

Abordagens recentes da questão: unindo fins e meios

Atualmente, mais de um século desde o início dos debates na Alemanha, e mais de quarenta anos desde a querela entre Gauthier e Aubenque, ainda permanece vivo o debate sobre a questão do sentido do livro VI e da natureza da *phronesis*. A intensa discussão apresentada no capítulo anterior, a respeito da natureza e do objeto da *phronesis*, longe de deixar fechada a questão, continuou a inspirar novas e interessantes abordagens.

Nas últimas décadas, numerosos escritos têm retomado a questão dos fins e dos meios, buscando propor novas soluções, muitas delas na linha de uma superação das oposições entre os exegetas, ou ainda buscando propor o tema a partir de novos pontos de vista.

A seguir, apresentaremos algumas destas abordagens mais recentes do tema, tomando como fonte alguns artigos e trechos de livros escritos a partir dos últimos anos da década de 80, e sobretudo nos últimos dez anos.

Primeiramente, apresentaremos a abordagem de Carlo Natali, a partir de alguns artigos²⁴⁰ e da sua tradução comentada da *Ética Nicomaquéia*²⁴¹. Entre outras coisas, Natali propõe uma superação da oposição entre Gauthier e Aubenque, afirmando uma dupla conclusão: por um lado, os meios são objeto da razão e do desejo e, ao mesmo tempo, os fins são objeto do desejo e da razão. No seu comentário à *Ética*, afirma uma dupla função da prudência: ela, de um lado, governa o desejo na busca dos meios na deliberação, e, de outro, fornece o juízo correto sobre o bem humano, assumido pelo desejo. A *phronesis* determina, portanto, os meios, mas também apreende os fins, sem excluir a contribuição do desejo nesta segunda função. Natali pensa oferecer assim uma solução aceitável

²⁴⁰ Os artigos são os seguintes: “Les fins et les moyens: un puzzle aristotélicien”, publicado em 1988 na *Revue de Philosophie Ancienne* (v.6, n.1) e depois convertido, com algumas alterações, em capítulo do livro de Natali, *La sagesse di Aristotele* (Ed. Laterza, 1989); “Azione e responsabilità” (1995) e “La phronesis d’Aristote dans la dernière décennie du XX^e siècle” (2002).

²⁴¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução, introdução e notas de Carlo Natali. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1999.

para o problema a respeito da passagem da *euboulia*²⁴²: dada a dupla função da *phronesis*, não haveria mais oposição entre as duas possibilidades de interpretação.

Outra abordagem parecida com a de Natali, por sua tentativa também de superar as oposições, é a de Pierre Rodrigo — no artigo “*Prudence, convenance et situation*”, publicado em 1995—, que reconhece que a questão do objeto da *phronesis* é “uma questão inevitável, e também insolúvel, na medida em que é colocada como uma alternativa entre os fins e os meios”²⁴³. Numa perspectiva unitiva, conclui que o objeto da prudência para Aristóteles são tanto os meios como o fim da ação. Rodrigo procura “encarar a questão com novos esforços”, a partir de uma nova hipótese de trabalho, onde a *phronesis* uniria meios e fins numa modalidade diferente das consideradas até então, que “dependeria de uma fenomenologia da ação implicando uma nova análise do tempo da práxis e da conveniência recíproca do fim e dos meios na ação realizada”²⁴⁴.

Mais adiante, temos a abordagem de Jean-Yves Chateau, em seu artigo “L’objet de la *phronesis* et la vérité pratique”, publicado em 1998²⁴⁵. Nesse artigo, Chateau reconhece a riqueza e ao mesmo tempo as contradições e ambiguidades no texto da *Ética Nicomaquéia*, conformes ao caráter problemático de seu objeto. Frente ao debate envolvendo fins e meios, o autor procura justamente evitar os extremismos e as oposições, orientando seu estudo do ponto de vista da coerência do conjunto ao invés das contradições conflitantes entre suas partes. Como alternativa às duas posturas, que tendem a aproximar artificialmente a *phronesis* seja da *epistème*, seja da *tékhnè*, o autor procura seguir os próprios passos de Aristóteles no livro VI: primeiro afirma que a *phronesis* não é nem *episteme* nem *techne*, para depois apresentar o que ela é verdadeiramente.

²⁴² *E.N.* VI, 10, 1142 b 32-33. Cf. capítulo anterior, p. 100.

²⁴³ RODRIGO, P., “Aristote: prudence, convenance et situation”. In: ———. *Aristote, l’eidétique et la phénoménologie*, p.130.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁴⁵ CHATEAU, J.-Y., “L’objet de la *phronesis* et la vérité pratique. Sur l’unité et la coherence de l’*Éthique à Nicomaque*”. In: CHATEAU, J.-Y.(org.) *La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, livre VI.*, pp.185-261.

Apresentaremos finalmente um artigo de Gaëlle Fiasse — “Aristotle’s Phronesis: a true grasp of ends as well as means?” — publicado em 2001²⁴⁶ — que propõe uma reconsideração da questão dos fins e dos meios, através de um maior aprofundamento da noção de *praxis*, que, segundo ela, ainda não recebeu um tratamento adequado. Partindo de um esclarecimento sobre a natureza do fim da *práxis* e passando pelo estudo da deliberação, conclui que não se pode compreender a relação entre os fins e os meios, se não se observa que há uma superposição (*overlapping*) entre eles: vemos que é normal uma coisa ser ao mesmo tempo fim e meio da ação, de acordo com o ponto de vista. A comparação com a técnica seria apenas uma analogia, o que não reduziria a abordagem de Aristóteles a uma concepção técnica da *phronesis*. A *phronesis* seria, então, o conhecimento tanto dos meios como dos fins da ação: “o homem prudente é o homem que busca tanto os fins verdadeiros quanto como realizar estes fins para que a sua vida seja feliz”, com a ressalva de que a *phronesis* só não delibera sobre o fim último, a *eudaimonia*, fim que está no homem por sua natureza.

Nos tópicos seguintes, apresentaremos com mais detalhes cada uma destas abordagens, a fim de estabelecer uma melhor idéia do estado atual da discussão sobre a natureza e mais precisamente sobre o objeto da *phronesis*.

²⁴⁶ FIASSE, Gaëlle. “Aristotle’s *phronesis*: a true grasp of ends as well as means?”. In: *The Review of Metaphysics*. 2001, n.55.

5.1.

Natali: soluções para o “quebra-cabeças” dos fins e meios

Vejamos agora os principais aspectos da abordagem de Carlo Natali ao tema dos fins e meios, e, ligado a ele, o da natureza e objeto da *phronesis*. Estes temas são tratados num artigo cujo título já revela a complexidade destas questões que ao longo do tempo têm provocado tantos debates. Seguiremos a argumentação de Natali neste artigo até apresentar sua conclusão, e posteriormente acrescentaremos algumas observações importantes do seu comentário à *Ética Nicomaquéia*, a fim de esclarecer sua postura a respeito da *phronesis*.

Natali começa chamando a atenção sobre a questão dos fins e meios dentro da *proairesis* (que traduz como “escolha preferencial”). O primeiro ponto a ser tratado é o papel da virtude ética com relação à retidão da *proairesis*. Para isso, traz à discussão uma passagem da *Ética Eudêmia*, onde se abordam várias questões: a relação entre o *logos* (raciocínio) e a virtude ética dentro da *proairesis*; a função do *logos* na reta individuação dos meios para se atingir a ação virtuosa, e a relação entre a distinção fim-meios e a doutrina do justo meio. No capítulo 10 do livro II da *E.E.*, Aristóteles afirma que a virtude ética é que escolhe o justo meio com relação ao prazer e à dor. Já no capítulo seguinte, apresenta-se um novo problema sobre a virtude ética, relacionado à *proairesis*:

Feitas estas distinções, digamos se a virtude ética torna infalível a escolha deliberada (*proairesis*) e torna reto o fim —de maneira que escolhamos em função daquilo pelo qual se deve escolher—, ou se, como parece a alguns, torna correto o raciocínio.²⁴⁷

A conclusão de Aristóteles, como recorda Natali, é que não é possível que a *arete* seja a causa dos raciocínios corretos em geral, pois é a virtude da parte irracional da alma, não podendo ser ao mesmo tempo excelência da parte racional. Assim, ela não é a causa da retidão do *logos* nem de tudo que depende dele: é a causa da retidão da ação: ela torna justos a escolha e o fim posto por ela, de tal

²⁴⁷ *E.E.*, II, 11, 1227 b12-15.

maneira que aquele que possui a virtude ética faz suas escolhas tendo em vista um fim bom²⁴⁸.

Nesta afirmação de que a virtude ética torna correta a escolha, podemos destacar dois elementos, de um lado o fim e, de outro, aquilo que se escolhe para atingir este fim. Resta saber até que ponto a retidão de cada um destes elementos depende realmente da *arete*. Aristóteles prossegue, acrescentando uma dificuldade: pode ser que alguém escolha fins maus e meios eficazes, e, por outro lado, que tenha fins bons mas escolha mal os meios, e pode ser que nenhum deles seja correto²⁴⁹. Pode ainda acontecer que o fim seja atingido, mas por meios inoportunos. Aristóteles passa da distinção entre “escolha” e “fim da escolha” para a distinção de “fim” e “o que conduz ao fim”, que corresponde à expressão *ta pros to telos*, como vimos nos capítulos anteriores.

Ainda na *EE*, Aristóteles se pergunta: “a virtude (ética) torna reto o fim ou os meios que conduzem a ele?”²⁵⁰. E logo responde que “ela torna correto o fim, pois não resulta nem de um silogismo nem de um raciocínio (*logos*)”²⁵¹. Coerentemente com o que dissera antes, chega a esta conclusão. Natali considera que pode causar certa surpresa afirmar que para se colocar um fim justo, deve-se possuir a virtude ética, e que esta seja não só condição necessária, mas condição suficiente para o fim justo.

Para pôr o fim justo, que serve como princípio da *proairesis*, basta então a *arete*. Como não há deliberação sobre os fins, a operação da *proairesis*, própria do *logos*, se restringe aos meios para atingir o fim dado pela *arete*²⁵². Esta restrição aos meios da ação aproxima a *proairesis* da escolha técnica, própria dos médicos e treinadores de ginástica: para eles, o fim já é dado, e apenas se esforçam para fornecer os meios mais eficazes para alcançar tal fim. Natali observa entretanto

²⁴⁸ Cf NATALI, *op.cit.*, p.109. O autor vê nisto uma influência de Platão: “É fácil reparar em Platão os elementos necessários para construir uma série hierarquizada de fins do agir humano, e para atribuir em seguida ao filósofo o conhecimento indispensável para estabelecer corretamente o fim último, e portanto a escolha justa em cada caso”.

