

A PRUDÊNCIA E SUA NATUREZA TRICÍPITE EM ARISTÓTELES

Marco Zingano¹

RESUMO: Neste artigo, busco mostrar a relevância da percepção na determinação da ação moral a que chega o prudente. Para tanto, é feita a análise de algumas passagens do Livro VI da *Ética Nicomaqueia*, com especial atenção a VI 2 1139a17-18 *tria dé estin en tēi psuchēi ta kuria praxeōs kai alētheias, aisthēsis nous orexis*.

PALAVRAS-CHAVE: Prudência. Percepção. Saliência moral.

PRUDENCE AND ITS NATURE TRICEPS IN ARISTOTLE

ABSTRACT: This paper aims to show the crucial role moral perception has for determining the moral actions the wise person, the *phronimos*, does. Some passages from *Nicomachean Ethics* Book VI are examined to this effect, and special attention is devoted to interpreting VI 2 1139a17-18 *tria dé estin en tēi psuchēi ta kuria praxeōs kai alētheias, aisthēsis nous orexis*.

KEYWORDS: Practical wisdom. Perception. Moral salience.

Ao revisitar um tema tão debatido e ainda muito controverso, não pretendo repensar o problema da prudência em Aristóteles em geral. Sobre isso, considero que o livro de Pierre Aubenque ainda é a mais lúcida análise.²

¹ Professor titular de Filosofia Antiga da Universidade de São Paulo.

² Refiro-me à tese complementar de seu Doutorado de Estado, *La Prudence chez Aristote*,

Quero tão-somente fazer algumas anotações sobre uma passagem em VI 2 que, penso, nos levará a um labirinto filosófico sem saída, cujo percurso, porém, permite vislumbrar o tipo de problema filosófico com o qual se debatia Aristóteles e ao qual dedicava sua reflexão.³

O LIVRO VI NA ARQUITETURA DA OBRA

Antes, porém, de examinar a passagem em pauta, seria conveniente localizar muito sucintamente o Livro VI na obra ética de Aristóteles. Em suas *Éticas*, Aristóteles apresenta um esquema muito similar de análise. Este esquema está centrado em uma articulação fundada em três tópicos centrais, que constituem por assim dizer a espinha dorsal o argumento, à qual uma série de outros tópicos vem acrescentar temas de filosofia moral que lhes são conexos. Os três tópicos centrais a que me refiro são (i) a determinação da moral em termos de uma doutrina do agir bem ou *eudaimonia*; (ii) a caracterização do papel da virtude moral na obtenção da felicidade; e (iii) o estudo da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral. No primeiro tópico (que vai de *EN* I 1 a I 12 e é retomado em X 6-9), Aristóteles coloca o ato moral sob a égide da noção maior de *eudaimonia*, que podemos traduzir por *felicidade*, desde que por este termo entendamos não um estado psicológico em que se encontram os agentes, mas o modo de agir que eles adotam em suas relações com os outros indivíduos. A felicidade é definida

publicada em 1963, com um importante anexo a partir da terceira edição sobre a prudência em Kant; o livro foi traduzido para o português em 2008 por Marisa Lopes para a Discurso Editorial. Para uma análise mais recente, em chave analítica, ver o trabalho de Christiana Olfert, *Aristotle on Practical Truth* (Oxford University Press, 2017).

³ A menção a capítulos é útil, mas não remonta a Aristóteles, ainda que seja antiga, pois se baseia em divisões encontradas nos manuscritos. No que segue, forneço sempre a divisão em capítulos segundo a edição Bekker. A edição Bywater fornece em números arábicos a que sigo e, em números latinos, o outro modo costumeiro de dividir os capítulos; Susemihl-Apelt apresentam unicamente a divisão adotada por Bekker.

em I 6 como atividade da alma com base na virtude, o que leva ao estudo da virtude moral, o segundo tópico, examinado de I 13 a III 8. Inicialmente é feita, em I 13, a distinção entre virtude moral e virtude intelectual para então, de II 1 a III 8, ser buscada a definição da virtude moral, que funciona como a causa própria do bem agir. A definição de virtude moral, obtida em II 6, nos mostra que ela é uma disposição de escolher por deliberação, e a deliberação, que é um uso inferencial da razão, leva, por sua vez, ao estudo da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral (terceiro tópico), a prudência, o que é realizado no Livro VI. Estes três temas se encaixam ao modo de matrioskas, um tema se enxertando no anterior, ao mesmo tempo em que apresentam uma estrutura anelar, pois a noção de felicidade é retomada em *EN X 6 – 9* (cuja primeira linha retoma a definição de felicidade dada em I 6), passagem com a qual Aristóteles conclui seu exame da agência moral humana buscando colocar a contemplação como felicidade primeira e a vida política como felicidade segunda. A estes três tópicos anexam-se outros temas que os complementam, dando maior amplitude ao estudo de filosofia moral: (iv) o exame individual das virtudes morais, que inicia em III 9 e se conclui com a determinação da justiça enquanto justiça particular segundo as suas duas formas (justiça distributiva e corretiva) no Livro V; (v) o exame da falta de controle (VII 1 – 11); o estudo do fenômeno humano da amizade (Livros VIII e IX), bem como os dois tratados sobre o prazer (VII 12 – 15 e X 1 – 5).

Esta estrutura, a despeito de pequenas modificações, é a mesma para a *Ética Nicomaqueia* e a *Ética Eudêmia* (deixo de lado, aqui, a *Magna Moralia*, a respeito da qual pairam ainda dúvidas sobre a autenticidade, ainda que não seja difícil mostrar que ela também responde ao mesmo esquema de análise). Após muita discussão sobre a relação entre as duas *Éticas*, parece

hoje delinear-se um consenso segundo o qual a *EN* pode ser vista como o resultado da revisão dos livros da *EE*: o primeiro tópico, sobre a felicidade, é examinado em *EE* I (e se espraia também até II 1 1219b26), e sua revisão redunda em *EN* I 1 – 12; o Livro *EE* II tem por tema a virtude moral, o segundo tópico central, e sua revisão redunda em *EN* I 13 – III 9; o livro *EE* III, que apresenta o exame das virtudes particulares, é revisto em *EN* III 9 a IV 15 (exceção feita à justiça); o Livro *EE* VII é reelaborado na *EN* nos Livros VIII e IX, dedicados ao exame da amizade, e o último livro *EE* VIII, provavelmente inconcluso, é revisto em *EN* X 6 – 9 (X 10 fazendo a ponte para a *Política*, a segunda parte da filosofia dos fatos humanos, segundo Aristóteles). Há, porém, três livros comuns a ambas as *Éticas*: o livro V sobre a justiça; o livro VI sobre a prudência, e o livro VII, que contém o estudo da falta do controle e, nos capítulos finais, o primeiro tratado sobre o prazer. A partir dos estudos de Anthony Kenny⁴, passou a vigorar um consenso entre os especialistas segundo o qual estes livros comuns foram originalmente redigidos para a *EE*, pois partilham fortemente o ambiente conceitual eudêmico, mas foram transpostos, com o auxílio de pequenas adaptações, à *EN*, na qual hoje são tradicionalmente editados (a ponto de muitas edições da *EE* não os conterem, remetendo simplesmente às edições da *EN*). Um bom exemplo disso é o fato de que o livro VI, o tratado da prudência, é anunciado em ambas as obras: na *EN* II 2 1103b32-34 é dito que se fará mais adiante o estudo da reta razão, mas igualmente *EE* III 7 1234a28-30 adverte o leitor que um estudo sobre a prudência ocorrerá mais adiante.

O modo como avaliamos o fato de haver estes três livros em comum depende em muito da interpretação filosófica que damos às duas *Éticas* de

⁴ A. Kenny, *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford 1978); em direção contrária, C. Rowe, *The Eudemian and the Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought* (Cambridge 1971).

