 4.

<sup>108</sup> WALTER, J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft...*, p.275.

<sup>109</sup> Sobre esta noção, cf. AUBENQUE, “A prudência em Kant”. In: *A prudência em Aristóteles*, apêndice, pp. 297-342.

morais, que para Kant têm o fim em si mesmas, mas consistem em meios para atingir um fim. Sua prudência é a habilidade para escolher os meios visando à felicidade. Esta menção à felicidade coloca a prudência kantiana numa posição intermediária entre os imperativos morais e a pura habilidade, que é em si mesma moralmente neutra e indiferente aos fins morais. Entretanto, é claro que tende muito mais para a habilidade do que para a exigência ética. Enquanto na moral kantiana as leis —objeto da razão prática— são meramente formais e incondicionadas, cabe à prudência lidar com as circunstâncias variáveis onde se realiza cada ação. Tal identificação da prudência com a habilidade parece ter levado os neo-kantianos a afirmarem, a fim de salvaguardar o domínio da razão prática contra os supostos erros dos aristotélicos que a teriam confundido com a *phronesis* do Estagirita, que esta incide somente sobre os meios da ação moral e não sobre os fins.

Com esta afirmação, chega-se assim ao estabelecimento de um empirismo elementar da moral de Aristóteles. Nesta abordagem anti-intelectualista, a *phronesis*, ao não estar secundada, como a prudência tomista, pela *sindérese*, termina reduzida ao conhecimento somente dos meios da ação moral, sem intuir nenhum dos primeiros princípios morais. Assim, a determinação dos fins (ou dos valores morais) fica abandonada à virtude de caráter, ou, a bem dizer, ao campo do querer, sem qualquer auxílio da razão. Gauthier, discordando das afirmações de Walter, diz que foi esta compreensão falsa que, tendo negado à *phronesis* a caráter de conhecimento dos fins, determinou os erros dos comentadores posteriores como Werner Jaeger: embora estivesse correto em mostrar que a intuição dos primeiros princípios morais é algo estranho à razão prática de Aristóteles, acabou se excedendo em sua ofensiva, tentando eliminar da doutrina aristotélica tudo o que se opusesse à razão prática de Kant. Ao negar todo caráter moral à *phronesis*, longe de conceder à razão a constituição dos valores, abandona esta ao desejo. A conclusão de Walter aproxima Aristóteles dos empiristas, especialmente de David Hume<sup>110</sup>, contra quem Kant havia se oposto radicalmente.

---

<sup>110</sup> Para Hume, a razão é uma mera serva dos meios, sendo os fins dados pelas apreensões dos sentidos. Poderíamos compreender a doutrina moral de Aristóteles (que admite o aporte da razão e do desejo) como um ‘meio-termo’ entre a doutrina de Kant (razão autônoma capaz de dar por si mesma os fins morais) e a de Hume (a razão servindo apenas para garantir da eficácia dos meios). Para Aristóteles, o desejo não é algo monolítico, mas participa da razão: há nele, um elemento

A interpretação anti-intelectualista de Julius Walter foi seguida ainda por Eduard Zeller<sup>111</sup>, que, na terceira edição de *Die Philosophie der Griechen* (1879), caracteriza também a *phronesis* como o conhecimento somente dos meios da ação moral e não de seus fins.<sup>112</sup> Neste mesmo ano, ocorreu a reação dos aristotélicos, com a publicação da resposta de Teichmüller<sup>113</sup>, confirmada anos mais tarde por Loening<sup>114</sup>. A polêmica entre Walter e Teichmüller foi objeto de um escrito de E. Kress<sup>115</sup>, escrito algumas décadas depois. Estas notáveis polêmicas sobre a natureza e o objeto da *phronesis* no século XIX servem para ilustrar a oposição entre duas importantes escolas filosóficas (aristotélicos e neo-kantianos).

Deve-se observar, entretanto, que, apesar de poder-se identificar ali o início das querelas modernas sobre a *phronesis* —entre elas o debate entre Gauthier e Aubenque, objeto central deste trabalho, que será abordado mais adiante—, as abordagens posteriores envolverão novas problemáticas filosóficas. Nas discussões sobre a *phronesis* no século XX não devemos ver apenas uma mera repetição de velhas querelas, mas um redescobrimto da riqueza desta noção central na ética aristotélica.

As controvérsias presentes no texto da *Ética Nicomaquéia* inspiraram, já no século XX, a hipótese de M. Witmann<sup>116</sup>, que apresenta a *phronesis* como “um conceito ambíguo (*ein mehrdeutiger Begriff*)”. Para ele, este conceito designaria ao mesmo tempo a sabedoria utilitária da tradição grega, e a virtude de mesmo nome, propriamente aristotélica. Uma riqueza da interpretação de Witmann é que ele introduz um critério: a abordagem histórica do termo *phronesis*, antecipando-se em alguns anos à análise do *Aristóteles* de Jaeger, com quem ele concorda na

---

cognoscitivo e racional que regula os sentimentos e emoções, como vimos mais acima na apresentação da virtude ética.

<sup>111</sup> ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen*, II, pp.648-653.

<sup>112</sup> É interessante observar que, até a segunda edição, Zeller ainda se mantém na concepção tradicional, de que a *phronesis* compreendia também o conhecimento dos fins. É justamente pela influência de Walter que ele muda de postura.

<sup>113</sup> TEICHMÜLLER, G., *Studien zur Geschichte der Begriffe*, III - *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotta, 1879, pp. 210ss.

<sup>114</sup> LOENING, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903.