²⁴⁹ Cf. *E.E.*, II, 1227 b19-22.

²⁵⁰ *E.E.*, II, 1227 b 23.

²⁵¹ *Ibid.*, 1227 b 23-25. A passagem paralela na *E.N.* é VII, 1151 a 17: “é a virtude que é mestra quando se trata de opinar sobre o princípio (da moral, o fim)”.

²⁵² Isto é coerente com a afirmação anterior de que a *arete* não pode ser causa da retidão do que é próprio do *logos*, e este não pode por sua vez ser causa da retidão do que é próprio da *arete* (virtude da parte irracional da alma).

que esta comparação não deveria provocar estranheza, pois o uso destes exemplos da medicina e da ginástica era comum nos escritos éticos da época de Aristóteles.

Na *proairesis*, então, a *arete* apreende o fim, e o *logos* se ocupa dos meios: a escolha justa depende deste *logos*, que assume os fins que lhe são dados e investiga os melhores meios para realizá-los. Natali recorda que a *proairesis* é sempre “um ato individual que se exerce sobre um objeto ou sobre uma situação e que se propõe um certo fim (...) determinado pela *arete*, faculdade que determina o justo meio”²⁵³. Ainda na *proairesis*, vemos que o espaço do raciocínio prático se encontra limitado por dois fatores: “pelo fim, dado pela virtude ética, e por aquela ação concreta que põe um termo à cadeia silogística do raciocínio”²⁵⁴.

Aparece aqui outro elemento importante: o da valoração ética da *proairesis*: para Aristóteles a boa escolha não significa achar os meios mais eficazes para um fim qualquer, mas encontrar os melhores meios para atingir um fim bom²⁵⁵. Dizer que julgamos alguém por tais escolhas que não são do fim, mas dos meios, pareceria estranho para os autores modernos que crêem ser natural julgar as pessoas por seus fins. Mas o aparente paradoxo se desfaz quando Aristóteles afirma: “julgamos a qualidade de um homem por sua escolha: aquilo pelo qual ele o faz, e não aquilo que ele faz”²⁵⁶: O que alguém faz com vistas a um fim deve ser julgado em função deste fim, recorda Natali. Pareceria estranho, continua ele, afirmar que os fins são colocados não pelo raciocínio (*logos*), mas pela virtude ética, porém isto é afirmado diversas vezes pelo próprio Estagirita. Natali entende que Aristóteles procura assim mostrar que as premissas práticas não são somente objeto da razão, mas também do desejo, pois este é necessário para que a ação se cumpra, pois o intelecto por si só não move nada. A *proairesis*,

²⁵³ NATALI, C., “*Les fins et les moyens...*”, p.114.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.114-115.

²⁵⁵ Natali se refere a uma passagem do comentário de Gauthier-Jolif a respeito de EN 1139 a 21-26, que toca precisamente o tema central desta dissertação: “uma das passagens onde a interpretação divide entre os que querem restringir o campo da sabedoria —como ele traduz *phronesis*— aos meios, e aqueles que querem estendê-la aos fins”....

²⁵⁶ *E.E.*, II, 1228 a 1-4. Natali afirma que não se pode julgar alguém por uma mera habilidade: assim, distancia-se da postura de Aubenque que crê encontrar uma divisão na significação da *proairesis*: ora uma intenção moral, ora uma capacidade de escolher os meios — adquirindo nesta concepção uma característica meramente técnica e moralmente neutra. Ao afirmar a valoração ética da *proairesis*, Natali rejeita a esta segunda aceção da *proairesis*.

portanto, não depende somente da razão prática, à qual obedeceria o desejo: assim Aristóteles se posiciona contra Platão, separando a *phronesis* da *theoria*²⁵⁷.

Entretanto, é preciso perguntar se os fins são somente objeto do desejo e não da razão: se isto fosse verdade, e forçássemos demais o distanciamento de Platão, concluiríamos que os fins do agir humano são totalmente irracionais²⁵⁸, o que Aristóteles jamais afirmou. Pelo contrário, o que Natali vai apresentar daqui por diante é que, por um lado, os meios são objeto da razão e do desejo, e, do outro, os fins são objeto do desejo e da razão.

Isto se entende porque a distinção estabelecida na passagem da EE era entre *arete* e *logos*, mas não entre desejo (*orexis*) e *logos*. Desta maneira, recorda Natali:

Dizer que o fim é fornecido pela virtude não significa dizer que ela é fornecida somente pelo desejo (...) e dizer que os meios para atingir o fim são fornecidos pelo raciocínio não significa que estes meios são somente objeto do *logos* e não são desejados.²⁵⁹

E continua, recordando que a distinção entre *phronesis* e virtude ética não coincide com a distinção entre *orexis* e *logos*:

Aristóteles distingue a virtude do caráter (*ethike*) e o saber prático (*phronesis*); por outro lado, distingue em seguida *orexis* e *logos*, o desejo do raciocínio. Ora, em nossa opinião, as duas distinções não coincidem, e, tanto a virtude do caráter quanto o saber prático (*phronesis*) são compostos cada um tanto de *orexis* como de *logos*, mesmo se as formas e as misturas são diferentes... estes dois elementos se encontram tanto na escolha dos meios como na determinação do fim.²⁶⁰

A primeira afirmação que Natali faz em seguida é a de que *os meios são objeto da razão e do desejo*. Observa que há uma diferença importante entre Platão e Aristóteles: para o primeiro, toda distinção entre fins e meios se relaciona com o fim último, e toda escolha depende da justa determinação deste fim último; para o segundo, entretanto, a questão dos fins e meios, deixaria de lado a questão

²⁵⁷ Cf. NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p.119.

²⁵⁸ O que o aproximaria à postura de Hume (Cf. mais acima, p. 46).

²⁵⁹ NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p. 120.

²⁶⁰ Ibid., p. 120.

de saber se o fim em questão é o fim último²⁶¹, para estabelecer que, como fim em geral, o fim não é objeto de deliberação. Tanto na *Ética Nicomaquéia* como na *Ética Eudêmia*, o campo da deliberação (*bouleusis*) e da escolha (*proairesis*) aparece restrito à determinação dos meios: não escolhemos um fim, mas, dado o fim, escolhemos uma ação particular, concreta. É importante ressaltar que trata-se de uma deliberação ética, cujo objeto são as ações ao nosso alcance. Estas ações, da esfera do variável, não podem ser objeto de uma episteme e constituir um raciocínio meramente lógico. Natali recorda que a deliberação não é um silogismo, mas a pesquisa (*zetesis*) de uma parte do silogismo.

Para explicar melhor a deliberação sobre os meios, vale recordar a diferença entre a justificação de uma ação e a deliberação: na primeira buscamos dar razão a uma ação já cumprida, enquanto na segunda, que nos interessa aqui, buscamos uma ação ainda a ser cumprida. A deliberação responde então à questão prática de que meios tomar para alcançar certo fim. É importante destacar que a deliberação deve indicar uma ação praticável —até aqui houve uma operação do *logos*—, mas para que esta ação seja tomada efetivamente, deve haver a contribuição do elemento desiderativo:

A ação a cumprir deve ser não somente objeto do *logos*, mas igualmente do desejo, a fim de que o corpo se mova. Ela é individuada pelo *logos* e pela *dianoia*, mas como ela produz o fim desejado, ela é objeto do desejo racional (...) os meios no agir prático não são somente objeto da análise racional de um caso singular, mais igualmente objeto do desejo. Com esta diferença, trata-se de um desejo que segue a análise e não a determina.²⁶²

A afirmação seguinte é a de que *os fins são objetos do desejo e da razão*. Natali traz à discussão os dois últimos capítulos do livro VI da *Ética Nicomaquéia*, onde Aristóteles levanta a questão da utilidade da *phronesis*. Nesta passagem, Aristóteles, para demonstrar a utilidade da *phronesis*, atribui a ela a tarefa que atribuíra ao *logos* na passagem da *E.E.* citada anteriormente, a de estabelecer os meios para alcançar os fins:

²⁶¹ Natali se opõe às tentativas de autores recentes de afirmar que no fundo, como todos os fins são meios para o fim supremo, todos eles, menos este fim supremo são também objeto de deliberação. Contra isso, afirma que eles são objeto de deliberação, mas enquanto meios, não enquanto fins.

²⁶² NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p.125-126.

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.²⁶³

Na interpretação de Natali, Aristóteles parece dizer que para agir virtuosamente é preciso tanto uma resposta imediata dada pelo elemento desiderativo (*orexis*), da esfera das paixões, como uma análise da situação pelo *logos* prático: enquanto a primeira nos indica a direção a tomar, por uma reação de dor ou prazer, a segunda determina a medida da nossa reação, ou seja, o que fazer para atingir o fim desejado. Se o desejo estivesse sozinho, não poderia senão dar uma reação confusa e ineficaz; da mesma maneira, se o *logos* estivesse sozinho, seria apenas um julgamento sobre os dados fatuais relativos àquela ação concreta. Ao contrário do que acontece na especificação dos meios, onde o desejo segue as indicações da razão, aqui, na determinação dos fins, os dois elementos, desejo e razão, estão no mesmo nível e colaboram entre si²⁶⁴.

Mais adiante, Natali retoma a questão sobre o objeto da *phronesis*: já que ela está intimamente ligada à virtude ética, *isto significa que ela determina igualmente os fins e não somente os meios?* Em *E.N.* 1144 a 20-22, Aristóteles reafirma que “a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas por natureza a pôr em prática a nossa escolha, não as aprendemos da virtude mas *de outra faculdade*”. Esta faculdade é a *phronesis*, que, como observa Natali, não é auto-suficiente pois não é a capacidade de realizar um fim qualquer —senão seria mera habilidade (*deinotes*)—, mas só um fim bom. Esta afirmação parece reforçar a tese de que a tarefa da *phronesis* é a de determinar os meios para o fim dado pela virtude ética. Entretanto, observa ainda, dado que o objeto da *proairesis* é o que conduz ao fim, *logos* (= *phronesis*) e *arete* não são virtudes meramente justapostas, mas ligadas, pois a *phronesis* exige a *arete* para não ser mera habilidade. Isto nos faz compreender melhor o objeto da *phronesis*:

²⁶³ NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p.125-126.