Aristóteles, pois não há elementos exteriores ou simplesmente filológicos para nos guiar nesta discussão. Ainda é comum encontrar intérpretes para os quais a diferença básica entre a *EE* e a *EN* consiste fundamentalmente em uma questão de público: enquanto a *EE* seria um curso dirigido aos estudantes de filosofia da escola de Aristóteles, a *EN* visaria a um público maior e leigo, o das pessoas interessadas nos fatos políticos ou que tinham pretensões a atuar como legisladores. Em tal perspectiva, as diferenças e eventualmente conflitos entre as duas redações se explicariam principalmente em função do público a que se dirigiam. Penso que tal modo de explicar a existência destes dois textos deixa muito a desejar e é filosoficamente infecundo. Ao contrário, tomo por hipótese que a *EN* resulta de uma revisão da *EE*, exceto os livros comuns, e esta revisão parece-me motivada fundamentalmente por questões de *natureza filosófica*. Este é um tema complexo que, infelizmente, não posso analisar aqui, por falta de espaço. O que me interessa assinalar é que, como mencionei acima, tomo a *EN* como sendo o produto de uma revisão de certos temas tratados na *EE*. Nesta perspectiva, as diferenças e, sobretudo, os conflitos entre as duas redações têm grande significado. Por outro lado, é importante e ao mesmo tempo muito difícil dizer por que Aristóteles não teria feito a revisão também dos livros comuns. A presença de um segundo tratado do prazer em *EN X 1 – 5*, com tese distinta sobre a natureza do prazer da defendida no primeiro tratado (*EN VII = EE VI 12 – 15*), sem fazer nenhuma referência a este tratado, parece indicar que Aristóteles deu início a esta revisão, mas ela não foi concluída. Talvez Aristóteles tenha pensado que o resto dos livros comuns não requeria uma revisão, ou não a requeria com urgência, ou que a requeria, mas não teve tempo para a realizar. Não há como decidir sobre isso e estamos fadados a lidar com conjecturas somente. No que vou desenvolver neste texto, acho que é muito plausível sustentar

que Aristóteles reconhecia a premência de uma revisão em regra destes livros, mas, por algum motivo, não a realizou. É um ponto importante em meu argumento – se estou correto – que tal revisão envolveria temas centrais para a filosofia moral, para os quais Aristóteles desenvolve elementos importantes e apresenta intuições de grande impacto, mas em relação aos quais ainda não tem claramente as respostas. Isto não lhe vem em demérito, pois ainda hoje tampouco temos soluções para estes problemas; na verdade, conseguimos perceber as dificuldades envolvidas nestes pontos em grande parte graças aos esforços intelectuais de Aristóteles. O que ocorre é que, enquanto, em relação aos outros livros, temos como comparar a primeira versão (a *EE*) com o que resulta de sua revisão (a *EN*), no tocante aos livros comuns temos uma única formulação, sem poder compará-la com outra redação, seja ela resultado (ou não) de uma revisão, como estou a supor aqui em relação aos livros propriamente nicomaqueios.

Quando centramos nossa atenção no Livro VI, podemos vislumbrar algo na direção de uma revisão que se avizinha. Um primeiro e curto capítulo (1138b18-34) relata que o tema agora de análise consiste em mostrar o que significa dizer que bem agir é agir com base na reta razão. Trata-se, pois, do tema da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral, como já vimos, que constitui o terceiro grande tema da ética aristotélica. Após esta curta introdução, VI 2 inicia propriamente o estudo com uma remissão à divisão das virtudes em morais e intelectuais, realizada em I 13, e, a partir daí, caracteriza, inicialmente, o tema geral do livro (as virtudes intelectuais) para, em seguida, isolar o problema da verdade no domínio prático (voltaremos a este ponto). Após esta delimitação do problema da razão prática, VI 3 volta a repor o problema da verdade no âmbito maior de toda virtude intelectual e é abordada, neste capítulo, a noção de ciência a título de disposição que se

exprime em demonstrações. Ademais, a busca da verdade envolve também a técnica (examinada em V 4). A ciência teórica, na medida em que requer princípios não demonstráveis de onde partem as demonstrações, supõe o exercício do intelecto (*nous*) para a apreensão dos princípios, o que é abordado em VI 6. Por outro lado, Aristóteles denomina de *sophia*, em VI 7, o conhecimento oriundo da apreensão dos princípios e das demonstrações obtidas com base neles; na parte final deste capítulo, Aristóteles alerta para a posição privilegiada do conhecimento teórico em relação ao prático. Entre o exame da produção e o do conhecimento teórico (em suas duas dimensões, o demonstrável e o indemonstrável), intercala-se VI 5, capítulo dedicado à noção de prudência e que fornece, por duas vezes, sua definição como a disposição prática acompanhada de razão sobre bens e os males humanos (1140b4-6 e 20-21). O tema da prudência é retomado em VI 8 – 9, capítulos em que o tema da deliberação é examinado⁵; VI 10 e 11 são dedicados, por sua vez, ao estudo de faculdades similares e ligadas à prudência, e VI 12 busca resumir os resultados obtidos para mostrar que todas estas faculdades se reduzem ou convergem à prudência. Finalmente, VI 13 é dedicado ao estudo de dificuldades e aporias, a mais famosa das quais sendo o problema

⁵ Talvez seja mais um sinal em direção de um projeto de revisão dos livros comuns o fato de encontrarmos em *EN III 5* o estudo da deliberação e sua relação com a análise e a investigação, passagem que não tem correspondente no livro *EE II* (cuja parte final reflete o que é tratado nos capítulos iniciais de *EN III*), mas que aparece examinado de forma incipiente e distribuído entre os capítulos *EN VI = EE V 8* e 9. Outro sinal seria o tratamento dispensado em *EN VI 7* sobre a posição superior do conhecimento teórico em relação ao prático. O ponto é examinado em 1141a20-b8 (muito possivelmente com duas versões paralelas: 1141a20-28 e 1141a28-b2) e volta a ser referido nas últimas linhas de *EN VI 13* 1145a6-11. Como sabemos, Aristóteles dedica *EN X 7-9*, passagem exclusivamente nicomaqueia, para demonstrar como se dá a superioridade do conhecimento teórico em relação ao prático em relação ao bem viver, e esta prova parece tornar caduca a defesa feita aqui em *EN VI = EE V 7* em prol do conhecimento teórico. Contudo, deve-se observar que, em *EN X 7 1177a17-18*, Aristóteles escreve que “foi dito que <a felicidade perfeita> é a atividade contemplativa”, o que, a meu ver, remete a *EN VI 7* 1141a20-b8, o que parece mostrar que Aristóteles trabalhava com uma antecipação do ponto (em VI 7) antes de poder efetuar a prova propriamente dita (em X 7-8).

da conexão das virtudes, as quais, segundo Górgias, podem ocorrer separadamente, mas, na opinião de Sócrates, ocorrem necessariamente em conjunto.

Isto é um sobrevoos do inteiro Livro VI, por certo, e muito detalhe foi ignorado, mas permite, mesmo assim, dar uma ideia do estado rocambolesco no qual está redigido o Livro VI, que pode de modo conveniente ser denominado de *Tratado da Prudência*. Sobretudo, gostaria agora de seguir um tema filosófico, relativo aos fatores que garantem a verdade no domínio prático, que nos permitirá ver, assim penso, que este estado de redação alambicado se conjuga a dificuldades reais de análise filosófica sobre como opera a virtude intelectual no interior da virtude moral.⁶ Uma revisão do Livro VI exigiria não somente dar maior clareza ao plano de análise em sua redação, mas sobretudo uma perspectiva conceitual mais cogente para a apreensão das condições sob as quais a verdade prática se dá no mundo humano. O mistério da não revisão dos livros comuns, pelo menos no tocante a este tema, se mistura ao problema de poder determinar quanta clareza Aristóteles dispunha ao examinar esta questão em uma chave filosófica.