<sup>115</sup> KRESS, E. *Die aristotelische Lehre vom nous praktikos und die Polemik Walters und Teichmüllers*, Bonn, 1921.

<sup>116</sup> WITTMANN, M. *Die Ethik des Aristoteles*, in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht. Regensburg, 1920.

observação de que na *Ética Nicomaquéia* ocorre uma volta a uma noção pré-platônica de *phronesis*, conforme veremos no próximo tópico.

### 3.2.

#### A *phronesis* em Jaeger

Gauthier atribui a Werner Jaeger o nascimento da exegese genética, com a publicação do seu *Aristóteles* (1923). Segundo Gauthier, o que havia até então era a exegese chamada de “sistemática” ou ainda de “tradicional”, iniciada já nos comentadores gregos e que alcançou grande relevância na vasta obra de Santo Tomás de Aquino e Santo Alberto Magno, até chegar ao século XX, onde se destacam as obras de Dirlmeier e Düring<sup>117</sup>. Sua perspectiva está fundamentada numa hipótese considerada muitas vezes evidente: a de que Aristóteles agrupou em um sistema coerente —a idéia de um *corpus aristotelicum*—, todos os conhecimentos de seu tempo. Desta maneira, podem-se interpretar as diversas partes do sistema umas pelas outras: para fundamentar os tratados éticos, foram buscar explicações na psicologia e na metafísica. Estas investigações revelaram numerosas contradições entre as partes do “sistema”, mas tais contradições não foram obstáculo para o maior conhecimento filosófico, pois já era comum entre os teólogos a prática de lidar com textos contraditórios.<sup>118</sup> Esta atitude permaneceu vigente inclusive entre autores modernos, diante da dificuldade levantada pela contradição existente especialmente entre a psicologia do *De Anima* e a psicologia dos tratados éticos.<sup>119</sup>

Outro aspecto relevante da exegese dita sistemática é que se acredita que a coerência não se dá apenas na organização das partes do *Corpus aristotelicum*,

---

<sup>117</sup> Embora possa se observar que Hegel, em sua *História da Filosofia*, já afirmara que Aristóteles não chegou a constituir um sistema filosófico.

<sup>118</sup> Um bom exemplo disto podemos identificar em Pedro Abelardo, que embora não tenha sido o criador do método da *quaestio* e da *disputatio*, contribuiu decisivamente para que esta prática fosse estabelecida na teologia de maneira tal a tornar-se o elemento essencial do método teológico. Em seu tratado *Sic et non*, enfrenta textos dos Padres da Igreja, a fim de abordar 158 “questões teológicas”. O objetivo das comparações não era propor uma atitude cética, mas aguçar a inteligência indo além dos argumentos “de autoridade”. E, mais ainda, não visava apenas a esta confrontação, o que não avançaria em nada a teologia, mas a fazer concordar os testemunhos aparentemente contraditórios. Depois de Abelardo, o *Sic et non* passou a ser aplicado no âmbito do direito e da filosofia.

<sup>119</sup> Como resposta a este problema, veio a aparecer a chamada teoria “da separação”, proposta entre outros por Burnet: Aristóteles, nos tratados éticos, deixa de lado a psicologia do *De anima*, a fim de apresentar uma psicologia mais acessível aos leitores: a moral seria não uma ciência, mas uma espécie de técnica, visando mais à eficácia do que à verdade.

mas também no desenvolvimento destas partes. Um problema enfrentado a partir desta perspectiva foi o da autenticidade dos três tratados éticos atribuídos normalmente a Aristóteles —*Ética Nicomaquéia*, *Ética Eudêmia* e *Magna Moralia*—. Os estudiosos buscaram fundamentar a autenticidade ou falsidade de cada um deles usando este mesmo critério, mas chegando a respostas completamente divergentes: enquanto Schleiermacher (1817) afirma que a *Magna Moralia* é a única autêntica, Spengel (1841) conclui que nem esta nem a *Ética Eudêmia* podem ser consideradas autênticas.<sup>120</sup> Outros autores, dentre os quais se destaca Düring (1961), advogaram pela autenticidade das três *Éticas*: ao afirmarem que “Aristóteles foi sempre Aristóteles”, observam que há uma só doutrina ética —fundada não sobre as Idéias platônicas, mas dos princípios da natureza— e que os distintos tratados éticos variam de acordo com o público a que cada um está destinado: a *Magna Moralia* se dirige a alunos mais jovens, o *Protréptico* tem fins “publicitários”, a *Ética Eudêmia* se destina a ouvintes mais eruditos, e a *Ética Nicomaquéia* é mais adequada ao grande público.

A outra grande modalidade de exegese, a exegese chamada genética, surge, como vimos acima, no *Aristóteles* de Jaeger. Ao contrário do que vimos mais acima, nesta perspectiva crê-se que “Aristóteles não foi sempre Aristóteles, e que é apenas pouco a pouco que ele se torna ele próprio”<sup>121</sup>. Ao invés de constituir um sistema acabado, seu pensamento apresenta uma evolução que pode ser constatada, desde seus primeiros escritos até as suas últimas obras.

Aubenque comenta a respeito que as contradições dos textos, que não chegaram a surpreender os comentadores antigos e medievais, forneceram a inspiração central para a hipótese de Jaeger. Para este, não haveria sentido em afirmar que as contradições de Aristóteles se dão no mesmo momento cronológico: torna-se necessário concluir que há uma evolução, da qual as teses conflitantes deveriam ser compreendidas como distintas etapas: “deixam de ser signos de incoerência para se tornarem o testemunho de uma gênese”<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Enquanto Schleiermacher fundamentava sua conclusão no fato de que a *Magna Moralia* nega às qualidades intelectuais o caráter de virtude e julga o valor do homem por suas qualidades morais, Spengel afirma que deve-se rejeitar tanto a *Magna Moralia* como a *Ética Eudêmia* pelo fato de elas diminuírem a relevância da atividade contemplativa para a felicidade, para dar mais importância ao sentimento religioso e ao caráter moral.