²⁶⁴ Natali observa que sua interpretação difere aqui daquela de Loening, apesar do grande valor dos escritos deste. Loening, escrevendo sobre os debates acerca da razão prática na Alemanha do século XIX (Cf. mais acima, p.42), opõe-se à tendência a procurar identificar contradições nos textos de Aristóteles, e afirmar uma conexão clara entre desejo e razão no interior da *phronesis*. A diferença em relação a Natali é que para Loening os dois elementos não estão no mesmo nível: para ele a razão prática reconhece o fim como bom e desejável, e impõe seu objeto ao desejo, que assume o objeto da *phronesis* como objeto desejado, e ocasiona o movimento. Para Loening, a razão prática dirige a ação humana, e o desejo é seu complemento, necessário mas exterior.

Quanto ao objeto da *phronesis*, ele é constituído pelo conjunto dos meios-para-o fim e não simplesmente pelo fim tomado em si mesmo, separado dos meios, que aparece para o indivíduo bom pelo fato de ele ser um homem bom.²⁶⁵

Outra afirmação importante sobre a da relação entre virtude ética e *phronesis* é a de que a virtude sem a *phronesis* é cega: é preciso que haja a contribuição da *phronesis*, que dita em cada momento o justo meio, para que a virtude natural (*arete phusike*) —tendência espontânea a fazer o bem sem saber como realizá-lo— possa se tornar, através do hábito, a virtude em sentido forte (*arete kuria*).

Como vimos mais acima, tanto a *phronesis* como a *arete* estão constituídas por uma relação de concordância e colaboração entre razão e desejo, sendo que esta colaboração se dá de formas diferentes quando da determinação dos fins e da especificação dos meios. Na deliberação sobre os meios, a deliberação racional estabelece os meios para atingir certo fim, estabelecendo um elo entre os fins e as ações que visam a atingi-los. O desejo que move à ação não se manifesta senão quando a razão já estabeleceu este elo necessário entre a situação particular e o fim desejado: o elemento desiderativo “se desperta” conforme (*kata*) à razão, ocorrendo a passagem do desejo do fim para o desejo dos meios.

Na determinação do fim, como dissemos antes, razão e desejo colaboram num mesmo momento: unem-se de um lado uma reação de prazer ou dor ante um bem ou um mal, com as reações subsequentes do desejo (buscar ou fugir), e de outra parte,

uma *função determinativa da razão*, que estabelece a exata medida das paixões e reações emotivas em relação com o tempo, com a situação, os fins e o justo meio. A virtude dá então os fins, mesmo sendo uma virtude do caráter, e da parte de alma que é irracional e capaz de obedecer à razão, não é um estado da alma totalmente irracional, mas, ao contrário, um estado emotivo determinado pela razão.²⁶⁶

Esta função determinativa é exercida então pela *phronesis*: na ética aristotélica, não existe uma deliberação sobre os fins enquanto fins, senão como meios para um fim mais elevado. O papel da *phronesis* é, então o de determinar o estado emotivo próprio da virtude ética. Conclui Natali:

²⁶⁵ NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p. 133.

²⁶⁶ NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, p. 143.

A *phronesis* realiza na teoria aristotélica a função de determinar e particularizar o universal e o indeterminado, seja que sua tarefa seja *encontrar os meios* para um fim (o que consiste para ela, de fato, em redefinir o fim em relação à situação, e vinculá-lo a alguma coisa que podemos fazer aqui e agora), seja que sua tarefa seja a de *colocar ou determinar o fim*, que é o justo meio entre as duas pulsões fundamentais que fazem o desejo: buscar e fugir (o que consiste para ela, de fato, em particularizar uma função cega da virtude natural a buscar o bem e fugir do mal).²⁶⁷

Então, podemos dizer que para Natali, a *phronesis* da *Ética Nicomaquéia* tem uma dupla função: por um lado, na deliberação, *estabelece os meios* e é seguida pelo desejo; de outro, da determinação dos fins, fornece um juízo acertado sobre o bem humano a ser buscado pelo desejo: aqui, ela tem a função portanto de *determinar o fim* posto pela virtude ética.

Portanto, se ela tem este duplo papel —determinar os meios e apreender os fins—, Natali crê poder então resolver a longa discussão sobre o objeto da *phronesis*, e, precisamente, a polêmica em torno da passagem da *euboulia*, que abordamos no capítulo anterior: ela pode ser entendida tanto como apreensão “do fim”, como apreensão “do que conduz ao fim”: as duas possibilidades de compreensão do antecedente do relativo *ou* estão corretas²⁶⁸.

²⁶⁷ NATALI, C., “Les fins et les moyens...”, pp. 143-144.

²⁶⁸ Ver mais acima, p.93, a polêmica sobre esta passagem (1142 b 32-33). Na sua tradução da *E.N.*, Natali introduz uma palavra, “*cosa*”, para permitir as duas leituras sem problemas: “la buona deliberazione verrà a essere quella correteza che è relativa a ciò che è utile a la fine, cosa di cui la sagezza è un’aprensione vera”. (p. 243). Outra passagem que Natali cita para sustentar a idéia de que a *phronesis* conhece também o fim é aquela onde Aristóteles diz que os homens prudentes são capazes de perceber o que é bom, tanto para eles como para os outros (Cf. *E.N.*, VI, 5, 1140 b 8-10).

5.2.

Rodrigo: A hipótese da “conveniência” entre fins e meios

Rodrigo começa chamando a atenção para a dificuldade levantada pela definição da *phronesis* como “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente aos bens humanos”²⁶⁹, sobretudo na expressão “acompanhada de regra verdadeira”. Como se pode entender esta fórmula?

Para o autor, há duas possibilidades de interpretação. A primeira entenderia que a *phronesis* é uma inclinação constante a agir segundo uma regra previamente conhecida, de tal modo que na ação tem-se em conta um saber já constituído a respeito do “bem para o homem”. Este “saber prévio” dos bens humanos não parece ser possível no quadro de uma ética como a de Aristóteles, que rejeita a idéia do Bem em si e o intelectualismo moral de tipo socrático-platônico. Outra ressalva para esta primeira possibilidade é que ela representaria um esquema muito mais técnico do que moral para a *phronesis*. Na outra possibilidade de interpretação, a *phronesis* seria uma “determinação a agir que comporta ela mesma o conhecimento da regra da ação”, que “vai com a regra, no sentido de uma contemporaneidade do agir moral e sua norma”²⁷⁰. De acordo com cada uma das possibilidades, veríamos que a *phronesis* se entenderia ora como uma espécie de habilidade (*deinotes*) técnica, ora como um equivalente prático da sabedoria teórica. É preciso então delimitar o alcance dos conceitos envolvidos — *sophia*, *tekhne*, *deinotes*— para se compreender o sentido da *phronesis*.

A respeito da *phronesis*, propõem-se duas questões: primeiro, o que ela é; segundo, qual é o seu objeto. Para responder o que é a *phronesis*, é necessário observar a natureza dos objetos da ética: esta não é ciência de objetos imutáveis, mas de realidades variáveis e contingentes como as ações humanas. Entretanto, mesmo não sendo uma ciência demonstrativa, não é tampouco um mero empirismo sem princípios: encontra sua regra ou norma naquelas opiniões geralmente aceitas em seu tempo, que revelam “princípios constantes mas não

²⁶⁹ EN VI, 1140 b 20-22.

²⁷⁰ RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p.123.

necessários, que têm o peso da experiência e da memória de um povo”²⁷¹. A ética, como seu nome diz, está baseada no *ethos*, no modo de viver tradicional no seu tempo. O tempo, por sua vez, é de capital importância nessa observação dos princípios éticos, agindo como um “auxiliar precioso, deixando entrever a constância no meio do mutável”²⁷². É por isto que Aristóteles afirma que “no que tange à *phronesis*, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos”²⁷³. Estes homens prudentes são capazes, como vimos anteriormente, de “deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para eles”, sobre “o que contribui para a vida boa em geral”²⁷⁴.

Rodrigo tenta então, a partir da passagem acima, definir a *phronesis* por exclusão. Primeiro, ela não é ciência nem *sophia*, pois estas versam sobre realidades imutáveis, enquanto que a deliberação, própria da prudência, é sempre a respeito de realidades contingentes. Ademais, ela não é uma espécie de técnica: no campo da *tekhne*, o fim sempre está num objeto exterior, enquanto que na ação moral o fim é imanente, recai sobre o próprio agente: a vida feliz, realização própria da vida humana, não é algo exterior a ela, mas sua própria entelequia, e o homem prudente delibera sempre sobre sua vida como um todo. Finalmente, a *phronesis* tampouco é uma espécie de habilidade (*deinotes*): como também já vimos, enquanto a habilidade serve para encontrar meios eficazes para qualquer que seja o fim, só há *phronesis* quando o fim é bom, daí a afirmação que não há *phronesis* sem virtude ética.

O que é então, a *phronesis*? Para compreendê-la, vale recordar sua acepção tradicional: neste sentido, recorda Rodrigo, ela é “a vida consciente de si mesma e que tende a desabrochar ainda, tanto sobre o plano intelectual como sobre o plano afetivo e moral”²⁷⁵. É preciso ainda responder à pergunta sobre seu objeto: voltando às duas possibilidades mencionadas acima, se rejeitamos a idéia de um conhecimento prévio da regra moral, como poderíamos entender que a *phronesis* vem “acompanhada da regra verdadeira”?

²⁷¹ RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p.124.

²⁷² Ibid., p.125.

²⁷³ E.N., VI, 1140 a 20.

²⁷⁴ E.N., VI, 1140 a 25-28.

²⁷⁵ RODRIGO, P., op.cit., p. 126.