⁶ Neste trabalho, não discutirei em que sentido se pode, legitimamente, falar de *verdade prática*. Vou supor que haja um tal uso genuíno, sem discutir como fundamentar tal noção. Para muitas análises contemporâneas, em particular àquelas ambientadas na filosofia analítica, uma tal noção afigura-se de início problemática e mesmo estranha, visto que *verdade* é tomada como restritamente uma propriedade semântica de certos enunciados (as asserções). De fato, no *De interpretatione*, Aristóteles caracteriza as asserções como os enunciados aos quais é o caso verdade e falsidade (4 17a2-3). Daqui, porém, não segue ainda que verdade e falsidade se limitem a caracterizar unicamente as asserções (aliás, não se segue nem mesmo que caracterizem *todas* as asserções). Em *Metafísica* IX 10, Aristóteles explora um sentido de verdade teórica que não opera com composição e separação; aqui, no Livro VI, ele lida com a verdade no domínio prático, o que exige uma perspectiva de análise não puramente semântica, mas contempla também o fato de o agente estar em um estado psicológico tal que o fim a que visa é um fim moralmente correto.

UMA NATUREZA BIFRONTA?

Um primeiro passo para ganhar clareza neste assunto tão controverso consiste, a meu ver, em ressaltar o procedimento *por contraste* para obter, inicialmente, a definição da prudência. Com efeito, em VI 3, logo após ter dito que o conhecimento teórico tem por objeto o que é imutável e procede por silogismos, Aristóteles nos diz que a ciência é a disposição envolvida com demonstrações (1139b31-32: *hexis apodeiktikê*)⁷, enquanto a arte ou técnica é definida, em VI 4, como a disposição envolvida com a produção de objetos com base em razões (1140a7-8: *hexis tis meta logou poiêtikê*; repetida em 1140a20-21, com o adendo que as razões são verdadeiras). Por contraste, a prudência ou razão no domínio prático é definida como a disposição envolvida com ações a respeito dos bens e males humanos (1140b5: *hexin meta logou praktikên*; 1140b20-21: *hexin meta logou praktikên*). As três definições estão claramente calcadas em um contraste entre elas: a disposição *demonstrativa* se distingue das que produzem objetos ou levam a ações, e as duas últimas, ambas se pautando no uso da razão, se distinguem pelo fato da primeira estar envolvida com produções, ao passo que a outra redundava em ações, ação e produção tendo sido expressamente declaradas como dois modos distintos internos ao que pode ocorrer de outro modo (VI 4 1140a1-2).

Com este contraste em mente, examinemos agora como a verdade prática se estabelece em VI 2. O capítulo inicia fazendo referência à distinção entre virtudes morais e intelectuais no intuito de assinalar que as virtudes morais já foram analisadas, restando investigar as virtudes intelectuais.

⁷ Remetendo (1139b32-33) ao que foi examinado nos *Segundos Analíticos*, para maiores detalhes. A passagem inteira está fortemente amparada no que é dito nos *Análíticos*, igualmente referidos um pouco acima, em 1139b26-27, o que volta a ficar saliente no curto capítulo VI 6 dedicado ao intelecto como fonte não-demonstrativa de apreensão dos princípios da ciência, que é, esta última, necessariamente demonstrativa.

A distinção está feita em *EN* I 13, mas também em *EE* II 1. Com base em uma divisão operada agora na parte racional, tem-se como resultado da virtude intelectual uma parte que atua no domínio do que pode ser de outro modo, e outra parte que atua no domínio do que não pode ser de outro modo. Esta última é a virtude contemplativa, aqui denominada de *parte científica* (1139a12: *epistêmonikon*). A primeira parte é denominada de *logistikon*, a parte *calculativa*, ao que é imediatamente dado como justificativa que *deliberar* e *calcular* redundam no mesmo (1139a13: *tauton*), ou, sendo mais preciso, *deliberar* é um tipo de *investigar* (VI 10 1142a32: *dzêtein ti*), o que parece querer dizer que *deliberar* é um tipo de calcular e pode, nesta medida, ser tomado como um calcular. Tudo isto pode parecer à primeira vista estranho, pois Aristóteles vai caracterizar a razão *prática* como localizada na *parte deliberativa*, e pode-se ficar surpreso que a caracterize aqui como estando na *parte calculativa*. A razão, porém, me parece ser que esta outra parte da virtude intelectual, a que se dirige ao que pode ser de outro modo, engloba dois casos: de um lado, a capacidade deliberativa relativa a ações; de outro, porém, também a parte produtiva, ligada à execução de objetos segundo regras bem definidas. Muito possivelmente, o termo *logistikon* foi escolhido para poder abrigar ambos os casos, a ação e a produção, já que a deliberação pode ser vista como um certo tipo de cálculo que fazemos a respeito do que está ao nosso alcance.

O que, contudo, de fato interessa a Aristóteles é circunscrever as condições da razão prática enquanto deliberativa. É exatamente isto o que faz de 1139a17 até 1139b13, a parte final de VI 2, pois, nesta parte final, Aristóteles centra sua atenção na verdade prática (1139a17: *praxeôs kai alêtheias*, em *hendíadis*) com vistas a delimitar seus ingredientes básicos. O leitor, porém, é novamente surpreendido, pois Aristóteles abre esta

discussão afirmando que há *três* elementos anímicos dirimentes quanto à verdade prática: percepção, intelecto, desejo (1139a18). O desejo, a título do que vale como fim de uma ação, inscreve-se naturalmente como ingrediente da verdade prática; o mesmo vale para o intelecto, se entendermos aqui por *nous* o intelecto prático, o intelecto que está envolvido nas ações na medida em que determina os meios adequados para a obtenção dos fins. Porém, por que a percepção, *aisthêsis*? Uma explicação que de pronto vem à mente é a seguinte. A ação gira em torno de particulares. Com efeito, para agir, é preciso que se saiba quais são as circunstâncias e os particulares que estão em pauta em uma ação, e é tarefa da percepção discriminar os particulares. Este é um tema que o próprio Aristóteles salienta no Livro VI. Pessoas podem realizar o bem prático sem dispor de conhecimentos gerais, ao passo que pessoas com tais conhecimentos podem falhar no âmbito prático justamente porque não são capazes de discriminar os particulares. No exemplo que Aristóteles fornece, alguém que sabe que as carnes leves são saudáveis porque são de fácil digestão, mas que ignora quais carnes são leves, está menos apto a agir bem do que aquele que sabe que a carne de aves é leve e saudável, embora desconheça que seja assim porque é de fácil digestão (8 1141b16-21). Por esta mesma razão, acrescenta Aristóteles, matemáticos costumam ser jovens, mas, como a prudência requer experiência, por estar rente aos particulares, e a experiência exige tempo, a prudência não é o caso para pessoas jovens. A razão disto é que “a prudência também gira em torno dos particulares” (9 1142a14). A prudência *também* requer o conhecimento empírico dos particulares, pois exige, por outro lado, o saber geral sobre a ação bem realizada. Porém, diferentemente do conhecimento teórico, que se realiza plenamente no domínio do universal, o conhecimento prático que a prudência leva ao ápice requer uma imersão no mundo da experiência e

do particular. Aqui estaria a razão da menção à percepção, pois a ela cabe a discriminação dos particulares.

Esta mesma lição pode ser retirada do tema do silogismo, o qual Aristóteles igualmente desenvolve no Livro VI. No silogismo em matéria prática, a segunda premissa diz respeito aos particulares (12 1143b3; voltarei mais adiante a esta passagem) e sua determinação requer percepção. A propósito dos particulares, insiste Aristóteles, “a percepção é *dirimente*” (VII 5 1147a26), “a discriminação se dá na percepção” (II 9 1109b23), “a discriminação reside nos particulares e se faz pela percepção” (IV 11 1126b3-4). Ou, de modo mais prosaico, não se delibera se o pão está devidamente cozido, “pois isto cabe à percepção” (III 5 1113a1-2). A segunda premissa do silogismo prático diz respeito a estes particulares, seja como propriamente particulares, seja como mais específicos do que os fins mencionados na primeira premissa: preciso de uma roupa; ora, o manto é uma roupa, e me ponho a fabricar um manto; carnes leves são saudáveis; ora, este naco é de carne leve, e me ponho a comê-lo.