<sup>121</sup> GAUTHIER, R.-A., *Introdução à Moral de Aristóteles*, p.10.

<sup>122</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.25.

Em termos muito gerais, podemos estabelecer os seguintes momentos desta gênese do pensamento do verdadeiro Aristóteles: num primeiro momento, defendia o idealismo do seu mestre Platão; posteriormente, criticou duramente e rejeitou explicitamente tal idealismo, para depois estabelecer os fundamentos da sua própria filosofia, de caráter realista e ao mesmo tempo atenta às experiência concreta.

A hipótese genética de Jaeger foi seguida, duas décadas depois, pelo notável escrito de F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Segundo este autor, a psicologia de Aristóteles, e vinculada a esta, a sua antropologia, apresenta três grandes períodos: primeiro, um momento idealista; depois, um instrumentismo mecanicista e, finalmente, a fase do hilemorfismo. A respeito dos tratados éticos, cabe observar que os estudiosos os dataram das duas primeiras fases: enquanto o *Protréptico* pertence à fase “idealista”, as *Éticas Nicomaquéia* e *Eudêmia* pertencem ao momento instrumentista<sup>123</sup>.

A noção de *phronesis* apresenta uma clara variação de sentido nos diversos textos de Aristóteles. Em várias passagens, seguindo o uso platônico, a palavra *phronesis* denota a ciência imutável dos objetos imutáveis: assim aparece na *Metafísica*, no *De coelo*, na *Física*, nos *Tópicos* e no *Protréptico*, sendo que neste último, como no *Filebo* de Platão, vemos que este conhecimento e contemplação do imutável é o fundamento do agir correto. Na *Ética Eudêmia*, apesar de consistir em um saber voltado às ações humanas, conserva ainda uma referência à contemplação de Deus como norma da atividade humana. Já na *Ética Nicomaquéia* a *phronesis* parece sofrer uma variação radical de sentido: deixa de ser a ciência primeira e arquitetônica para aparecer, mais modestamente, já não como uma ciência mas como uma das virtudes dianoéticas, e dentre estas, não ocupa sequer o posto mais elevado, reservado agora à *sophia*, contemplação dos objetos imutáveis, mas um lugar mais modesto, limitando-se a ser a virtude da parte calculativa da alma, que não conhece senão objetos contingentes.

Para enfrentar o problema destas variações de sentido da *phronesis*, Werner Jaeger aplica os critérios da exegese genética: nesta abordagem, parte do pressuposto de que as contradições de Aristóteles não teriam se dado ao mesmo tempo, mas que representavam etapas de um processo de evolução ao longo do

---

<sup>123</sup> Cf. GAUTHIER, R.-A., *Introdução à Moral de Aristóteles*, p.11-18.

tempo, na linha de um distanciamento do pensamento de Platão e do aparecimento gradual do pensamento autêntico de Aristóteles. Segundo ele, “é possível traçar um quadro do desenvolvimento da ética de Aristóteles em três etapas claramente distintas: o período platônico posterior do *Protréptico*, o platonismo reformado da *Eudemia* e o aristotelismo posterior da *Nicomacéia*.”<sup>124</sup>

Neste processo de gênese da ética aristotélica, e dentro dela, da noção de *phronesis*, Jaeger toma então como ponto de partida o *Protréptico*, primeiro tratado moral de Aristóteles, escrito por volta do ano 353 a.C., quando ainda era membro da Academia, não como aluno, mas como assistente, dada a sua idade. Neste momento, o pensamento de Aristóteles ainda era o idealismo de Platão, com a ressalva de que não consistia mais no primeiro idealismo de Platão, mas de um idealismo tardio. No *Protréptico*, Aristóteles ainda acredita no mundo das Idéias e na transcendência da Alma, e constrói sua ética em harmonia com estas crenças. O Estagirita afirma que a sabedoria tem duas partes, uma capaz de conhecer a natureza das coisas, e outra capaz de conhecer o bem e o útil, necessários para a conduta humana, além de não se propor o problema de separar estas duas partes da sabedoria, que ele prefere chamar, ao invés de *sophia*, de *phronesis*, como Platão o faz no *Filebo*<sup>125</sup>. Neste diálogo entende-se por *phronesis* a contemplação como componente da vida boa e da ação correta. Tratar-se-ia então de uma primeira fase ainda “teológica” de Aristóteles, onde numa moral ainda “teonômica”, Deus, objeto de contemplação, seria a norma moral absoluta. A respeito deste uso platônico da *phronesis* no *Protréptico*, comenta Jaeger:

---

<sup>124</sup> JAEGER, W. *Aristóteles*, p.266.

<sup>125</sup> Em *Filebo* 55d-59d, afirma-se que a ciência ética, das coisas boas e más, consiste em um saber do mesmo tipo que o da geometria e das outras ciências exatas, opondo-a aos saberes mais técnicos. Tomemos um trecho do final desta passagem (59 c-d):

“*Sócrates*: A fixidez, a pureza, a verdade e o que consideramos sem mistura só ocorrem nas coisas que sempre se conservam sem liga nem mudança, ou, pelo menos, nas que mais se aproximam delas, devendo todo o resto ser considerado secundário e inferior..