Aqui o autor recorda, ao apresentar o dilema sobre a *phronesis*, as duas posições que protagonizaram o debate dos anos 60:

(A prudência) é um equivalente da sabedoria teórica na ordem da prática, uma sorte de regra de vida ao mesmo tempo geral, como toda regra, e contemporânea das ações concretas; ou ela é uma espécie de habilidade inteiramente presa, como toda habilidade, à precariedade das situações existenciais contingentes e posta a serviço dos fins morais? Em uma palavra, ela é sobretudo, como afirmam Donald J. Allan e René-Antoine Gauthier, “conhecimento do fim do homem”, “sabedoria prática” que versa “sobre normas gerais e nos habilita por outro lado a aplicá-las às situações particulares”, ou ela é, como afirma Pierre Aubenque, principalmente voltada à determinação dos meios em vista do fim moral?²⁷⁶

A questão, portanto, versa sobre o objeto da *phronesis*. Trata-se de um debate essencial, imposto pelo próprio Aristóteles, que afirma que não há virtude ética sem *phronesis*, e que apresenta o *phronimos* como referência para a determinação do justo meio, dentro da própria definição da virtude ética²⁷⁷. Há uma dificuldade: Aristóteles afirma que não há virtude ética sem a *phronesis*, mas, ao mesmo tempo, não há *phronesis* sem a virtude ética: isto parece levar a um círculo lógico.

A interpretação de Aubenque, recorda Rodrigo, se esforça justamente para quebrar este círculo, insistindo “no trágico residual da visão aristotélica do homem agindo num mundo contingente onde a Providência divina falta e não abole o acaso”²⁷⁸. Para Aubenque, então, a *phronesis* aparece como um saber “claudicante, como o mundo no qual ela se exerce”²⁷⁹, e o conceito de “virtude intelectual” não é senão “uma noção bastarda”²⁸⁰, que se situa “a meio caminho entre a idéia estritamente moral da virtude e aquela, mais geral, de excelência, de valor”²⁸¹. Diante do suposto círculo lógico, Aubenque se vê forçado a admitir uma solução precária, claudicante, justificada pela cosmologia do mundo onde ela se

²⁷⁶ RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p. 128.

²⁷⁷ Cf. *E.N.*, II, 6, 1106 b 35 -1107 a 2.

²⁷⁸ RODRIGO, P., op. cit., p. 129.

²⁷⁹ AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.278.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.278.

²⁸¹ RODRIGO, P., loc.cit.

exerce: a *phronesis*, “compreendida como pesquisa dos meios, depende de uma noção demasiado técnica do ato moral”²⁸².

Rodrigo aponta também os problemas da interpretação oposta (Allan e Gauthier), pela qual a *phronesis* é compreendida como “sabedoria prática”: tal concepção estaria introduzindo uma dualidade que o próprio Aristóteles jamais mencionou explicitamente: a “dualidade entre, de uma parte, o conhecimento de tipo teórico dos princípios gerais do bem agir e, de outra parte, a aplicação destes princípios às situações concretas”²⁸³, o que representaria uma volta ao modelo idealista ou platônico de inteligência política, rejeitado por Aristóteles. Outra crítica de Rodrigo à interpretação de Gauthier é a de que, quando este diz que a *phronesis* conhece “o fim do homem”, estaria afirmando um universalismo que nada tem de aristotélico, e que seria uma espécie de eco da *sophia* platônica: é próprio da *phronesis* conhecer “o particular, do qual não há ciência, mas sensação”²⁸⁴. Contrariando Gauthier, Rodrigo descreve assim a intelectualidade de Aristóteles:

Sua intelectualidade não é certamente desta ordem, ela é, diremos, mais existencial, mais estreitamente ligada às situações concretas, e o que ela denomina “racionalmente” é, como diz a definição da virtude, “uma mediania relativa a nós”: a nós, em tal ou qual caso singular, e não “ao homem” em geral — denominação que Aristóteles consideraria, como nos parece, puramente “lógica e vazia”(EE, I, 8, 1217 b 21).²⁸⁵

A alternativa entre estas duas posturas representa o estado da questão sobre o objeto da *phronesis*. A esse respeito, Rodrigo afirma que esta é “uma questão inevitável, é também uma questão insolúvel enquanto é colocada como alternativa entre o fim e os meios”²⁸⁶. Em seguida, apresenta a sua conclusão:

Que concluir disto? Parece bom reconhecer que Aristóteles atribui como objeto à prudência tanto os meios como o fim do agir. Sem dúvida, ele insiste mais sobre

²⁸² RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p. 129. Não só Rodrigo, mas E. Martineau também critica Aubenque por sua demasiada “severidade inexplicável” de Aubenque ao insistir neste caráter técnico da *phronesis*. (Cf. MARTINEAU, E., “Prudence et considération”. In: *La provenance des espèces*, Paris 1982, pp. 222-240-242).

²⁸³ Ibid., p.129.

²⁸⁴ E.N. VI, 9, 1142 a 26.

²⁸⁵ RODRIGO, P., op.cit., p. 130.

²⁸⁶ Ibid., p. 130.

os meios, o que faz de sua ética uma *ética da situação* totalmente oposta à de Platão. Mas não se poderia entretanto reduzir a prudência à simples escolha de meios adaptados ao fim virtuoso, e Gauthier e Allan têm razão em recordar que há também algo de universal, de principal no seu objeto.²⁸⁷

A partir desta conclusão, o autor propõe uma nova perspectiva de abordagem da questão:

É então indispensável considerar a questão com novo vigor, levando adiante a seguinte hipótese de trabalho: a prudência aristotélica, regra da ação moral, não uniria os meios e o fim segundo uma modalidade totalmente diferente daquelas que foram consideradas até então? Uma modalidade que dependeria de uma *fenomenologia da ação* implicando uma análise nova do tempo da *praxis* e da conveniência recíproca do fim e dos meios na ação exitosa.²⁸⁸

Em seguida, Rodrigo apresenta esta fenomenologia do ato prudencial. Para isto, busca caracterizar propriamente a *praxis*, recordando como ela se distingue da *poiesis*: para Aristóteles, esta tem um fim diferente e exterior a ela mesma — uma obra de arte, por exemplo—, enquanto que a ação moral realizada é para si mesma seu próprio fim.

Quando dizemos, portanto, que a *eudaimonia* é o ato ou a realização da função (*ergon*) característica do homem, que “o bem ou o ‘bem feito’ residem na função”²⁸⁹, entendemos que esta definição tem um sentido prático, pois Aristóteles afirma também que a *eudaimonia* é também a “prática realizada com excelência”²⁹⁰. Este fim último da vida política não consiste em algo exterior, mas imanente à própria vida prática: são a própria prática bem-sucedida. Para Rodrigo, “o que é ‘bom para os homens’, e que determina a regra prudencial, não é outra coisa senão o cumprimento próprio da ação moral”²⁹¹.

Em seguida, Rodrigo apresenta a boa deliberação ou *euboulia* como a operação pela qual o homem prudente encontra o justo meio necessário para atingir este fim imanente à sua prática. Podem-se fazer considerações importantes acerca desta boa deliberação: por um lado, é próprio da verdadeira *euboulia* a

²⁸⁷ RODRIGO, P., “Prudence, convenience et situation”, p. 130.

²⁸⁸ Ibid., p. 130-131.

²⁸⁹ *E.N.* I, 6, 1096 b 27

²⁹⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1360 b 14.

²⁹¹ RODRIGO, P., op. cit., p. 131.

busca de algum fim bom, e não qualquer fim (o que a distingue de um mero deliberar habilmente, ou seja, apenas descobrir meios eficazes); por outro lado, Aristóteles afirma que o fato de deliberar bem já é um bem em si mesmo, e “ter deliberado bem já é considerado uma boa coisa”²⁹², e a *euboulia* vem a ser “a perfeição imanente da deliberação, assim como a *eupraxia* o é da prática: ela é antes de tudo um fim para si mesma”²⁹³. A partir da constatação desta imanência do fim da *praxis*, Rodrigo conclui que:

Longe de pesquisar os meios úteis para um fim designado pela virtude moral (Aubenque), mas longe também de contemplar em primeiro lugar o “fim do homem” em sua generalidade, e depois realizá-lo praticamente (Gauthier), a prudência visa, através da boa deliberação, o *conjunto* do *sumpheron pros ti telos*.²⁹⁴

Para entender melhor esta conclusão, é preciso desenvolver o sentido etimológico da palavra *sumpheron*, a partir do qual o autor propõe a hipótese da “conveniência” entre fins e meios. Quando se afirma que a *phronesis* tem por objeto o *sumpheron pros ti telos*, entende-se, segundo Rodrigo, que ela visa “aquilo que vem com um fim, aquilo que com-porta o fim”. Isto significaria que há um “advento conjunto do fim da ação moral e dos seus meios”²⁹⁵, numa relação de “con-veniência” num momento do tempo. A consideração a respeito do tempo da *praxis* é um elemento fundamental para o desenvolvimento desta hipótese

Esta concepção do tempo *da ação* é totalmente diferente daquela própria da produção técnica. Nesta —e na habilidade em geral— o fim “é posto como uma realidade futura a ser atingida” e os meios, “como um presente construído em vista da realização de tal fim”²⁹⁶; ou então, o fim poderia ser entendido como um “presente *ideal*”, e os meios como “um futuro a construir em vista da concretização desta idéia”.

²⁹² *E.N.* VI, 1142 b 20-22.

²⁹³ RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p. 131.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 132. O autor continua afirmando a respeito dos meios que eles “ne sont donc pas seulement convenables, mais encore *con-venants*”, denotando não apenas uma mera adequação mas uma adequação presente, atual.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 132.

No caso da ação prudencial, o quadro é totalmente diferente: nela, “o fim é *presentemente atualizado* (e não *posto*) conjuntamente com a atualização dos meios que (lhe) con-vêm”²⁹⁷. Numa perspectiva fenomenológica contemporânea, afirma Rodrigo, poder-se-ia dizer que “uma estrutura intencional de abertura recíproca liga o fim e os meios ao darem-se um ao outro, e cada um a si mesmo e a sua perfeição”²⁹⁸.

Há ainda outra expressão usada por Aristóteles a respeito da obra da *phronesis* que merece ser desenvolvida: é a noção de “verdade prática”. Rodrigo crê encontrar nesta atualização conjunta do fim e dos meios no tempo da *praxis* o modo como se dá tal verdade: é assim que a *phronesis* atinge a verdade, característica comum a todas as virtudes intelectuais. Cabe observar que, à diferença da verdade teórica, esta “verdade prática” própria da *phronesis* envolve também a referência às virtudes morais. O autor cita aqui o exemplo da coragem, pelo qual distingue o homem verdadeiramente corajoso do fraco e do temerário: aquele é capaz de manter sua virtude, enquanto a tentativa dos últimos se frustra em meio às provações. A diferença entre eles é que enquanto estes apenas se propõem um fim corajoso, no caso do homem verdadeiramente corajoso “a verdade atingida pela prudência não é senão a própria atualização da verdadeira coragem em sua realização”²⁹⁹, o que se distingue de um colocar o fim para depois orientar a ele a ação. Esta verdadeira coragem representa nesta situação o justo meio para o homem, fixado pela *phronesis*.