A explicação é simples e parece satisfatória, pois permite distinguir a verdade *prática*, sempre enraizada nos particulares e, por isso, dependente do ato perceptivo a seu respeito, da verdade *teórica*, que pode contentar-se com elementos puramente formais e universais, como ocorre nas demonstrações matemáticas. Surpreendentemente, porém, a percepção, apenas mencionada, é aparentemente descartada, pois Aristóteles escreve, imediatamente após ter listado os três ingredientes, que, “destes, a percepção não é princípio de nenhuma ação” (2 1139a18-19). A razão oferecida é que animais têm percepção, mas não participam da ação. Pode-se justificar esta exclusão apelando a dois modos de se conceber a ação, um modo mais vago, do qual participariam também os animais (pressuposto em *EN* III 4

1111b8-9, pois seriam capazes de atos voluntários), e um modo mais estrito, que exigiria em algum sentido a capacidade de julgar e avaliar, da qual somente os agentes humanos participariam na medida em que unicamente eles podem recorrer a razões e a deliberações. Parece-me, porém, que a explicação reside antes em se fazer apelo ao contexto *eudêmio* dos livros comuns, pois, segundo a *EE*, nem crianças nem animais agem propriamente falando – os primeiros por ainda não disporem de razão; os últimos, por serem definitivamente privados de razão (cf. *EE* II 8 1224a28-30). O Livro VI guardaria mais esta marca tipicamente eudêmia ao restringir a ação unicamente a seres dotados de razão.

Qualquer que seja a explicação para descartar de pronto a percepção, o fato é que a passagem a deixa de lado e passa a examinar exclusivamente a relação entre desejo e inteligência sob a perspectiva de um estatuto bifronte da prudência. Por um lado, é preciso que a razão determine a relação dos meios como os mais adequados para a obtenção de um dado fim; por outro lado, é preciso que o fim para o qual a razão busca os melhores meios seja um fim moralmente digno de elogio. Esta é a dupla relação que a prudência realiza. A habilidade de encontrar os meios mais adequados não satisfaz a condição de prudência se o fim que busca não for moralmente digno de louvor. Ora, a faculdade que põe os fins moralmente bons é a faculdade desiderativa, aqui representada em bloco pelo desejo, *orexis*, segundo as duas diferentes espécies (*boulêsis*, *epithumia*, *thumos*). Como Aristóteles explicou nos capítulos anteriores, esta faculdade se forma pela habituação, *ethismos*, de se dirigir a fins de certa natureza e não seu contrário, fundada em uma noção primária de busca ou de fuga, *hairesis* e *phugê*. A adoção dos fins provém, assim, de um domínio conativo-emotivo do agente. Por outro lado, não basta ter um fim moralmente digno de louvor; é preciso uma outra faculdade, a

virtude intelectual desenvolvida pela prudência, para determinar quais meios são os mais adequados para a obtenção do fim almejado. Daqui Aristóteles pode dizer em 1139b4-5 que a escolha por deliberação (*prohairesis*) é tanto um “intelecto desiderativo” (*orektikos nous*) quanto um “desejo reflexionante” (*orexis dianoêtikê*), pois a boa deliberação (em que consiste a prudência) guarda esta dupla relação: de um lado, com o fim, posto pelo desejo ou pela faculdade desiderativa; por outro, uma consideração racional sobre que meios são os mais adequados para a obtenção do fim. Ter fins moralmente dignos de louvor, mas ser incapaz de determinar por quais meios obtê-los de modo mais adequado, não é um caso de prudência. Tampouco o é a habilidade de encontrar os meios mais adequados para a obtenção de um dado fim, porém o fim buscado é moralmente reprovável. Este último caso é o que Aristóteles chama de *panourgia* (VI 13 1144a27), algo como a astúcia para dar realidade a fins que não são moralmente bons. O primeiro caso é referido pelo termo de *spoudaios*, o agente certamente de valor moral, mas que não necessariamente é capaz de determinar os meios mais adequados para a obtenção do fim. O prudente tem de satisfazer ambas as condições: ter um fim moralmente digno de louvor, o que é estabelecido pela virtude moral, bem como determinar por razões os meios mais adequados para o realizar.

Como é bem sabido, encontramos aqui o tema que sempre foi um escândalo para a consciência moral moderna, a saber: à razão parece ser dada unicamente a função de encontrar os meios para fins que são, porém, determinados algures – mais precisamente, na faculdade desiderativa, desenvolvida pela habituação em buscar fins de um tal tipo em detrimento de fins de tipo oposto. À moral moderna parece fundamental que a razão tenha um papel não secundário, mas dirimente na determinação dos fins que buscamos, e não somente na determinação dos meios para os obter do modo

mais adequado. Não quero entrar na discussão sobre este tema. Há várias tentativas para edulcorar o que parece ser, no pensamento de Aristóteles, um elemento discrepante em sua filosofia moral, cujas consequências negativas se poderiam observar em diferentes lugares e graus.⁸ Vou deixar de lado tal discussão, por mais instrutiva que seja. O que quero assinalar aqui é que o Livro VI fornece lições que sedimentam a tese de uma dupla direção para a prudência: a adoção de um fim que é moralmente bom pela faculdade desiderativa e a correta determinação dos meios para o obter pela faculdade intelectual que atua no interior da virtude moral. Com efeito, o tema de uma natureza bifronte da prudência na filosofia prática de Aristóteles é ressaltado em diferentes passagens. Em VI 13 1144a20-22, Aristóteles enfatiza que a virtude moral torna correta a escolha por deliberação ao lhe dar o princípio final que é moralmente adequado, ao passo que cabe a “uma outra faculdade” (1144a22: *heteras dunameôs*) a correta determinação dos meios para o alcançar – e esta é a habilidade intelectual cuja satisfação é também requerida pela prudência. A prudência exige, pois, uma estreita correlação entre os fins e os meios, pois é preciso que ambos estejam corretamente determinados, mas isto é feito por faculdades distintas. O império socrático-platônico da razão não está desfeito, mas é atenuado pela introdução de uma faculdade desiderativa pela qual os fins são estabelecidos: não basta a razão para bem agir, é preciso também uma disposição moral que se constitui alhures.⁹

⁸ W. Hardie, para dar um só exemplo, argumentou que a tensão na ética aristotélica entre uma visão inclusivista do bem supremo e uma perspectiva monolítica, segundo a qual a contemplação é o bem supremo em contraste com as virtudes morais, deriva em última instância do fato de que Aristóteles não percebeu com a clareza desejada a possibilidade de a razão, sob forma deliberativa, influir na determinação da felicidade na medida em que determinaria os fins últimos que lhe seriam constitutivos. Sobre este ponto, ver *The Final Good in Aristotle's Ethics*, publicado em 1965 e traduzido para o português em M. Zingano (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus Editora 2010, pp. 42-64.

⁹ Convém assinalar, contudo, que, em Aristóteles, o domínio da virtude moral, ainda que volitivo e, nesta medida, não-racional, não é por isso refratário a razões; ao contrário, é naturalmente

Também em VI 10 a natureza bifronte da prudência é ressaltada. Após ter assinalado que a prudência é o mesmo que a boa deliberação, Aristóteles assinala que a boa deliberação é “a retitude do meio em relação ao fim, do qual a prudência é a verdadeira apreensão” (10 1142b32-33). Já foi observado que, nesta frase, o pronome relativo *do qual* é sintaticamente ambíguo, pois pode querer dizer que a prudência é a correta apreensão *do fim*, referindo-se ao último elemento sintático antes dele, ou que a prudência é a correta apreensão *do meio em relação ao fim*, o pronome retomando o inteiro sintagma no qual *fim* aparece como o último elemento. Isto é verdade, mas a ambiguidade é de pouco efeito, sem causar nenhum drama, porque a lição aristotélica parece consistir na necessária correlação entre fim e meio para que seja o caso da prudência. Não é possível a prudência (ou, em outros termos, uma escolha por deliberação bem conduzida) sem que o fim seja moralmente digno de louvor e os meios para sua obtenção estejam adequadamente determinados. O ponto aqui é justamente o conectivo *e*, que faz da prudência o cruzamento de duas condições que devem ser simultaneamente satisfeitas. Esta natureza bifronte, aos moldes da divindade romana Jano, está particularmente acentuada quando, na *EE*, Aristóteles nos diz que *toda escolha por deliberação é de algo e com vistas a algo* (*EE* II 11 1227b36-37: *esti gar passa prohairesis tinos kai heneka tinos*). Pode-se pensar que Aristóteles esteja enfim a dizer que a escolha por deliberação é *do fim*, mas isto iria de encontro a tudo o que diz em suas *Éticas*; o ponto consiste, antes, em enfatizar a conjunção *e*: o fim, como o próprio Aristóteles explicita nas linhas seguintes, é o termo médio, estabelecido pela virtude moral, ao passo que a escolha se refere ao que é em vista deste fim, os

constituído de modo a poder escutar razões e a obedecer a injunções racionais.

meios que ela busca determinar por deliberação.¹⁰ É na conjunção destas duas condições que aflora a prudência.