*Protarco*: É muito certo o que afirmaste.

*Sócrates*: E com referência aos nomes que teremos que aplicar a essas coisas, não é razoabilíssimo designar sempre as mais belas pelos nomes mais bonitos?

*Protarco*: É natural.

*Sócrates*: Ora, inteligência e saber (*phronesis*), não são as designações a que damos mais valor?

*Protarco*: Exato.

*Sócrates*: Assim, se as aplicarmos ao conhecimento do verdadeiro ser, será um emprego exatíssimo e justo?

*Protarco*: Perfeitamente.”

A *phronesis* é central no *Protréptico*, que se ocupa da possibilidade, do objeto, do uso e do desenvolvimento e da felicidade do conhecimento teórico. Pode-se interpretá-la como a apreensão criadora da bondade pura por meio da íntima intuição da alma, e ao mesmo tempo como uma apreensão do ser puro, e também como a derivação da atividade valiosa e do conhecimento verdadeiro de si e o próprio poder fundamental do espírito (...) No *Protréptico* sua significação é puramente platônica (...) como equivalente do conhecimento filosófico enquanto tal. (...) conserva a *phronesis* o pleno sentido platônico do *nous*, que, contemplando o ser eterno, contempla ao mesmo tempo o sumo bem. Só ali vive o filósofo a vida da *phronesis*.<sup>126</sup>

Um segundo momento na evolução do conceito de *phronesis* pode ser constatado na leitura da *Ética Eudêmia*. Neste período começa a se delinear a própria filosofia ética de Aristóteles, mas, segundo Jaeger, esta ainda se encontra ligada à ética platônica, da mesma forma que sua metafísica ainda estava atada à de Platão. A ética continua claramente teonômica e a *phronesis* ainda está limitada à contemplação do princípio divino da ação ética. Entretanto ocorre uma mudança: Aristóteles havia rejeitado a teoria das Idéias e o objeto desta contemplação do divino já não são mais as Idéias, mas o Deus transcendental da sua *Metafísica*, que seria, ainda para Jaeger, uma metamorfose da idéia platônica do Bem. O Deus da *Ética Eudêmia* ocupa lugar análogo ao “motor imóvel” da *Metafísica*, atraindo as ações morais para si. É o elemento divino em nós (o *nous*) que move todas as coisas, e o princípio da razão é o único superior a ela, isto é, Deus.<sup>127</sup>

Por *phronesis* entende a *Ética Eudêmia*, como Platão e o *Protréptico*, a faculdade filosófica que se apodera do sumo valor real, Deus, na contemplação transcendental, e faz desta contemplação o ideal da vontade e da ação; a *phronesis* é ainda, ao mesmo tempo, conhecimento teórico do ser supra-sensível e prudência moral prática. (...) A *phronesis* não deixou de ser a essência da vida filosófica e contemplativa (...), é o transformador que converte o conhecimento do Deus eterno no movimento ético da vontade e o aplica aos detalhes da prática.<sup>128</sup>

O último estágio na gênese da ética de Aristóteles é a *Ética Nicomaquéia*. Neste momento, culminaria o processo de dissociação entre ser e valor, metafísica e ética. Ao perder-se o vínculo com Deus como fundamento transcendente da

<sup>126</sup> JAEGER, W., *Aristóteles*, pp.100-101. A tradução é nossa.

<sup>127</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudêmia* (daqui por diante *E.E.*), II,1248 a 23.

<sup>128</sup> JAEGER, W., *Aristóteles*, p. 275.

moral, a *phronesis* aparece dissociada de qualquer significação teórica, reduzindo-se a uma espécie de intuição moral, “capaz de orientar a ação rumo ao que é imediatamente útil e bom para o homem, mas sem nenhuma referência à norma transcendente”.<sup>129</sup> Jaeger chama a atenção para a distância que separa a *Ética Nicomaquéia* do *Protréptico*:

A *Ética a Nicômaco* oferece um quadro totalmente diferente. Nesta obra está rejeitada definitivamente a *phronesis* do *Protréptico*. No livro sexto dedica-se um espaço considerável à questão do lugar da *phronesis* entre as faculdades intelectuais. Em todo lugar lê-se nessas linhas uma intenção polêmica. Aristóteles reduz o termo à sua significação na linguagem usual, isto é, ao sentido que tinha antes de Platão. Despoja-a de todo o seu alcance teórico e diferencia taxativamente sua esfera da *sophia* e do *nous*. Na linguagem vulgar, é uma faculdade prática que se ocupa de duas coisas, a escolha do eticamente desejável e do prudente descobrimento do que é vantajoso para nós mesmos.<sup>130</sup>

Jaeger observa que “por trás desta mudança de terminologia se encontra uma mudança nos princípios fundamentais da metafísica de Aristóteles”.<sup>131</sup> Em Sócrates a noção de *phronesis* significava o poder ético da razão, mas de acordo com o uso mais popular. Mais tarde, Platão procurou dar uma maior consistência ética a este poder da razão, vinculando-o à “contemplação das Normas eternas, e, em última instância, do Bem.”<sup>132</sup> O motivo de Platão não ter encontrado problemas em chamar de *phronesis* este conhecimento científico é que, dentro de seu modo de pensar, havia uma clara unidade entre ser e valor: o conhecimento do ser verdadeiro era também o conhecimento das normas absolutas do agir. Quando Aristóteles, rompendo com a doutrina platônica, rejeita mais tarde a teoria das Idéias, ocorre a separação entre o ser e o valor, entre a metafísica e a ética. Sobre este movimento de Aristóteles, comenta Jaeger:

A distinção entre metafísica e ética se fez muito mais taxativa que antes.<sup>133</sup> Para quem olha para trás deste ponto de vista, Platão lhe parece um “intelectualista”,

<sup>129</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.27.