O fim vem junto com os meios, e reciprocamente, e quando a prudência entrevê assim o justo meio conveniente à situação, não há de nenhuma maneira uma passagem de uma “intenção” de ser corajoso (no sentido idealista que o termo intenção toma habitualmente) a uma concretização da idéia, mas há uma “escolha intencional” (*proairesis*) simultânea de si mesmo como corajoso e daquilo que contribui para sê-lo efetivamente na situação presente (...) Não sendo possível esta vinda conjunta senão porque a prudência *aletheuei*, discerne a regra.³⁰⁰

²⁹⁷ RODRIGO, P., “Prudence, convenience et situation”, p. 132.

²⁹⁸ Ibid., p. 132.

²⁹⁹ Ibid., p. 132.

³⁰⁰ Ibid., p. 133. Em nota de rodapé, o autor faz uma observação importante a respeito do tempo da *praxis*: “Dizer que há uma vinda conjunta do fim e dos meios supõe sua simultaneidade *temporal*. Esta é a particularidade do tempo da *praxis*, tempo no qual o fim é co-presente e imanente à ação da qual ele é a boa realização (*la réussite*) mesma. Esta realização não é um termo futuro, mas um

Outra consideração a respeito da *phronesis* é a de que ela não pode ser esquecida, pois ela vai sempre com (*meta*) o *logos*. Através deste *logos*, a *phronesis* envolve o discernimento e é capaz de “con-stituir” o fim, ou seja, de instituí-lo “em seu lugar próprio, tal situação, conjuntamente com os meios que convém”³⁰¹.

Finalmente, Rodrigo esclarece uma vez mais a relação da *phronesis* com a virtude ética, opondo-se mais uma vez a Aubenque, ao reafirmar a importância central do fim na boa deliberação:

Que este fim seja necessariamente moral não quer dizer que a virtude moral o tenha designado à prudência, que se tornaria assim “habilidade do virtuoso” (Pierre Aubenque), mas que, conforme ao *requisito* da *ontologia* aristotélica, a boa deliberação que caracteriza a prudência não pode, *por definição*, versar sobre um objeto pervertido. Sendo uma *eupraxia*, uma conduta exitosa e perfeita, ela é em si mesma um bem, um acabamento. A infinitude da perversidade é estranha para ela por uma razão que deve-se chamar *metafísica* e não moral. O vício (...) “destrói o princípio” da vida prática, (...) o homem vicioso é de fato incapaz de *praxis*.³⁰²

agora contemporâneo de todas as fases da ação. Ver, neste sentido, a tese de Aristóteles sobre a *eupraxia*: ‘ao mesmo tempo se é e se foi feliz’ (*Metafísica*, 1048 b 25-26)”.

³⁰¹ RODRIGO, P., “Prudence, convenance et situation”, p. 133.

³⁰² *Ibid.*, p. 133.

5.3.

Chateau: “verdade prática” e *phronesis*

Outro autor que se aproxima à questão dos fins e dos meios a fim de propor uma nova perspectiva de abordagem é Jean-Yves Chateau. Como nos outros estudos citados, Chateau considera um problema central o de saber se a *phronesis* versa sobre o fim ou sobre os meios: de acordo com a noção que nos fazemos da *phronesis*, pode mudar radicalmente o sentido de toda a ética de Aristóteles.

Chateau se admira pelo fato de que as contradições na interpretação do livro VI e precisamente da *phronesis* não serem apenas fatos passados —de tempos onde não havia o rigor científico necessário—, mas terem continuado até os dias de hoje, com suas diferentes posturas cada vez mais fundamentadas cientificamente. Eis, portanto, a questão central:

O objeto do debate, ao qual pode-se considerar que a maioria das outras questões de interpretação da ética de Aristóteles se reconduzem em um sentido, é a de saber o que é justamente a *phronesis* e qual é o seu objeto: *o fim ou os meios*? Por outro lado, ela é um *conhecimento* dos fins ou dos meios? E se não é um conhecimento, de que modo se relaciona a uns e aos outros? Que ela seja uma espécie de conhecimento, é o que não é muito discutido em geral, na medida em que ela é uma virtude intelectual, aquela que coloca a alma na verdade quando ela se ocupa das coisas práticas. A questão é a de saber primeiro sobre o que versa esta disposição intelectual.³⁰³

Após apresentar as duas principais linhas de resposta a esta questão, primeiro a de Gauthier —que afirma que a *phronesis* versa sobre tudo o que determina uma ação, isto é, seu fim e os seus meios, e que a ação é definida a princípio por seu fim—, e depois a concepção oposta, de Aubenque —para quem a *phronesis* conhece somente os meios para atingir o fim, mas não este fim, ou pelo menos “não principalmente” o fim, limitando-se ao cálculo dos meios eficazes para realizá-lo—, Chateau conclui que nenhuma das duas pode ser considerada satisfatória. O que se vê ainda hoje, segundo ele, é que interpretações divergentes e opostas continuam a ser dadas sobre estas passagens.

³⁰³ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis* et la vérité pratique”, p. 186-187.

Uma das razões para estas divergências de interpretação estaria no próprio texto, cujas variações de sentido poderiam parecer para alguns contradições intransponíveis, mas que para outros não seriam senão uma expressão natural do caráter problemático do próprio tema. A crítica das interpretações mencionadas acima, que para ele não foram capazes de fechar a questão, está em que elas consistiam em “esquematisações unilaterais de elementos conflituais da realidade da qual ele (Aristóteles) tentava dar conta, para ele, sem simplificação”³⁰⁴. As duas linhas de abordagem, muitas vezes, por esta perspectiva unilateral, tendem a se basear em textos diferentes do Estagirita. Entretanto, recorda Chateau, poderíamos entender estas divergências no texto de outra maneira:

É possível também que estas afirmações diversas não somente dêem conta da riqueza conflitual da própria noção de prática, e que elas *correspondam a uma teoria coerente em seu conjunto*, mas também que a exposição siga a forma de uma análise e de uma justificação que avancem e progridam de um ponto a outro do texto, reformulando a problemática várias vezes.³⁰⁵

Devido a estas divergências no texto, Chateau crê que o exame detalhado de cada uma das passagens controvertidas —como o fizeram Aubenque e Gauthier— talvez não seja suficiente, embora ainda seja indispensável. É necessário então “tentar igualmente, apesar do caráter audacioso da tarefa (...), conduzir a discussão sob o ponto de vista da coerência do conjunto”³⁰⁶.

As diversas tentativas de interpretar a *phronesis* poderiam ser repartir, segundo Chateau, entre aquelas que tendem a aproximá-la do conhecimento e aquelas que tendem a aproximá-la da técnica. Entretanto, o autor crê ser necessário uma abordagem distinta: deve-se ter o cuidado de seguir os próprios passos de Aristóteles, buscando explicitar suas intenções expressas no texto, e rejeitando proposições que não poderiam ser verossímeis para ele. Assim, a

³⁰⁴ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p. 188.

³⁰⁵ Ibid., p. 189. Esta última possibilidade vem do fato de ser a *Ética Nicomaquéia* um conjunto de notas de cursos: “Um bom curso é suscetível não somente de expor os elementos gradualmente mais difíceis de uma teoria de conjunto, mas também de progredir rumo à doutrina completa passando por vários patamares de síntese (...) Então a estrutura de conjunto do curso tende a ser aquela da exposição, não de elementos sucessivos, mas de formas de problemas que permitem ao aluno aprofundar progressivamente o sentido da doutrina (...) A estrutura da *E.N.* e a do livro VI nos parecem precisamente corresponder a este tipo de progressão. Cada livro da *E.N.* segue a exposição de uma mesma doutrina, mas formulando-a de um certo ponto de vista que corresponde a um novo problema”. (nota 2).

³⁰⁶ Ibid., p. 190.

phronesis deve ser primeiramente definida por exclusão, tal como aparece no próprio texto do livro VI da *Ética Nicomaquéia*: antes de desenvolver o significado da *phronesis* no capítulo 5, Aristóteles define brevemente a ciência (*episteme*) no capítulo 3 e a arte (*tekhne*) no capítulo 4, o que lhe permite afirmar depois que a *phronesis* “não pode ser ciência, nem arte”³⁰⁷.

Chateau começa então a definir a *phronesis* por exclusão: não é ciência, nem arte. Primeiramente, mostra porque ela não pode ser uma ciência. Embora ela seja uma excelência dianoética —ou seja, não é um simples instinto ou faro natural nem um dom da sorte— isso não significa que ela seja um conhecimento do tipo teórico. A *phronesis* é realmente conhecimento, mas um conhecimento peculiar, prático, daquela parte da alma que Aristóteles chama de *nous praktikos*, capaz de atingir uma verdade prática. Conclui Chateau:

A teoria da *phronesis* não é, portanto, nem um “intelectualismo” moral puro (que reduz a virtude a um conhecimento teórico), nem um “empirismo” ou um “pragmatismo” moral (que exclui da virtude todo fundamento na inteligência, na razão ou no conhecimento).³⁰⁸

Em seguida, afirma que a *phronesis* também se distingue da *tekhne*: embora a *phronesis* tenha características que se aproximam da técnica —está ligada à ação e ao real concreto—, difere dela na medida em que a *tekhne* não é uma excelência do *nous praktikos*, mas apenas uma disposição dianoética que visa à verdade sem atingi-la sempre³⁰⁹, enquanto a *phronesis* atinge sempre a verdade dita “prática”. O próprio Aristóteles afirma claramente que “a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir, daí o não se incluírem uma na outra”³¹⁰, o que naturalmente leva a estabelecer que, da mesma forma, a *phronesis* não é a *tekhne* nem uma espécie dela, nem a *tekhne* uma espécie da *phronesis*.

³⁰⁷ *E.N.* VI, 1140 b 1-2.

³⁰⁸ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p.192. Vale a pena recordar que Aubenque afirmava que o estado da questão naquele momento era a alternativa entre um “intelectualismo” ou um “empirismo” moral. Cf. AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 53.