A natureza bifronte da prudência, consequência imediata da dupla relação que toda escolha necessariamente entretém, nos permite explicar um ponto que suprimi propositalmente ao examinar a definição de prudência fornecida em VI 5. Lá é dito que a prudência é a disposição *verdadeira* prática acompanhada de razão, *hexin alêthê meta logou praktikên* (1140b4-5).¹¹ O tema da *verdade* aparece aqui para caracterizar a virtude que estabelece os fins para o agente: trata-se da virtude *moral* e por isso a disposição é *verdadeira*, pois o estado psicológico de desejo do agente está orientado ao bem. Um agente vicioso põe fins para os quais busca os meios mais adequados para sua obtenção. Por mais habilidoso que seja, mesmo que sua razão seja inteiramente correta quanto aos meios mais eficazes, nunca ele será prudente, mas unicamente *panourgos*, “astuto”, “maquinador”, pois o fim que persegue não é verdadeiro no sentido de não ser um fim estabelecido pela virtude moral, mas justamente por seu oposto, o vício. De certo modo, uma certa obscuridade persiste na formulação da tese, e esta obscuridade

¹⁰ Esta passagem, como tantas outras da *EE*, tem problemas de transmissão e sofreu uma série de tentativas de correção. O ponto me parece ser a natureza bifronte de toda escolha por deliberação: há um fim, posto pela virtude moral, que é o princípio da escolha, e esta última é o princípio eficiente da ação, pois determina os meios pelos quais se vai obter o fim: cf. *EN* VI 2 1139a31-33.

¹¹ A definição é fornecida por suas vezes: em 1140b4-6 e em 1140b20-21. Na segunda vez em que é formulada, o manuscrito M^b dá como texto *hexin meta logou alêthous*, referindo a *verdade* à razão ou argumento (*logou alêthous*) e não à disposição (*hexin alêthê*), como ocorre na primeira formulada. A versão *logou alêthous* é também o texto que Alexandre de Afrodisia reproduz em seu comentário à *Metafísica* quando, em direta referência a esta passagem da *EN*, fornece as definições de ciência, arte e prudência, esta última sendo definida como *hexin met' alêthous logous praktikên* (7, 22). Baseado no testemunho de Alexandre, Susemihl-Apelt editam *meta logou alêthous* em ambas as passagens de *EN* VI 5, embora em 1140b5 todos os manuscritos (inclusive M^b) editem *hexin alêthê meta logou*. Penso que Bekker e Bywater estão corretos em tomar a leitura *hexin meta logou alêthous* como um lapso deste manuscrito na segunda formulação, a despeito do testemunho de Alexandre.

parece resultar de uma dificuldade por parte de Aristóteles em claramente definir um item – no caso, a prudência – por meio da satisfação simultânea de duas condições. A razão disso é que a doutrina oficial aristotélica da definição reza que o *definiens* exprime uma necessária unidade do *definiendum*, e a presença de conectivos (no caso: uma conjunção: o fim que é bom e os meios corretos para sua obtenção) parece ser um obstáculo não meramente linguístico, mas intransponível para uma real unidade.¹² Mesmo assim, a ética aristotélica, em suas duas versões, a *EN* e a *EE*, claramente busca estabelecer a natureza bifronte da prudência, pois ela é a boa deliberação, e toda deliberação é simultaneamente *relativa a um fim* (posto pela faculdade desiderativa, que funciona como princípio para a busca dos meios) e *dos meios* para a obtenção deste fim (para a qual a boa deliberação ou prudência encontra os meios mais adequados). O que garante a prudência é, por certo, a adequada determinação dos meios mais eficazes, mas também, e sobretudo, o fato de buscar tais meios para um fim que é moralmente bom – ou, nos termos da presente passagem, a prudência é uma *disposição verdadeira* porque moral.

Há uma vantagem considerável ao se contemplar a natureza bifronte da prudência. Vimos que VI 1 anuncia como tema de análise o que é e como opera a reta razão no domínio prático, bem como é dito aí que o termo médio

¹² Examinei em *Defining Voluntariness* (Ancient Philosophy 41: 143-166, 2021) um problema similar, ligado à definição do ato voluntário como todo ato que satisfaz simultaneamente duas condições: (i) o princípio da ação está no agente e (ii) o agente conhece as circunstâncias particulares em que se desenrola a ação. Consequentemente, o ato involuntário deve ser definido por meio de uma *disjunção*: é involuntário todo ato em que (i) princípio não está no agente *ou* (ii) o agente ignora pelo menos uma das circunstâncias em que se produz a ação (mas não todas), pois a negação da conjunção (*a e b*) é a disjunção (não-*a ou não-b*). Na literatura secundária, este problema formal (que afligiu fortemente Aspásio em seu comentário à passagem) passa à sombra de um outro, de natureza semântica, pois a noção grega de *hekousion* tem um significado filosófico estrito de *voluntário*, mas também um uso mais largo em que designa a ação feita *de bom grado*, o que não deixa de perturbar, em certa medida, a análise aristotélica desta noção.

se determina *kata ton orthon logon* (VI 1 1138b25). A expressão *kata ton orthon logon* parece ocorrer muito naturalmente neste capítulo introdutório, pois já em *EN* II 2 havia sido dito que se investigaria mais adiante o que é a reta razão e como ela opera em relação às virtudes morais, dado que agir *kata ton orthon logon* é comumente aceito e é destarte adotado na análise aristotélica.¹³ Em VI 13, porém, Aristóteles nos diz que é preciso dar um passo a mais e compreender o agir virtuoso não somente como agir *kata ton orthon logon*, mas como agir *meta tou orthou logou* (1144b25-27: *esti gar ou monon hê kata ton orthon logon, all' hê meta tou orthou logou hexis aretê estin*). A alteração proposta por Aristóteles consiste em tomar o agir bem não exatamente como agir *com base na reta razão*, mas mais propriamente como agir *acompanhado da reta razão*. Ou, em latim: não exatamente *secundum rationem*, mas antes *cum ratione*. Qual o valor filosófico desta alteração, porém? O comentário bizantino de Eustrácio fornece uma primeira explicação: como *kata logon* pode também indicar a mera concordância da ação com o que prescreve a razão, sem que a ação tenha sido realizada *com base* na razão, é preferível escrever *meta logou*, pois, assim, não há mais ambiguidade e se compreende claramente que bem agir é agir *fundado* na razão, em *estreita conexão* com a reta razão.¹⁴ Agir *kata logon* seria mais abrangente que agir *meta logou*, pois poderia significar agir com mera concordância com o dever

¹³ Ver *EN* II 2 1103b31-32 *to men oun kata ton orthon logon pratein koinon kai hupokeisthō*. Que seja comumente aceito é verdade, sobretudo para a escola socrático-platônica, mas não é tão claro que seja aceito por Aristóteles sem mais. Deve-se observar, aliás, que N^o fornece como texto *hyperkeisthō* (“fique valendo por ora”), que é uma *lectio difficilior*, mas, como veremos, faz muito sentido filosoficamente, já que Aristóteles pretende dar um passo a mais e alterar ligeiramente a expressão para *meta tou orthou logou*. A *EE* também anuncia o estudo levado a termo em *EN* VI (*EE* V) em *EE* III 8 1234a29-30, enfatizando que então se verá como se pode ser virtuoso *meta phronéseōs*, o que também vai na direção de um anúncio da alteração da preposição *kata* para *meta* no tocante à expressão *kata ton orthon logon* para o bem agir.