<sup>130</sup> JAEGER, W., *Aristóteles*, p.101.

<sup>131</sup> JAEGER, W., op. cit., p.102.

<sup>132</sup> JAEGER, W., op. cit., p.102.

<sup>133</sup> Jaeger comenta a respeito: “Isto é certo a respeito dos valores humanos, mas não do valor ou bem absoluto. Aristóteles acreditava, tanto como Platão, que o ser e o valor no sentido absoluto coincidem com o conceito de Deus. Com respeito a isto, permaneceu sendo platônico até o dia de sua morte. O mais alto ser é também o mais alto bem. No ponto em que está a maior distância das coisas humanas a metafísica penetra na ética, e a ética na metafísica. A perspectiva, entretanto,

por basear a ação ética exclusivamente no conhecimento do ser. Aristóteles traçou uma linha entre aquela e este, Descobriu as raízes psicológicas da ação e da valoração ética no caráter (*ethos*), e desde então o exame do *ethos* ocupou o primeiro termo no que veio a se chamar pensamento *ético*, e suprimiu a *phronesis* transcendental. O resultado foi a fecunda distinção entre razão teórica e razão prática, que até então estavam confundidas na *phronesis*.<sup>134</sup>

Aubenque reconhece o mérito da interpretação de Jaeger por ter ordenado os textos aparentemente contraditórios, dando um colorido “dramático” à sua teoria, quando, enquanto os demais intérpretes não viam senão a reação do empirismo de Aristóteles contra o intelectualismo de Platão, estabelece uma relação da evolução da ética com a evolução da metafísica do Estagirita. A gênese da ética da prudência, culminada na *Ética Nicomaquéia*, deu-se pela separação progressiva entre ética e teologia, entre o conhecimento metafísico e o das normas da ação, numa metafísica da cisão. Entretanto, Aubenque faz uma crítica a Jaeger pelo fato de não ter-se mantido, segundo ele, à altura da sua interpretação, ao identificar a concepção da *phronesis* na *Ética Nicomaquéia*, em outra parte de seu livro, como um retorno a uma “virtude popular”, o que teria acontecido simplesmente porque Aristóteles não teria conseguido manter suas posturas anteriores quando rompera com a metafísica de Platão. O que ocorre para Jaeger, portanto, é uma queda no empirismo da filosofia de “um platônico que perdeu sua alma”.<sup>135</sup>

A respeito da evolução da noção de *phronesis*, que é o que nos interessa neste trabalho, outras importantes luzes sobre a interpretação de Jaeger se encontram em seu artigo sobre a evolução do ideal filosófico de vida.<sup>136</sup> Aqui o autor estabelece mais uma vez o processo evolutivo do conceito de *phronesis*, identificando seus principais momentos:

---

mudou completamente: Só a uma longa distância aparece o pólo imóvel — Deus — como um último farol sobre o horizonte da existência. A relação da metafísica com as ações particulares é demasiado fraca para que seja chamada de *phronesis*”. JAEGER, W., *Aristóteles*, p. 103, nota 33.

<sup>134</sup> JAEGER, W., op.cit., p. 103.

<sup>135</sup> TAYLOR, A., “Critical notes on Jaeger’s Aristoteles”. Citado em AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.28.

<sup>136</sup> JAEGER, W., “Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals”. In: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, philos.-hist. Kl., 1928. Tomamos aqui a tradução ao espanhol, intitulada “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, publicado como Apêndice na edição em espanhol do *Aristóteles*, que é uma tradução da edição em inglês cuja tradução esteve a cargo de Richard Robinson.

Platão havia vinculado o conhecimento moral, a *phronesis* de Sócrates, à *theoria* da Ideia do Bem. Aquela se havia fundido com esta até o ponto de que o conceito de *phronesis*, que era puramente ético-prático na linguagem usual, em Platão compreendia sempre o conhecimento ético da Idéia, acabando inclusive por virar sinônimo de expressões que por si mesmas só designam um puro conhecer e não encerram referência alguma à esfera prática, como *sophia*, *nous*, *episteme*, *theoria*, etc. Esta significação platônica do vocábulo *phronesis* continua a ser encontrada no Aristóteles dos primeiros tempos; assim no *Protréptico*, onde designa a ciência teórica do ser ou metafísica, e onde se nomeia Anaxágoras e Parmênides como representantes típicos desta *phronesis*. Ainda a *Ética Eudêmia* designa frequentemente com a palavra *phronesis* o órgão intelectual do *bios theoretikos* e cita Anaxágoras como o protótipo de uma vida de pura *phronesis*, por ter se dedicado exclusivamente à contemplação astronômica do céu (*EE*, 1215b 1 e 6). Por outro lado, no livro VI da *Ética Nicomaquéia*, última redação da ética aristotélica, encontramos este conceito platônico de *phronesis* dissolvido pela crítica em seus elementos originais, reservando-se a expressão, despojada de todo conteúdo teórico, para o conhecimento moral prático. Como termo apropriado para designar o conhecimento racional e teórico recomenda agora Aristóteles o de *sophia*, explicando que a *phronesis* só tem a ver com as coisas humanas, enquanto a *sophia* se refere também às divinas e ao cosmos inteiro; daí que chamemos Anaxágoras, Tales e personalidades semelhantes *sophoi*; a Péricles e demais personalidades desta classe, *phronimoi*. A *sophia* só tem por objeto o universal, como toda verdadeira ciência, enquanto que a *phronesis* também se ocupa com a aplicação dos conhecimentos éticos gerais ao caso particular.<sup>137</sup>

Jaeger conclui que a evolução do conceito de *phronesis* culmina na separação definitiva deste conceito em relação ao de *sophia*. Tal concepção da *phronesis* vai ser seguida no período pós-aristotélico, onde se discutirá a relação entre as duas virtudes, para responder às seguintes questões: quais seriam as conseqüências desta separação? Uma exaltação da *prudência* a ponto de afirmar seu primado sobre a sabedoria, e o da vida ativa sobre a vida contemplativa?