³⁰⁹ Cf. *E.N.*, VI, 1140 a 20-23.

³¹⁰ *E.N.* VI, 1140 a3-4.

Para compreender o que é a *phronesis*, afirma o autor, é preciso considerá-la neste quadro que exclui toda confusão com o conhecimento científico e com a técnica:

A *phronesis* tem uma relação essencial, por um lado, ao domínio do conhecimento e da verdade, onde ela é uma das formas da excelência (com a *sophia*), e por outra parte à ação, onde ela é a própria excelência, sem ser entretanto nem ciência, nem conhecimento intuitivo dos princípios da ciência, nem esta união dos dois que é a *sophia*, nem ainda a técnica.³¹¹

Desta maneira, a *phronesis* não é um conhecimento no sentido ordinário nem dos fins, nem dos meios. Se entendemos “conhecimento dos fins” como um conhecimento teórico, a *phronesis* não pode sê-lo, pois versa sobre o domínio do contingente, na variabilidade das ações humanas. No livro I, Aristóteles rejeita a concepção platônica do Bem em si como fundamento de toda a moral, ao afirmar que o bem se diz de múltiplas maneiras, não sendo portanto objeto do saber científico, nem do *nous*³¹². Chateau afirma que a *phronesis* de Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* se distingue radicalmente daquela de Platão, assim como da *sindérese* tomista —que conhece naturalmente os princípios da ação à luz da fé— e de uma razão “prática” de linha kantiana, que daria a si mesma os imperativos categóricos. Desta maneira, estaria excluída a idéia de um conhecimento teórico dos fins e dos meios³¹³. E a *phronesis* tampouco é *tekhne*: dizer simplesmente que ela é “conhecimento dos meios” —definição própria da *tekhne*— para evitar que

³¹¹ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p.193.

³¹² Chateau recorda que foi esta interpretação que desencadeou a polêmica ocorrida no século XIX na Alemanha — que abordamos no primeiro capítulo desta dissertação—, sobre o sentido do livro VI da *Ética Nicomaquéia* e mais precisamente sobre a noção de *phronesis*: “Trendelenburg apresenta o *nous* de *E.N.* VI, 12 como uma faculdade da intuição dos primeiros princípios suscetível de opor-se à ‘razão prática’ kantiana, como ele a interpreta. Walter responde longamente a Trendelenburg, em tom polêmico, que isto era confundir a *phronesis* de Aristóteles com a *prudência* tomista que secunda a *sindérese*. A seus olhos a *phronesis* não é senão uma pálida antecipação da ‘razão prática’ de Kant, ‘os princípios éticos e filosóficos em geral de Aristóteles são insuficientes’. Fundamentando-se em *E.N.* VI, 13, Walter afirma que o papel da *phronesis* seria exclusivamente o de procurar os meios da ação, dependendo o fim da virtude, que quanto a ela, vem do desejo, sem que Aristóteles conseguisse dar um papel satisfatório à razão. Sua moral não se fundamentaria senão sobre um empirismo chato e a idéia de uma dominação finalmente unilateral do desejo”. (CHATEAU, op. cit., p. 193, nota 1).

³¹³ Chateau considera que a posição do Pe. Gauthier corresponde a esta idéia, por isso não estaria correta. Entretanto, nota que Gauthier escreve —na resenha do livro de Aubenque— que “a *phronesis* é o conhecimento intelectual do fim (...), conhecimento, supremo em seu domínio, do fim e das leis universais do agir”, mas parece querer dar um sentido particular a este conhecimento, “não irrefletido, (mas tampouco) conhecimento puramente racional”, pelo fato de ele estar vinculado à virtude moral. (GAUTHIER, R.-A., “Compte-rendu...”, p. 266.)

seja conhecimento dos fins, seria algo alheio à intenção de Aristóteles, que deixou claro que a *phronesis* não pode ser confundida com a técnica. Chateau recorda que o “conhecimento dos meios” próprio da *tekhnē* tem um fundo teórico, o que levaria a uma consideração similar àquela feita sobre a idéia de um conhecimento teórico dos fins: a *phronesis* não é, portanto, conhecimento teórico, nem dos fins, nem dos meios. Senão, haveria a ilusão de que à *phronesis* caberia conhecer os meios independentemente dos seus fins, o que é próprio do raciocínio da técnica, onde o fim já é conhecido — o que não acontece no campo da *praxis*. É necessário considerar, então, que o conhecimento dos meios “implica e compreende necessariamente a idéia de um conhecimento dos fins determinados de maneira absolutamente solidária”. Conclui ainda Chateau:

Meios bem adaptados a um fim particular e eficazes por outra causa que não o azar, não podem estar ligados senão a um conhecimento determinado e detalhado deste fim na sua relação íntima com os meios. (...) A *phronesis* não pode então ser nem um conhecimento dos fins (ou do fim) nem um *conhecimento* dos meios; estes dois conhecimentos permanecem estreitamente correlativos.³¹⁴

A *phronesis*, como sabemos, é uma excelência intelectual, mas do intelecto chamado prático. É preciso, recorda o autor, compreender em que consiste este conhecimento prático, deste “outro tipo de conhecimento (*genos allogenoseos*)”, como o chama Aristóteles.

Há dificuldades para caracterizar este conhecimento. Há intérpretes, entre eles Aubenque, para os quais consiste em um saber similar ao da técnica: Aristóteles não teria, segundo esta interpretação, feito uma distinção clara entre a ação técnica e a ação prudente, e a distinção entre *phronesis* e mera habilidade teria sido feita apenas por uma inclusão forçada, ao final, de uma dependência da virtude ética, que não seria senão uma ligação extrínseca e accidental.

Chateau crê que esta idéia de uma incapacidade de Aristóteles de “elaborar uma concepção verdadeiramente ética da ação, de distinguir a *phronesis* da habilidade, de fazer aparecer um elo essencial e interior entre a virtude no sentido moral e a *phronesis*”³¹⁵ se fundamenta numa determinada interpretação da

³¹⁴ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p.197.

³¹⁵ Ibid., p.198.

proairesis e da *bouleusis*³¹⁶ segundo a apresentação do livro III da *E.N.*, que apresenta a deliberação e a escolha dos meios em vista de um fim que depende por sua vez do desejo (*boulesis*): em tal interpretação, esta explicação de Aristóteles aproximaria um modelo técnico da ação.

Houve grandes divergências quanto à interpretação do livro III e sua relação com o livro VI. Para Gauthier, a doutrina do livro VI contradiz a do livro III, ao afirmar que a *phronesis*, embora consista essencialmente na *boulesis*, não só determina os meios mas também os fins. Para Aubenque, em contrapartida, a exposição do livro VI seria uma confirmação da doutrina do livro III: assim como a *boulesis* e a *proairesis*, a *phronesis* se ocupa somente dos meios, enquanto o fim é dado pela virtude ética. Nesta última interpretação estaria a raiz da impressão mencionada acima, de que Aristóteles não teria conseguido estabelecer uma doutrina verdadeiramente ética.

Chateau considera que nenhuma destas duas interpretações é satisfatória. Com a pretensão de entender a *Ética Nicomaquéia* como “um pensamento coerente em seu conjunto”, crê que é necessária uma nova análise do livro III, para examinar sua coerência com a exposição do livro VI, para estabelecer de que maneira a *phronesis* se relaciona tanto aos meios como ao fim. Propõe examinar em que medida o livro III,

longe de impor à determinação da ação um modelo técnico, propõe uma análise que é rigorosamente conduzida nos termos necessários àquilo que será preciso no livro VI para mostrar o que é a *phronesis*... se ela é a excelência de uma “inteligência prática” à qual se pede que determine uma ação virtuosa nem como uma ciência nem como uma técnica. Pois será necessário, então, que seu objeto possa corresponder a *tudo o que concerne à ação, o fim e os meios*.³¹⁷

Os autores tenderam a encontrar uma dificuldade no texto deste livro, ao perceberem uma aparente falta de unidade e inclusive de contradição entre os capítulos: os capítulos de 4 a 6 se destacam dos demais ao apresentarem uma análise “técnica” da *proairesis* e da *boulesis*, e suas condições, que parece não aportar nada para o desenvolvimento do argumento destes capítulos como um todo, que versa sobre a responsabilidade sobre os atos. Apesar das conclusões

³¹⁶ Mais acima, notamos que este é um ponto central no debate entre Aubenque e Gauthier.

³¹⁷ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p.199.

opostas entre si, estes autores têm em comum uma abordagem que considera que uma distinção bastante exclusiva entre fim e meios, tal como temos nesta análise da *proairesis*, corresponderia a uma tese definitiva de Aristóteles. Contra isto, Chateau propõe novamente uma hipótese da coerência do conjunto dos livros, onde o livro III seria um momento onde o Estagirita estaria levantando um problema, ao invés de afirmar uma tese definitiva. Seria então uma tentativa de estabelecer os fundamentos para uma idéia da prática distinta ao mesmo tempo da técnica e da natureza, assim como do uso puramente teórico da inteligência.