¹⁴ Como escreve J. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, vol. 2 p. 111-12: *an inward principle*, e não *an external rule*.

e não por dever, ao passo que *meta logou* só tem o sentido estrito de agir por dever. Esta lição será retomada por Tomás de Aquino e perdurará por muito tempo, até que J. A. Smith a contestou, argumentando que o contexto *não somente ... mas*, que ele toma como uma fórmula abreviada de *não somente ... mas também*, sugere que *meta logou* é *mais abrangente* do que *kata logon*, e não o contrário, como queria a leitura tradicional.¹⁵ A proposta de Smith foi adotada por Hardie, ligeiramente retocada: *não somente ... mas* sugere que agir moralmente não é propriamente *kata logon*, mas, mais exatamente, agir *meta logou*.¹⁶ Poucos intérpretes adotaram a nova versão, porém.¹⁷ Com efeito, não é claro *por que* deveríamos adotar a alteração, embora seja claro *que* Aristóteles esteja propondo uma alteração. À luz de nossa leitura de uma prudência necessariamente bifronte, temos uma razão *filosófica* para adotar a alteração. Aristóteles estaria nos advertindo de que é preciso haver a *conjunção* dos dois ingredientes da prudência: o fim que é bom, estabelecido pela virtude moral, e as razões que determinam os meios mais adequados para sua obtenção. É neste sentido que bem agir é propriamente agir *cum ratione*: estabelecido o fim moralmente louvável, deve-se conectar ao fim a correta determinação dos meios, o que se faz por meio da razão deliberativa. A alteração não é um mero cuidado diante de uma possível interpretação errônea; trata-se, ao contrário, de uma correção necessária para justamente evitar o amálgama proposto pela perspectiva socrático-platônica de bem agir como equivalente a agir com base em razões. Nunca esteve em questão, aliás, uma relação *externa* com o dever moral (que *kata logon* poderia

¹⁵ J. A. Smith, *Aristotelica*, Classical Quarterly 14 1920, p. 16-22.

¹⁶ W. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968 (2ª. edição), pp. 237-239.

¹⁷ Para dar o exemplo de dois eminentes leitores de Aristóteles: C. Natali, *La Saggezza di Aristotele*, Bibliopolis 1989, p. 131; J. Rist, *An Early Dispute about Right Reason*, Monist 66 1983, pp. 38-49. Estudei mais detalhadamente esta discussão em *Estudos de Ética Antiga*, Paulus – Discurso Editorial 2009, pp. 363-391.

evocar), mas somente uma relação *interna*; o problema é que esta relação interna como que se funde e se esgota com a razão na versão *kata logon*, quando é preciso, na perspectiva aristotélica, claramente distinguir o plano do fim estabelecido pela virtude moral e o plano dos meios mais adequados determinados pela razão, que acompanham o fim moral. Para tanto, não é somente conveniente, mas necessário alterar *secundum rationem* em *cum ratione*, sob pena de passar despercebida esta dupla dimensão na qual a razão tem um papel proeminente, mas não único, e por isso bem agir é agir com base em um fim moral *meta logou*.

UMA NATUREZA TRICÍPITE

Como vimos, em VI 2 Aristóteles havia listado não dois, mas *três* ingredientes da verdade prática: percepção, intelecto, desejo. Vimos como intelecto (prático) e desejo interagem para a geração da natureza bifronte da prudência. Quanto à percepção, parece estar conectada tão-somente à inevitável particularidade em que toda ação se produz, de modo que é preciso que a percepção atue, já que a discriminação dos particulares cabe à percepção. Ademais, Aristóteles parece descartar de pronto a percepção, sob a alegação de que animais percebem, mas não agem. No que vou desenvolver agora, como parte final deste texto, penso que há bons motivos para se ver na percepção algo muito mais importante do que a mera discriminação dos particulares para que a ação tenha lugar. Se estou correto, a percepção tem um papel muito mais relevante na determinação do bem agir, de sorte que deveríamos falar não somente de uma estrutura bifronte da prudência, mas mais exatamente de natureza sua tricípite.

Com efeito, há duas passagens no Livro VI que sugerem um papel bem mais avantajado para a percepção na determinação do bem agir. A primeira

passagem ocorre ao final de VI 9, em 1142a23-30, quando Aristóteles opõe a prudência ao intelecto, o *nous* no sentido da faculdade que apreende os primeiros princípios do conhecimento teórico, a ciência se constituindo como um corpo de demonstrações a partir destes princípios indemonstráveis. Aristóteles observa então que a prudência se opõe (*antikeitai*) ao intelecto teórico, salientando que, enquanto este último se dirige aos primeiros princípios, para os quais não há demonstração, a prudência se volta aos termos últimos, dos quais, enfatiza Aristóteles, “não há ciência, mas percepção” (1142a27). Até aqui, o texto é claro e tudo pode ainda ser compreendido de um modo não problemático, como havíamos visto, sob a perspectiva de se perceberem os particulares do modo como se percebe que isto é um pão ou que este pão está cozido. A partir daqui, porém, o texto fica conturbado e a lição a reter escapa àquela perspectiva não problemática. Com efeito, Aristóteles parece querer ir mais longe, pois nos diz, usando seu vocabulário técnico, que esta percepção (a da prudência) não é a percepção própria, a que ocorre quando uma faculdade sensitiva percebe seu objeto próprio (por exemplo, a visão percebe a cor; a audição, o som), mas é, continua Aristóteles, uma percepção similar àquela com a qual percebemos, no âmbito matemático, que o termo último é o triângulo.¹⁸ Aqui, porém, já não mais se trata da percepção no sentido

¹⁸ Pode-se também entender que o texto diz que o último elemento (em uma dada investigação) é um triângulo, como quando digo que “isto é um triângulo”, não muito distante de quando digo que “isto é um pão”, dando fim a uma cadeia de argumentos. Já Eustrácio (351,35 – 352,4) interpretava a passagem neste sentido, dizendo que *triângulo* ilustra aqui o caso *particular* de uma figura. Esta leitura é favorecida se atentarmos em *tois mathēmatikois* em 1142a28, como propõe Bywater; neste sentido, como escreve Bywater, “the general meaning of this is clear enough <...> one resembling the *aisthēsis tōn koinōn* of the *De Anima*” (*Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford at Clarendon Press 1892, p. 51). Porém, as razões de Bywater para expungir a expressão não são boas: ele alega que há muitos termos matemáticos últimos, e não um só, o triângulo; porém, na *geometria* aristotélica, o triângulo é de fato a figura última à qual todas as outras são reduzidas, *matemática* significando aqui, por sinédoque, sua parte geométrica. A interpretação que sigo é elegantemente defendida por J. Burnet (*The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co., London, p. 274).

canônico. Na nomenclatura aristotélica, a sensação comum é aquela pela qual percebemos, de um objeto, dados sensíveis que podem ser percebidos por diferentes faculdades sensitivas. Tipos de sensível comum são fornecidos em *De anima* III 1: movimento e repouso, grandeza, unidade e pluralidade. A eles se acrescenta o formato de um objeto: algo ter a forma quadrangular ou triangular, por exemplo, é apreendido a título de sensível comum. Poder-se-ia, pois, pensar na sensação comum, mas Aristóteles não está dizendo que é similar à apreensão de algo como tendo um formato triangular, mas sim que é similar a perceber *que o triângulo é a figura última*. Isto faz parte da geometria aristotélica: as formas geométricas estão em uma relação de consecução segundo o modelo do anterior e posterior na qual o triângulo é a figura última porque todas as outras figuras o contêm em potência e podem ser construídas com base nele (por exemplo, o quadrado, a figura imediatamente posterior, contém dois triângulos em potência). Ora, perceber que o triângulo satisfaz a condição de ser a última figura não pode mais ser tomado como um caso de percepção própria, nem mesmo de sensação comum, pois o estamos apreendendo como ocupando uma posição no modo como construímos a série das figuras geométricas, segundo a matemática aristotélica. Dado que já não é propriamente percepção, Aristóteles aumenta o fosso afirmando então que esta apreensão (a do triângulo como última figura na série geométrica) é *mais sensação* do que a prudência o é.¹⁹ A prudência parece, assim, ser posta em um lugar ainda mais longínquo, como se estivesse em uma posição tão distante que apenas tangenciaria a percepção canônica em suas diferentes formas.