Segundo Jaeger, tal problemática é enfrentada na *Magna Moralia*, cuja autenticidade é contestada e cuja autoria é atribuída a continuadores de Aristóteles, do período de Teofrasto<sup>138</sup>. O autor da *Magna Moralia* teria tomado tal dissociação entre as duas virtudes como algo adquirido, e, como recorda

<sup>137</sup> JAEGER, W., "Sobre el origen del ideal filosófico de vida" (apêndice da edição espanhola do *Aristóteles*), pp. 481-483.

<sup>138</sup> A respeito da *Magna Moralia*, Gauthier também concorda que ela teria sido escrita num momento posterior a Aristóteles, mas acredita que ela tenha sido elaborada ainda mais tarde, no contexto da filosofia estoíca: pelo que crê identificar em sua doutrina e em suas palavras, afirma que deve ter sido escrita por volta do século II a.C. Não poupa ofensas ao autor: "o aluno que a escreveu pode tentar enganar-nos, uma vez que plagia as éticas de Aristóteles, sobretudo a *Ética Eudêmia*, mas trata-se de um idiota". Ao negar a metafísica e exagerar o valor dos bens exteriores e das paixões, estaria apresentando um aristotelismo totalmente desfigurado (Cf. GAUTHIER, R.,-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p.21).

Aubenque, “insiste, mais do que o próprio Aristóteles, na vocação prática, até mesmo utilitária, da *prudência*, em oposição à especulação desinteressada que representa a *sabedoria*”.<sup>139</sup> Entretanto, logo depois, o autor da *Magna Moralia* reafirma uma relação de subordinação da *phronesis* à *sophia*, o que para Jaeger visaria a salvaguardar uma interpretação ortodoxa e fiel ao pensamento de Aristóteles, contra os erros daqueles discípulos que infletem este pensamento para um suposto primado da vida ativa sobre a contemplativa, o que Aristóteles jamais afirmou. Basta recordar que a *Ética Nicomaquéia* começa e termina com a descrição da *eudaimonia*, identificada claramente com a atividade contemplativa. Outro aspecto interessante nesta obra é que ela estabelece entre *phronesis* e *sophia* uma relação de subordinação: aquela se ocupa dos afazeres menos elevados, das coisas práticas necessárias para criar as condições propícias para que esta tenha a liberdade necessária para realizar sua atividade contemplativa.

A exposição de Jaeger sobre a origem do ideal filosófico de vida chega à conclusão de que no decorrer da história há uma alternância entre a exaltação da vida política e a da vida contemplativa: nos pré-socráticos, acentuava-se mais a vida de ócio; com os sofistas, a vida prática; em Sócrates, volta a ser exaltada a vida contemplativa, de tal maneira que no pensamento platônico os dois ideais se fundem quando a contemplação se torna norma da ação. Mais tarde, em Aristóteles, ocorre de novo a dissociação entre as duas. Entendendo neste quadro a evolução do conceito de *phronesis*, partindo, como vimos, da noção platônica dos primeiros escritos de Aristóteles, vemos que ela representa um momento rumo ao triunfo da vida prática frente à contemplativa.

Não se pode negar que a contribuição do *Aristóteles* de Jaeger representou realmente um marco na história da exegese, influenciando definitivamente os comentadores posteriores. A fim de estabelecer uma linha de continuidade da abordagem de Jaeger com o debate sobre fins e meios protagonizado por Gauthier e Aubenque, vejamos como ambos apresentam-na como ponto de referência: seja para reconhecer seus méritos, seja para apontar suas inconsistências:

O Pe. Gauthier se confessa “fiel ao espírito de Jaeger e adepto convicto da exegese genética”<sup>140</sup>, oferecendo no primeiro capítulo de sua *Introdução à moral*

<sup>139</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 30.

<sup>140</sup> GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p.21.

de *Aristóteles* uma descrição ordenada cronologicamente das distintas fases do desenvolvimento da moral aristotélica. Entretanto, como vimos, lamenta o fato de que Jaeger tenha se equivocado com relação à doutrina da *phronesis*: ao negar a esta o caráter de conhecimento, Jaeger “deixou-se enganar neste ponto pela falsa interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco* proposta por J. Walter”<sup>141</sup>. Este erro estaria em ter acentuado demais a oposição entre a *Ética Eudêmia* e a *Ética Nicomaquéia*, atribuindo à primeira um vínculo demasiado forte com a concepção platônica: para *Gauthier*, em contrapartida, pode-se aproximar muito mais estas duas obras, na medida em que elas apresentam uma nova concepção da ética, na qual se destaca o caráter prático da *phronesis*, mesmo reconhecendo que ela é também uma forma de conhecimento que faz dela uma virtude intelectual.