Eis um resumo da interpretação de Chateau: nos capítulos de 1 a 3, Aristóteles estaria refutando a tese platônica de que os meios seguem sempre o fim, e que somente o fim seria decisivo na virtude —pois na moral socrática a virtude e o vício se definem como conhecimento ou ignorância do fim bom, respectivamente. Entretanto, o objetivo de Aristóteles não o seria o de negar que se deve levar em conta o fim para o julgamento moral de um ato, mas apenas o caráter exclusivo desta consideração. Assim, poderia deixar de lado por um momento a consideração dos fins, para dedicar sua atenção à análise da ação mesma, ou seja, dos meios tomados em vista do fim. Esta seria a sua intenção nos capítulos 4 a 6, onde não afirma uma ruptura —ou uma contestação da importância de levar em conta os fins—, mas, ao contrário, algo que seguiria naturalmente as considerações anteriores. Enquanto na perspectiva socrática há uma distinção exclusiva de fins e meios, que tende a considerar os últimos moralmente neutros, o Estagirita afirma que para julgarmos uma ação moralmente, não podemos separar nela os fins e os meios, pois “é na própria ação que o fim se manifesta, bom ou mau, tornando a ação virtuosa ou não”. Chateau vê aqui uma continuação dos capítulos anteriores: o “voluntário” é o gênero do qual a *proairesis* é uma especificação. Nela, ocorre uma ligação de uma orientação firme para um fim, com a escolha que segue à deliberação sobre os meios. Nos capítulos 4 e 5, Aristóteles estaria mostrando como a *proairesis* depende do que é voluntário, é um desejo (*boulesis*) ao qual se junta a deliberação que o torna realista. Pela importância desta deliberação que determina a *boulesis* na *proairesis*, pode-se dizer que esta se ocupa “sobretudo dos meios”; entretanto, enquanto desejo deliberado, não haveria problema em dizer que a *proairesis* se ocupa também do fim. O capítulo 6, voltando-se de novo sobre a *boulesis*, levanta o problema da insuficiência moral do desejo para a determinação dos fins. Como

o capacidade da *boulesis* para conhecer o bem é incerta, é preciso que haja alguma maneira pela qual o agente seja responsável dos próprios fins de suas ações, — disto trata o capítulo seguinte— para ser coerente com a idéia central de que tanto o vício como a virtude são voluntários. Contraria a tese socrática de que o fim é objeto de conhecimento e só o homem virtuoso o conhece —o vicioso seria vítima da ignorância e do engano—, Aristóteles afirma que “depende de nós sermos virtuosos ou viciosos”³¹⁸, pois os meios são voluntários. É necessário determinar até que ponto cada um de nós pode ser responsável por seus fins. Sabemos que para isso não se pode recorrer somente ao desejo —para não cair no relativismo— nem somente à inteligência teórica —para Aristóteles não há a idéia do Bem em si—.

Para responder ao problema da determinação dos fins, é necessário estabelecer uma relação de coerência entre os livros III e VI. A *proairesis* é uma espécie de desejo, não um desejo natural, mas um desejo deliberado, determinado por uma atividade intelectual. Esta atividade é a deliberação, que versa sobre os meios mas ao mesmo tempo determina o fim ao refletir sobre os meios. Chateau considera que a deliberação não só é o que permite evitar tanto um intelectualismo como um naturalismo, mas também o meio de união entre o desejo e a inteligência. E ainda, não o intermediário entre estas partes da alma, mas “o lugar de seu acordo na *proairesis*”³¹⁹. A doutrina do livro VI viria a retomar a análise do livro III, a fim de respondê-la satisfatoriamente, ao mostrar que é precisamente na *phronesis* que se dá o acordo e a união íntima entre o desejo e a inteligência.

No livro VI, Aristóteles busca resolver a questão de como o desejo irracional pode entrar em acordo com a inteligência racional, e vice-versa. A exposição deste livro, segundo Chateau, visa a responder o problema de como pode ser pensada a identidade, a correspondência ou ainda a equivalência entre a parte desejante da alma irracional e a parte calculadora da alma racional, através da união das virtudes éticas com a *phronesis*. Há uma passagem importante aqui, que retoma os termos do livro III para definir a verdade prática:

³¹⁸ *E.N.* III, 1113 b 13-14.

³¹⁹ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p. 213.

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 como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.³²⁰

É necessário portanto compreender a possibilidade de uma correspondência entre o desejo e a inteligência, que implica esta verdade *prática*, atingida pela *phronesis*, que vem responder ao problema levantado no livro III sobre a determinação da prática. No final do livro VI, recorda Chateau, Aristóteles apresenta como a *phronesis* é fundamental para que a virtude natural se torne virtude em sentido próprio (*vraie vertu*, como o autor a chama).

Até então, a virtude e a *phronesis* haviam sido apresentadas como realidades distintas por natureza, e unidas por um vínculo meramente extrínseco. Entretanto, na interpretação de Chateau, Aristóteles, ao recordar em 1144 a7-9 a distinção entre a *phronesis* e a virtude ética —a primeira assegura a retidão dos meios, a segunda do fim—, estaria precisamente levantando um problema que responderia logo mais adiante, ao afirmar que uma não pode existir sem a outra. Sua argumentação o levará a concluir que existe uma unidade íntima entre a *phronesis* e a virtude: a primeira determina o próprio fim da virtude, da qual ela é a “regra correta”. Isto esclarece finalmente a questão do objeto da *phronesis*, à luz do que foi afirmado sobre a relação entre os livros III e VI:

Na medida em que a *phronesis* se caracteriza pela capacidade de deliberar bem, é da mesma maneira que a deliberação e que a escolha, pode-se dizer, que ela se ocupa sobretudo e primeiramente dos meios. Nós vimos no livro III que isso não pode ser entendido de modo inteiramente restritivo e definitivo e não impede que no fim das contas seja ela quem forneça a determinação final e decisiva (...) É porque a *phronesis* é deliberação e versa por isto sobre os meios acima de tudo, que mesmo sendo virtude intelectual, ela não se relaciona aos fins diretamente de um modo teórico, científico ou intuitivo (como uma *phronesis* platônica). Entretanto, a *phronesis* não é evidentemente excluída de ter que se ocupar do fim da ação, ela que é pensada como excelência da inteligência no domínio prático; somente não se ocupa deles senão sobre o modo de deliberação sobre os fins (...) ao caracterizar a *phronesis* sobretudo como uma *boulesis*, isto é, que se ocupa dos “meios” de um fim, não se minimizará sua influência sobre o fim: mostra-se, ao contrário, precisamente, como ela o determina de modo não simplesmente teórico, mas prático. Isto é tornar possível uma posição anti-platônica sem renunciar a um fundamento da virtude moral na inteligência.³²¹

³²⁰ E.N. VI, 1139a 22-26.

³²¹ CHATEAU, “L’objet de la *phronesis*...”, p. 217-218.

5.4.

Fiasse: os fins da *praxis* e o objeto da *phronesis*

Em seu artigo sobre o objeto da *phronesis*, G. Fiasse reafirma a relevância da questão: segundo ela, toda pesquisa sobre esta noção de Aristóteles termina encontrando diante da pergunta: a *phronesis* versa sobre os meios para alcançar os fins das ações humanas ou sobre estes próprios fins. Para a autora, entretanto, mesmo havendo uma abundância de escritos sobre o tema, a questão se revela digna de uma reconsideração: segundo ela, um elemento essencial para entender tal discussão, a compreensão dos fins da ação humana, da *praxis*, ainda não recebeu um tratamento adequado.

Um problema que estaria na base desta deficiente compreensão sobre o fim da *praxis* é levantado por uma aparente contradição no texto do Estagirita: em certas passagens do livro VI da *Ética Nicomaquéia*³²², ele afirma que a *praxis* tem seu fim em si mesma, na ação bem-sucedida, opondo-se assim à *poiesis* ou atividade produtiva, que tem seu fim em algo exterior (uma obra de arte, por exemplo); entretanto, em outra passagem, do livro III do mesmo livro, ele afirma que “as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas”³²³. Esta diferença nas afirmações levou os estudiosos a concluir que Aristóteles estaria confundindo ação moral e ação poética neste caso. Outra dificuldade vem do fato de haver também, segundo a autora, uma ambiguidade na própria noção de fim, pois o Estagirita fala tanto de um fim no singular como fins no plural. O problema é entender como na *praxis*, ação específica em circunstâncias específicas e que tem o fim em si mesma, estão presentes os fins, ou o fim absoluto (*eudaimonia*), e, por outro lado, como se pode dizer que a *praxis* visa a outra coisa que não ela mesma; e ainda surgem outras perguntas: se Aristóteles fala de diversos fins, há algum fim que unifica as ações? E como a *eudaimonia*, bem supremo, pode ser fim de cada ação específica?

³²² *E.N.* VI, 1140 b 6. “Ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois a boa ação é o seu próprio fim”.

³²³ *E.N.* III, 1112 b 33.

Para entender a *phronesis*, é preciso então explicar como a ação moral tem seu fim e como ela pode ter um fim em outra coisa, para assim entender o que faz a moralidade das ações e como esta moralidade se relaciona com a *phronesis*.

O primeiro passo é recordar a distinção já mencionada acima entre o fim da *praxis* e o fim da *poiesis*. A distinção entre estes dois ramos da atividade humana é feita tanto na *EN* como em outros escritos: enquanto a *poiesis*, atividade artística ou produtiva, tem seu fim em algo que lhe é exterior, numa obra determinada e extrínseca a ela, a *praxis* tem seu fim em sua atividade, em sua *energeia*. Desta maneira, o fim permanece no exercício da própria atividade, e a *praxis* é uma atividade que já atingiu seu fim: é, portanto, completa em si mesma, pois nela o fim e a atividade constituem juntos a ação.

Neste ponto, Aristóteles acrescenta outro elemento esclarecedor, a noção de *eupraxia*: “a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim numa relação particular (...) Só o que se pratica é um fim irrestrito (*telos haplos*), pois a boa ação (*eupraxia*) é uma ação à qual visa o desejo”³²⁴. Estritamente falando, recorda Fiasse, “não é agir ou *praxis* que é o fim da *praxis*, mas *eupraxia*, agir bem”. Isto permite estabelecer uma interessante relação entre *eupraxia* e *eudaimonia*, explicitada quando Aristóteles diz que “tanto os homens de cultura superior (...) identificam o bem viver (*to eu zen*) e o bem agir (*to eu prattein*) com o ser feliz (*toi eudaimonein*)”³²⁵. Este fim supremo, que é a *eudaimonia*, não é objeto de deliberação, pois é conforme a própria da natureza do homem e portanto todos tendem a ele e o desejam naturalmente, de maneira que este desejo de ser feliz se encontra na raiz de todas as atividades humanas — morais, produtivas e contemplativas.

Uma característica que aproxima a *eudaimonia* da *eupraxia* é que ela é uma atividade do homem, uma *energeia*: não é algo que obtemos, nem bens que vamos acumulando; não é um potencial ou disposição para uma atividade, mas a própria atividade. E, como vimos, é atividade mais elevada do homem, de sua alma, conforme à sua natureza racional. Fiasse recorda que a *eudaimonia*, como

³²⁴ *E.N.*, VI, 1139 b 1-4.

³²⁵ *E.N.*, I, 1095 a 20.

atividade identificada com a *eupraxia*, “é atingida pela *praxis*, é a finalidade da *praxis*”³²⁶.