¹⁹ Lendo como texto de 1142a29-30 *hautê mallon aisthêsis ê phronêsis*, que os editores modernos retêm. Porém, L^bM^bO^b dão como texto *hautê mallon aisthêsis hê phronêsis* ("esta é mais percepção, a prudência"), o que faria da prudência uma percepção bem mais comportada, localizada entre a percepção própria e a percepção comum, mas isto, como veremos, não parece fazer jus ao problema que Aristóteles quer evocar aqui e na próxima passagem a ser analisada.

A segunda passagem insiste ainda mais no distanciamento da prudência em seu aspecto perceptivo. Em VI 12 1143a35-b5, o termo *nous* passa a indicar tanto o intelecto teórico quanto o intelecto prático. Enquanto teórico, o *nous* tem a função de apreender os termos primeiros, os princípios das demonstrações, pois, como vimos, eles não são passíveis de demonstração; enquanto prático, o *nous* se dirige aos termos últimos, os particulares em que ocorre a ação. Agora, porém, a apreensão dos particulares pela prudência está antes alinhada à função noética, pois, diz Aristóteles, “os universais se originam dos particulares; para ter estes últimos, é preciso percepção, mas esta é intelecção” (1143b4-5: *ek tôn kath’ hekasta gar ta katholou; toutôn oun echein dei aisthêsis, hautê d’ esti nous*). O quão longe quer Aristóteles ir ao atribuir a apreensão dos particulares antes ao *nous* do que à percepção, qualquer que ela seja? Poder-se-ia pensar que talvez ele não queira ir muito longe. Pode-se dar, com efeito, uma interpretação deflacionária da passagem. Também nos *Segundos Analíticos* II 19 Aristóteles nos diz que a percepção instila em nós os universais (100b5), pois, embora a percepção tenha por objeto o particular (100a17: *to kath’ hekaston*), a percepção está às voltas com o universal; para dar um exemplo, não é percepção *de Cálias, homem*, mas é percepção *do homem* (100b1: *hoion anthrôpou, all’ ou Kalliou anthrôpou*). O ponto parece ser o seguinte. Costumamos distinguir entre uma análise psicológica e uma análise lógica da percepção. Aristóteles muito possivelmente está fazendo a mesma distinção aqui. Não se trata de separar dois momentos psicológicos na cognição – primeiro a percepção de Cálias e, depois, seu reconhecimento sob o conceito de homem –, mas de distinguir dois aspectos lógicos de um mesmo e único processo de cognição: a função perceptiva ligada ao particular e o reconhecimento deste particular sob um universal. Perceber é subsumir o particular a um universal.

À unidade psicológica do fenômeno da cognição correspondem dois aspectos lógicos, porém: o particular dado na sensibilidade e seu reconhecimento sob um conceito. Isto seria uma explicação satisfatória para a tese de que a percepção, no campo teórico, é uma intelecção. No caso do *nous* prático, o que Aristóteles estaria dizendo é que ao fim buscado é como que dado corpo e expressão prática quando ele é substancializado neste particular aqui. O fim corresponde ao universal; o que o realiza nas circunstâncias em que se encontra o agente é este particular aqui. Teríamos então não dois momentos psicológicos, mas dois aspectos lógicos de uma mesma e única cognição prática: um universal ao qual é subsumido o que é dado na percepção, no domínio teórico, e, no campo prático, o fim à busca de sua concretização neste particular aqui, o último meio que dá início à ação.²⁰

Talvez, porém, Aristóteles queira ir mais longe. Como observou com muita lucidez Dorothea Frede, parece haver algo a mais, o que é sublinhado pelo fato de estar envolvido aqui um episódio de percepção e Aristóteles não querer abrir mão deste episódio, pois, embora a percepção em pauta não seja um simples ver algo, mas antes um ver algo a um certo título, a saber, ver tal coisa *como um bem (mal)* e, assim, buscá-la ou evitá-la²¹, não deixa de ser um *ver algo*. Para voltar ao exemplo do pão, não é somente perceber que isto é um pão ou que o pão está devidamente cozido, mas que este pão é *um bom pão*. Que se deva comer pão ou que ele deva estar cozido é obtido por deliberação; que isto seja um pão ou que esteja devidamente cozido, cabe à percepção canônica o detectar; que isto, porém, seja *um bom pão*, o pão que deve ser buscado com vistas a um fim, é dado por uma percepção

²⁰ Como S. Broadie e C. Rowe salientam, pela percepção da situação particular ocorre um “filling out the general aim so as to convert it into a decision” (*Nicomachean Ethics*, Oxford, p. 379).

²¹ D. Frede: “das Erfassen der konkreten Handlungsumstände durch die *phronêsis* kein ‚Sehen‘ im wörtlichen Sinn, sondern ein Sehen von etwas als etwas” (*Nikomachische Ethik*, Walter de Gruyter 2020, vol. II p. 691).

imersa em contexto prático. A natureza bifronte da prudência precisa, assim, ser reposta em uma perspectiva tricípite: desejo, razão prática (sob forma deliberativa), percepção (prática). Esta percepção, porém, contém uma dimensão judicativa e avaliativa em termos morais. Isto pode ser ilustrado pela posição atributiva e não predicativa do adjetivo *bom*. Tomemos algo que seja vermelho; por um exemplo, um sapato vermelho. Percebo que isto é um *sapato* e que isto é *vermelho*, donde isto que percebo é um sapato vermelho. Que isto seja *um bom sapato*, porém, não pode ser separado em perceber que isto é um *sapato* e perceber que isto é *bom*. A posição do adjetivo não é predicativa, como no primeiro caso, mas atributiva, o que requer uma unidade entre *sapato* e *bom* sem a qual não é possível que este adjetivo seja usado corretamente em contexto prático, e esta unidade é feita pelo ato de julgar ou tomar tal objeto como um *bom* objeto, no sentido moral em pauta aqui.²² O agente precisa perceber o sapato como um bom sapato (no contexto prático), e neste “ver como” insinua-se a faculdade de julgar sob uma forma prática. É neste sentido, proponho, que Aristóteles está a dizer que a percepção dos particulares, no tocante à ação, é uma intelecção, pois não se trata de discriminar isto aqui como *um pão*, mas o apreender como *um bom pão* no sentido moral em pauta aqui.