Já Aubenque, em sua obra sobre a prudência em Aristóteles, dedica toda uma parte para apresentar o problema das variações de sentido da *phronesis*, ao qual Jaeger tentou responder, e, logo após, os principais elementos de sua tese. Mesmo reconhecendo os méritos de sua abordagem, que contribuiu decisivamente para o avanço das pesquisas, Aubenque a submete a uma crítica detalhada, fundamentando suas objeções em três critérios: primeiro, o da história das idéias; depois, as fontes que servem de ponto de partida; e, finalmente, a própria interpretação do texto.

Primeiro, quanto à história das idéias, questiona a afirmação de Jaeger de que a *phronesis* é uma etapa para o triunfo do ideal de vida política sobre o ideal contemplativo. Parece fora de contexto pregar um triunfo da vida política no ambiente histórico de então, quando após o declínio da *polis* a Grécia agora fazia parte de um Império muito mais amplo, havendo perdido com isso sua autonomia política. A liberdade do cidadão livre, que antes se manifestava em sua participação política, agora estava confinada no interior de cada um. O ideal de autarquia, que antes era dado pela cidade, agora era buscado no ideal da ataraxia ou imperturbabilidade, que marcariam o período helenístico. O filósofo tinha que se refugiar na contemplação, pois havia então uma “obstrução” da ação.

Aubenque se opõe à pretensão de identificar esta volta —nas filosofias helenísticas— a um ideal contemplativo a uma nova alternância com relação ao ideal de vida ativa. Recorda que já se mostrou que havia traços que prenunciavam

---

<sup>141</sup> GAUTHIER, R.-A., *Introdução à moral de Aristóteles*, p.70.

a filosofia helenística dentro da Academia de Platão. E, sobre o próprio Aristóteles, poderíamos dizer que há certos aspectos de sua filosofia que poderiam favorecer uma renovação ideal de vida contemplativa. Pode-se observar que a teologia astral presente no *Epínomis* influenciou decisivamente o pensamento do jovem Aristóteles. Neste diálogo o termo *phronesis* está associado a uma contemplação que satisfaz a si mesma na fruição do espetáculo dos entes celestes. Embora o uso deste termo seja radicalmente oposto àquele da *Ética Nicomaquéia*, observa-se, como o próprio Jaeger admite, uma proximidade do *Epínomis* com as primeiras obras de Aristóteles. O tema da teologia astral, não obstante a suposta evolução de Aristóteles, continuará presente no pensamento maduro do Estagirita: no livro VI da *Ética Nicomaquéia* declara que o saber mais elevado não é o da *phronesis* como saber prático, mas o da *sophia*, que contempla os corpos celestes:

Seria estranho se a arte política ou a *phronesis* fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo (...). Há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem: o exemplo mais conspícuo são os corpos de que foram povoados os céus.<sup>142</sup>

Este ideal contemplativo da religião astral, presente ainda na *Ética Nicomaquéia*, não se opõe à idéia de prudência, mas lhe fornece um enquadramento e sentido, pois “a contemplação se projeta para outro mundo” e “encontra emprego neste mundo um modo de conhecimento menos nobre e se torna virtude uma certa forma de se guiar segundo normas claudicantes”.<sup>143</sup> No próprio livro X, onde se conclui a exposição sobre a eudaimonia, vê-se claramente que Aristóteles exalta como o ideal mais elevado a vida da contemplação, conforme os temas da religião astral. Aubenque conclui seu argumento de que não há aqui por que opor, ao ideal de vida contemplativa, um suposto ideal de prudência nem um primado da vida prática. Aristóteles jamais pregou tal primado, e o saber prudencial da *phronesis* “sempre será um sucedâneo, o *substituto* imperfeito de uma sabedoria mais que humana”.<sup>144</sup>

Em segundo lugar, quanto às fontes da tese de Jaeger, Aubenque aponta dois problemas: o primeiro, o de se é válido identificar na reconstituição do

<sup>142</sup> *E.N.*, VI, 7, 1141 a 20-22. 35.

<sup>143</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 37.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 38.

*Protréptico* e sua menção sobre a *phronesis* o ponto de partida da evolução deste conceito; o segundo, se realmente convém buscar na concepção platônica de *phronesis* a fonte da qual surge, como reação, a concepção posterior presente na *Ética Nicomaquéia*.

Quanto à primeira questão, afirma que não se pode aceitar sem colocar-se “em guarda” a utilização sistemática da reconstituição feita pelo neo-platônico Jâmblico: enquanto a tese tradicional era de que este havia plagiado totalmente Aristóteles e que se podia atribuir a este a autoria das passagens escritas por Jâmblico, pesquisas posteriores rejeitaram tal atribuição, de tal maneira que se admite que ela não pode ser provada para a maioria das passagens, e que inclusive teria havido modificações.

Em relação ao segundo problema, recorda Aubenque que, se queremos fazer do *Protréptico* uma referência na evolução da *phronesis*, é preciso provar que Aristóteles tinha a intenção de nos dar ali uma doutrina sobre aquele conceito, o que é alheio ao estilo exortativo do gênero *Protréptico*, que, mais que dar uma posição filosófica, visa a apresentar a posição da própria filosofia em geral, não se tratando de uma ética. Gadamer crê observar que Aristóteles, quando não trata de um conceito *ex professo*, utiliza termos em um sentido vulgar, para um público mais amplo, enquanto que nos escritos esotéricos, de caráter mais científico, apresenta uma precisão terminológica e um uso erudito dos termos. Aubenque aceita esta observação, mas faz a ressalva de que, no caso da *phronesis*, é o inverso que acontece: nas análises científicas de suas *Éticas*, não utiliza a *phronesis* no sentido “erudito” de conhecimento filosófico, mas faz uso de um sentido popular, num movimento de retorno às fontes. Desta maneira, recorrendo ao uso popular —o que ocorre freqüentemente no livro VI— reabilita a noção vulgar de *phronesis*, negligenciada pelos platônicos. Ali estão, segundo Aubenque, as verdadeiras fontes da noção de prudência:

O próprio Aristóteles, pois, nos indica onde convém procurar as fontes de sua doutrina da prudência: as fontes não são eruditas, mas populares, não são platônicas, mas pré-platônicas. Para o autor da *Ética Nicomaquéia*, tudo se passa como se o uso platônico de *phronesis*, ao qual ele próprio, aliás, chega a sacrificar, não fora mais do que um acidente na história do conceito. Aqui, como em outros domínios, especialmente os da retórica, da dialética ou da política,

Aristóteles se aplica em reatar com a tradição com a qual o platonismo tinha rompido.<sup>145</sup>

A terceira objeção de Aubenque nos remete ao problema da interpretação, que para ele continua sendo a tarefa essencial, que não pode ser deixada de lado. Lamenta que os escritos suscitados por Jaeger teminaram não acrescentando muito ao conhecimento da doutrina da *phronesis*: buscando identificar as fontes e o processo de evolução, acabou destacando escritos marginais (*Protréptico*, *Ética Eudêmia* e *Magna Moralia*), em detrimento da *Ética Nicomaquéia*, que contém os elementos essenciais da ética de Aristóteles. Tal abordagem, apesar de seus méritos, acabou desencaminhando a interpretação para longe do essencial. A exegese genética deixou de considerar Aristóteles no conjunto de sua filosofia e se dedicou a encontrar o momento da *Ética Nicomaquéia* em um processo evolutivo. Desta maneira, o aristotelismo termina reduzido a um momento de transição entre a fase ainda platônica do jovem Aristóteles e o período pós-aristotélico e deixa-se assim de considerar os elementos do próprio pensamento de Aristóteles. Sobre a distorção que tal abordagem causou para a compreensão da doutrina da *phronesis*, comenta:

Tal é a desventura a que chegou a *phronesis*: esquartejada entre a contemplação, da qual se separa, e a prática, à qual se encaminha, a doutrina aristotélica da prudência não é mais do que uma figura de transição entre o idealismo de uns e o empirismo de outros, entre as filosofias da teoria e as da experiência e da ação.<sup>146</sup>

E prossegue sua crítica, apontando as deficiências de compreensão da exegese genética:

O método genético, sempre mais preocupado com processos do que com estruturas, sempre pronto a revelar mais as contradições de uma doutrina do que sua coerência, mais atento à instabilidade de um pensamento do que à sua pretensão de unidade, tenderia, mesmo sem o querer, a se transmutar em uma interpretação pejorativa, não vendo em toda parte senão transição e passagem entre extremos, lá onde o ponto de vista do autor talvez tenha permitido discernir um “ápice”.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 46.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.50.

Aubenque clama por um retorno à interpretação interna dos textos de Aristóteles, principalmente o da *Ética Nicomaquéia* e, acessoriamente, os da *Ética Eudêmia* e da *Magna Moralia*, relacionando-os às suas doutrinas metafísicas, relação para ele necessária, embora não tivesse ainda sido elaborada, em virtude da demasiada especialização dos comentadores, que nunca conseguiram relacionar uma Metafísica para eles “sistemática” com uma *Ética* “assistemática”. Por esta dificuldade para vincular metafísica e ética, não houve senão interpretações polarizadas e insuficientes sobre a *phronesis*, tendendo ora ao intelectualismo — sobretudo nas aproximações de linha tomista—, ora ao empirismo, próprio dos intérpretes modernos:

A tradição, ou bem projetou sobre a prudência o estilo intelectualista que se acreditava ser o da Metafísica, insistindo então no caráter intelectual desta virtude, ou bem, ao contrário, sem chegar a pensar nos quadros aristotélicos da ciência, lançou a prudência na esfera de um empirismo sem princípios, condenando-a a não ser mais do que uma espécie de “perspicácia” dirigindo diretamente a ação.<sup>148</sup>

Após observar que o debate até então havia se resumido à alternativa entre intelectualismo e empirismo moral, propõe como solução uma mudança de enfoque. Até ali, as interpretações tomavam como ponto de referência a doutrina da ciência, a partir da qual Aristóteles teria evoluído para o empirismo ou teria permanecido intelectualista: tal havia sido a tese de Jaeger, contestada pelo Pe. Gauthier, que, apesar de ter criticado sua resposta, não chegou a criticar a própria questão. Ante este quadro, Aubenque afirma que é preciso questionar a própria posição do problema, pois se faz necessário perguntar por que Aristóteles faz a virtude depender do saber. A resposta para tal pergunta não poderia ser encontrada somente na ética, pois se relaciona com a estrutura da ação humana, e esta com a própria estrutura do ser do homem e do mundo. Para Aubenque, “o problema da prudência, e, secundariamente, das variações do seu sentido, não poderia ser resolvido enquanto não se fizesse dele um problema metafísico.”<sup>149</sup>

O capítulo seguinte deste trabalho desenvolverá com mais detalhes a abordagem de Pierre Aubenque, situando-a no contexto do debate com o Pe.

---

<sup>148</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.51.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.51.

Gauthier a respeito do verdadeiro objeto da *phronesis*, a chamada questão “dos fins e dos meios”. Para ilustrar tal debate, apresentaremos os aspectos mais relevantes das duas posições opostas.