Em seguida, apresenta-se o fim da *praxis* à luz da noção de *energeia*. Sabe-se que toda ação moral tem um fim imanente, que é a própria atividade, o agir bem, e “felizmente”. Aqui surge uma pergunta: o bem da atividade moral é somente imanente? Para responder a esta interrogação, é preciso entender melhor em que consiste uma *energeia*. Já sabemos que se trata da atividade de uma potencialidade. No *De Anima*, Aristóteles afirma que as diferentes potências da alma precisam de um objeto para serem atualizadas e estarem em *energeia*. No caso da potência nutritiva, este objeto é o alimento. No caso da visão, por exemplo, o ato de ver é uma *energeia* que depende da cor em ato: a capacidade de ver só é atualizada por algo visível em ato. Aqui, unem-se no mesmo ato tanto o objeto em ato quanto a potência em ato: ambos são *energeia*.

Na ação moral, o processo é semelhante. No caso da *praxis*, sabemos que seu fim é a *eudaimonia*, que é uma *energeia*. Como recorda Fiasse, “a ação moral tem que ser uma atividade em relação a uma realidade em ato, uma realidade também chamada de ‘bem’ e uma causa da ação moral. O desejo visa a este bem”³²⁷. Para nós, o Bem supremo será o melhor objeto das nossas atividades mais elevadas, as que são capazes de nos proporcionar *eudaimonia*.

A felicidade é o primeiro princípio e o fim da atividade humana; portanto estamos considerando o fim da *praxis* em relação à *eudaimonia*. Como um número de textos define a *eudaimonia* em termos de *praxis* e *energeia*, parecemos estar certos em concluir que, eticamente considerados, ou seja, em termos do desejo do agente moral pela felicidade, a *praxis* é uma *energeia*.³²⁸

Entretanto, o fim da *praxis* pode ser entendido a partir de diferentes pontos de vista. G. Fiasse relembra que o bem que escolhemos sempre aparece como uma meta para a atividade, pois todo apetite visa a algum fim. Enquanto podemos escolher vários fins para as nossas atividades, somente no caso do fim chamado “perfeito” —o objeto das nossas atividades mais elevadas— é que se trata realmente de um fim “final”, que não é buscado por outra coisa. Neste caso, tanto

³²⁶ FIASSE, G., “Aristotle’s *phronesis*: a true grasp of ends as well as means?”, p. 326.

³²⁷ *Ibid.*, p. 328.

³²⁸ *Ibid.*, p. 330.

a atividade perfeita como o objeto perfeito que atualiza tal atividade, podem ser considerados como este fim, e tanto o sujeito como o objeto estão em *energeia*. Para compreender o fim da *praxis*, é preciso entender a distinção feita por Aristóteles entre o bem como objeto das nossas operações e as próprias operações. Se não fizermos tal distinção, as noções de bem e de fim permanecerão ambíguas.

Pode-se entender o “fim”, portanto, tanto como a atividade do sujeito no qual ele pode atingir sua perfeição como o objeto especificando esta atividade. A partir desta afirmação, podem-se estabelecer três conclusões: a *praxis* tem seu fim em si mesma (ou mais propriamente na *eupraxia*); a *praxis* é atualizada por um bem-fim; e a *praxis* visa a um fim último.

As diferentes perspectivas da noção de fim nos permitem entender melhor as ações morais em termos de fins e meios.

Com relação ao fim último, a *eudaimonia*, nossas atividades mais perfeitas sempre serão consideradas meios, embora sejam fins em si mesmas. Em contrapartida, em relação à atividade, tanto sua operação como o bem-fim que é seu objeto, podem ser considerados seus fins. Considerando a atividade em termos de sua operação, o bem vai ser sempre visto como um meio. Ao mesmo tempo, considerando o bem em si mesmo, este bem vai ser às vezes um meio, às vezes um fim.³²⁹

Desta maneira, pode-se entender como a perfeição da ação moral é imanente mas, ao mesmo tempo, apresenta um caráter de transcendência:

Não há, portanto, contradição entre as duas proposições seguintes. Por um lado, minha felicidade, o fim último das minhas atividades morais, é imanente pois é por meio das minhas próprias atividades que eu sou capaz de atingi-lo. Por outro lado, eu não sou, para mim mesmo, meu próprio fim pois, primeiro, eu somente sou finalizado por um bem extrínseco que eu desejo e que eu busco e, segundo, porque minha felicidade somente é possível na medida em que eu transcenda a mim mesmo e me oriente para um bem que me atraia e me complete.³³⁰

Após este aprofundamento na noção de fim da *praxis*, Fiasse propõe a consideração sobre o objeto da *phronesis*, à luz do que foi dito até agora. A primeira observação aqui é a de que “comparados com a felicidade, mesmo as atividades mais perfeitas como os meios que as atualizam aparecem como meios,

³²⁹ FIASSE, G., “Aristotle’s *phronesis*...”, p. 332.

³³⁰ *Ibid.*, p. 333.

embora sejam fins em si mesmas”³³¹. Embora Aristóteles afirme claramente que a *phronesis* conhece os meios, não se podem entender estes meios senão com relação ao fim último; pois “é próprio do homem prudente deliberar bem, sobre as coisas que conduzem à boa vida, não particularmente, mas como um todo”³³².

A autora afirma também que há uma relação de causalidade entre as diferentes ações morais: as atividades mais perfeitas necessitam de atividades intermediárias, importantes por serem causas eficientes do fim. Há uma cadeia de deliberações: primeiro descubro por que meios posso atingir certo fim; depois, descubro os meios para obter tais meios, até chegar a uma ação concreta que limite a deliberação. Esta ação particular é um objeto da *proairesis* enquanto meio, mas enquanto fim a ser obtido por outros meios, passa a ser objeto do desejo (*boulesis*), para que se possa iniciar uma nova deliberação que encontrará tais meios.

No capítulo sobre a deliberação no livro III, Fiasse chama a atenção para uma superposição (*overlapping*) entre fins e meios. Aristóteles faz uma analogia da ação moral com a técnica, na qual às vezes buscamos as ferramentas, às vezes como usá-las. No campo da *praxis*, às vezes consideramos que meios empregar, e às vezes como atingir os fins por estes meios. No mesmo livro III, temos a passagem citada anteriormente, que afirma que todas as nossas ações visam a coisas que não elas mesmas. Entretanto, a partir das observações sobre as diferentes perspectivas pelas quais se pode entender o fim, não há mais por que ver aqui uma contradição com as passagens do livro VI. Ainda nesta passagem, recorda Fiasse, “Aristóteles deixa claro que deliberamos sobre meios à luz de um fim, mas não sobre os fatos particulares em si mesmos, como o homem prudente é aquele que delibera bem sobre que coisas conduzem à boa vida, mas ‘não em um aspecto particular’”. Toda deliberação deve se dar, portanto, tendo em vista o fim supremo, para que a série de deliberações se desenvolva até parar em uma ação concreta. Se não fosse assim, tudo o que escolheríamos seria com vistas a outra coisa, e o processo se daria indefinidamente, e nossos desejos seriam vazios. É necessário, dada a própria natureza do homem, que ele reconheça o fim último e oriente a ele suas escolhas morais. Para alcançar a *eudaimonia*, não basta apenas

³³¹ FIASSE, G., “Aristotle’s *phronesis*...”, p. 333.

³³² *E.N.* VI, 1140 a 25-29.

exercer as atividades mais elevadas, mas também encontrar e escolher bens concretos e específicos que servem como meios para o fim supremo. A autora oferece um exemplo interessante: para termos tempo para a contemplação (atividade mais elevada), temos que organizar todas as outras atividades para termos a oportunidade de exercer a atividade contemplativa.

Feitas estas observações, a autora conclui a respeito do objeto da *phronesis* (prudência):

Se a prudência faz referência àqueles meios que conduzem à vida feliz (isto é, a todas as coisas, fins e meios, que são necessárias para atingir a felicidade e não aos fatos particulares em si mesmos), nós podemos concluir, consideradas as diferentes perspectivas pelas quais podemos levar em conta os fins e os meios e o sua mútua e necessária superposição (*overlapping*), que a prudência está diretamente conectada à moralidade das nossas ações, aos seus fins. De fato, se os princípios das nossas ações são os fins das nossas ações, a prudência permite ao homem alcançar este fim.³³³

E, mais adiante, reafirma esta ligação da *phronesis* com a moralidade das ações, opondo-se àqueles que negaram a esta virtude intelectual qualquer referência moral:

O homem prudente sempre considera até suas ações mais insignificantes como meios, em outras palavras, como causas eficientes, do fim último que ele busca em suas mais perfeitas atividades de acordo com a virtude. Toda *praxis*, então, tem seu fim na *eupraxia*, e está diretamente conectado ao fim último. A prudência é portanto esta virtude dianoética, a virtude capaz de orientar nossas ações contingentes.³³⁴

Segundo G. Fiasse, é próprio do homem prudente visar efetivamente ao fim último e alcançá-lo pela superposição (*overlapping*) hierárquica de fins e meios. Entretanto, não se pode esquecer da implicação recíproca afirmada por Aristóteles entre virtude ética —que assegura a retidão dos fins— e a *phronesis* —que garante por sua vez a retidão dos meios para o fim—: não há *phronesis* sem virtude ética, nem virtude ética sem *phronesis*. Desta maneira, é necessário que sejamos prudentes para poder alcançar o fim último:

³³³ FIASSE, G., “Aristotle’s *phronesis*...”, p. 336.

³³⁴ Ibid., p. 336. A autora aqui deixa claro que a sua opinião se opõe à de Aubenque, pois este afirma uma prudência de caráter mais próximo da técnica, na qual a ligação desta virtude intelectual com a moralidade não é senão “extrínseca e acidental” (Cf. AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p. 233).

A prudência será então evidente nas ações cotidianas, ao longo de toda a vida do homem prudente. O homem prudente é o homem que procura tanto os fins verdadeiros como a maneira de realizar estes fins de forma que a sua vida cotidiana concreta seja feliz. Ele sabe, portanto, como reconhecer estes bens reais que são capazes de atualizar suas faculdades. Esta propensão à sua finalidade unifica a sua vida moral.³³⁵

À maneira de conclusão, Fiasse faz uma ressalva: a *phronesis* não delibera, é claro, sobre o fim último, a *eudaimonia*, que está no homem por natureza. Por outro lado, o homem prudente não considera os fatos isoladamente, mas sempre com relação a seus fins e seus meios.

³³⁵ FIASSE, G., “Aristotle’s *phronesis*...”, p. 337.