Voltemos a VI 12. A apreensão perceptiva do termo último contingente e da segunda premissa do silogismo no âmbito prático são eles próprios

²² É notável observar que Aristóteles é sensível a esta distinção, pois ele reconhece em *De interp.* 11 20b35-36 que do fato de o sapateiro ser bom não se segue que ele é um bom sapateiro. Aristóteles assimila o caso de *um bom x* não pode ser separado em *um x* e *um bom* a problemas gerados pela predicção acidental, no entanto, na medida em que não haveria aqui nenhuma unidade real. A unidade efetiva a que se refere em *De interp.* 11 é unicamente a *unidade de essência* (como a de o homem ser *um animal bipede*) e certamente não é esta a unidade de *um bom x*. Com efeito, a unidade requerida em *um bom x* não é a unidade vigente na definição de *x*, mas provém do ato de tomar ou julgar *x* como satisfazendo as condições do bem agir nas circunstâncias particulares em que ocorre. Ao assimilar este caso ao de uma unidade acidental, Aristóteles segue uma rota que enfraquece a força de seu próprio ponto, mas se deve conceder que não é claro nem mesmo hoje qual aparato conceitual se faz necessário para assentar seu ponto.

princípios daquilo em vista de que se age (1143b4: *archai gar tou hou heneka hautai*). No que concerne à percepção dos termos últimos em um silogismo *teórico*, isto é feito fora do âmbito argumentativo, pois é nesta determinação simplesmente perceptiva – por exemplo, *isto é um pão*, que o sujeito para de raciocinar e argumentar, e tudo o que a percepção faz é localizar onde se dá o piparote para a ação. No tocante à percepção dos termos últimos em um silogismo *prático*, porém, o momento perceptivo está ele próprio fortemente carregado de uma visada noética, pois determinar se isto é *um bom pão* requer uma percepção fortemente imbuída de critérios avaliativos e de procedimentos de juízo moral. É este acréscimo avaliativo, de cunho moral, que faz com que Aristóteles sublinhe a natureza noética do ato perceptivo em âmbito prático. Esta natureza faz com que a própria percepção se alce a princípio final de uma ação. Isto fica mais claro se colocarmos o exemplo em um contexto mais propriamente prático: que isto seja *a boa atitude* a tomar é algo que vai além de determinar simplesmente que isto seja um caso de tal atitude, por exemplo: entregar o dinheiro que foi emprestado. Jogar as moedas aos pés do credor é um modo de devolver o que é devido, mas raramente é o *bom* modo de o fazer, embora haja certamente circunstâncias em que isto seja a coisa certa a fazer.

Gostaria de concluir estas reflexões com uma nota sobre a análise da prudência feita por Pierre Aubenque. Em seu livro, Aubenque preocupou-se com a famosa tese de Aristóteles de que o prudente é como que o padrão e a medida das coisas belas e boas (*EN III 6 1113a33: hōsper kanōn kai metron autōn ōn*).²³ Aubenque temia que tal tese pudesse levar a um tipo de relativismo como o que Protágoras sustentava. Por isso, Aubenque empenhou-se em

²³ Ver P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, pp. 41-51. Sobre a recorrência e importância desta tese na ética aristotélica, ver J.-L. Labarrière, *Le phronimos, critère et norme de l'action droite*, em D. Lorries e L. Rizzerio, *Le Jugement Pratique*, Vrin 2008, pp. 145-166.

mostrar que isto não ocorre, pois há uma medida objetiva que o prudente determina e que vale não só para ele próprio, mas também para todos os outros agentes envolvidos na ação. O espectro do relativismo se dissipa assim que se compreende que o problema reside antes no enraizamento da medida e padrão nas circunstâncias sempre cambiantes e particulares em que a ação se dá, por cuja obscuridade unicamente o prudente consegue perscrutar. O que Aristóteles quer ressaltar é que, nas circunstâncias contingentes em que ocorre a ação, o prudente percebe para cada uma o que se deve fazer e é nisto em que difere dos outros agentes: no *ver* em cada situação a verdade em sua dimensão prática, *talêthes en hekastois horan* (1113a32-33). O tema da verdade volta aqui para repelir qualquer suspeita de relativismo. Mais ainda, quando reconhecemos não somente a estrutura bifronte da prudência, mas sobretudo a sua natureza tricípite, compreende-se o peso que se deve dar a este *horan*, ao *ver* que exercita o prudente. O enraizamento nas circunstâncias particulares em que se dá a ação requer uma versão mais robusta da percepção em contexto prático. O prudente tem os fins moralmente dignos de louvor, ele tem a habilidade de encontrar os meios mais adequados para os obter. Mas isto não basta. O prudente precisa também ter a percepção moralmente aguçada, pois é ele quem consegue ver, nas circunstâncias cambiantes e frequentemente obscuras em que a ação se produz, o elemento particular que, para ele, ganha saliência moral porque é a coisa correta a fazer. O tema do que é saliente para a percepção moral tem na doutrina aristotélica da prudência as suas bases filosóficas. Não é, porém, uma solução que Aristóteles nos oferece candidamente, em um vocabulário bem estabelecido e em lições bem estruturadas, mas um problema a que chega na medida em que se sente insatisfeito com a forma bifronte da prudência – o que já é um enorme avanço em relação à

perspectiva socrático-platônica de forte orientação racionalista²⁴ – e investiga sua provável natureza tricípite, na suspeita de que a percepção no domínio moral cumpra uma função muito mais encorpada na determinação do que é a coisa correta a fazer, cuja exata natureza, porém, permanece elusiva (inclusive à reflexão contemporânea).

Havia sustentado, no início deste trabalho, que a *EN* me parece resultar de uma revisão *filosófica* de temas que tinham sido investigados na *EE*. A hipótese atualmente corrente de que a existência destas duas versões depende do público a que cada obra se destina – a *EN*, a um público leigo; a *EE*, aos estudantes de filosofia – parece-me pouco interessante e filosoficamente infecunda. Resta, porém, explicar por que Aristóteles não fez a revisão dos livros comuns, entre os quais se encontra o Livro VI, seu *Tratado da Prudência*. Tentei mostrar que, neste livro, há pelo menos uma dificuldade com a qual se confronta a reflexão de Aristóteles, o *problema filosófico* do exato papel que a percepção cumpre no campo prático. A formulação deste problema ganha corpo ao longo do Livro VI, mas não parece receber nele uma expressão definitiva. Mesmo assim, o reconhecimento de uma tripla dimensão para a prudência é um ganho filosófico de peso, visto que ainda hoje escapa às melhores análises. A despeito da relevância desta questão para uma análise mais detida do fenômeno moral, talvez a dificuldade para elaborar um aparato conceitual adequado para dar guarida a este problema seja mais uma peça a acrescentar no tabuleiro enigmático que explicaria por que não houve uma revisão dos livros comuns.

²⁴ Com todas as ressalvas que se impõem, que não posso estudar aqui, entre as quais figuram de modo importante a divisão da alma em três fontes motivacionais no livro IV da *República* e o remodelamento desta psicologia moral tripartite nas *Leis* de Platão (sobre o impacto deste último diálogo em Aristóteles, ver o estudo de Pierluigi Donini, *Abitudine e saggezza – Aristotele dall'etica eudemia all'etica nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014).

REFERÊNCIAS

- Aubenque, P. (1963) *La Prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France: Paris.
- Broadie, S. & Rowe, C. (2002) *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press: Oxford.
- Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co.: London.
- Bywater, I. (1892) *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford.
- Donini, P. (2014) *Abitudine e saggezza – Aristotele dall'etica eudemia all'etica nicomachea*, Edizioni dell'Orso: Alessandria.
- Frede, D. (2020) *Nikomachische Ethik*, Walter de Gruyter: Berlin.
- Hardie, W. (1965) The Final Good in Aristotle's Ethics, *Philosophy* 40: 277-29.
- Hardie, W. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd. ed., Oxford University Press: Oxford.
- Kenny, A. (1978) *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press: Oxford.
- Labarrière, J.-L. (2008) *Le phronimos, critère et norme de l'action droite*, em D. Lorries e L. Rizzerio (eds.), *Le Jugement Pratique*, Vrin: Paris, 145-166.
- Natali, C. (1989) *La Saggezza di Aristotele*, Bibliopolis: Roma.
- Olfert, C. (2017) *Aristotle on Practical Truth*, Oxford University Press: Oxford.
- Rist, J. (1983) An Early Dispute about Right Reason, *Monist* 66: 38-49.
- Rowe, C. (1971) *The Eudemian and the Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Smith, J. A. (1920) Aristotelica, *Classical Quarterly* 14: 16-22.
- Stewart, J. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols., Oxford University Press: Oxford.

Zingano, M. (2009) *Estudos de Ética Antiga*, 2ª. ed., Paulus & Discurso Editorial: São Paulo.

Zingano, M. (2010) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus Editora: São Paulo.

Zingano, M. (2021) Defining Voluntariness, *Ancient Philosophy* 41: 143-166.