

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## PRUDÊNCIA E FILOSOFIA PRÁTICA EM ARISTÓTELES

Francisco Moraes  
UFRRJ

---

**RESUMO:** Sem a prudência como virtude prática por excelência não seria possível algo como uma filosofia prática. No entanto, é pela orientação para o bem e para a *eudaimonía* que a própria prudência se constitui, de acordo com Aristóteles. Negada a possibilidade de uma ciência universal do bem, a filosofia assume a tarefa de determinar o caráter de bem do próprio bem humano. Para tanto, ela parte da análise do exercício deliberativo e procura determinar o teor ontológico de seu 'objeto'. A obra da filosofia prática aristotélica é a confiabilidade da ação como caminho legítimo para a felicidade, seja para o indivíduo seja para a cidade.

**PALAVRAS-CHAVES:** Prudência, filosofia prática, *eudaimonía*, deliberação, ação.

**ABSTRACT:** Without prudence as a practice virtue for excellence would not be possible something like a practical philosophy. However, according to Aristotle, it is the orientation for the good and for *eudaimonia* or happiness that the own prudence constitutes itself. When is denied the possibility of a universal science of good, the philosophy assumes the task of determining the character of good for the human good itself. Therefore, it starts from the analysis of the deliberative exercise and seeks determine the ontological content of its 'object'. The work of Aristotle's practical philosophy is the reliability of the action as legitimate path to happiness, either to the individual or to the city.

**KEY WORDS:** Prudence, practical philosophy, *eudaimonia*, deliberation, action.

---

É preciso começar dizendo que a relação de interdependência e reciprocidade entre prudência e filosofia prática, assumida por Aristóteles, está longe de representar um consenso filosófico. Mais ainda, precisamente o distanciamento entre ambas, para não falar em perfeita incompatibilidade, foi o caminho adotado por ninguém menos que Kant para fundar, a seu modo, a filosofia prática, diferenciando-a, de maneira precisa e rigorosa, da filosofia teórica. De fato, para Kant, como se pode ler na célebre introdução à sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, a partir da distinção entre os conceitos de natureza e liberdade, não apenas a filosofia teórica deve considerar-se, *stricto sensu*, filosofia da natureza, como também a filosofia prática deve converter-se em filosofia moral, sendo esta última a autêntica representante e depositária do que a tradição denominou, a partir de Platão, de inteligível. Desse modo, todos

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

os aspectos “práticos” relacionados aos efeitos e resultados da ação, bem como questões ligadas à educação dos afetos e às decisões envolvidas no exercício político do governo, seja ele da cidade ou doméstico, ficariam de fora de uma filosofia prática rigorosamente concebida. Estes, na medida em que são pautados por regras “técnico-práticas”, que são “as regras da arte e da habilidade em geral, ou também da inteligência, como habilidade de influir sobre homens e a sua vontade”<sup>1</sup>, serviriam apenas de corolários para a filosofia teórica, nada possuindo em comum com uma filosofia prática, cujo âmbito exclusivo seria o da consciência individual<sup>2</sup>. Como as inclinações e a felicidade são compreendidas por Kant como fatores naturais de determinação da vontade, estas também não seriam elementos constitutivos da ação segundo a liberdade. Na verdade, para Kant, somente o bom em sentido irrestrito (*Das Gute*) pode pautar a ação segundo a liberdade, o que excluiria desta última toda referência ao bem-estar ou ao agradável (*Das Wohl, Das Angenehme*). Ora, sendo impossível agir politicamente sem levar em conta o bem-estar e os resultados cambiantes da ação, a prudência, como virtude eminentemente política, cujo terreno é a persuasão e não o sentimento de dever, não poderia ter lugar no interior desta filosofia prática. Na contramão dessa perspectiva, nosso propósito no presente artigo é o de demonstrar a possibilidade de uma compreensão mais justa da *phrônesis* aristotélica, à medida que esta virtude não corresponde, de forma alguma, à simples habilidade de encontrar meios adequados para certos fins; queremos mostrar que a *phrônesis* aristotélica representa antes uma forma de assumir plenamente o caráter exposto da condição humana, na qual residiria, em última instância, a liberdade. Nesse sentido, a tarefa preliminar de uma filosofia prática, que se compreenda devedora da *efetividade* da prudência e de seu exercício deliberativo, consiste em pôr a descoberto o caráter de bem do próprio bem, ali mesmo onde ele de início e imediatamente se faz presente, sem que se necessite assumir uma concepção qualquer a seu respeito.

Aristóteles é enfático ao afirmar que o bem não se deixa conceber como generalidade correspondente a uma forma única<sup>3</sup>. Esse é o ponto decisivo de sua crítica à ideia do bem platônica. Aristóteles concebe o bem, por seu turno, como o *télos* visado de antemão em cada

---

<sup>1</sup> KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 16.

<sup>2</sup> E isso na medida que o indivíduo possa agir determinado por convicções últimas (com caráter de leis, e não de simples prescrições), independentemente de toda consideração das consequências de seus atos. Precisamente essa forma kantiana de conceber a filosofia prática enquanto filosofia moral, fez Max Weber classificá-la como “ética da convicção”, diferenciando-a de uma “ética da responsabilidade”. Uma apreciação elucidativa dessas diferentes concepções formuladas por Weber pode ser encontrada em BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos: Filosofia Prática*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo, Loyola, 2014, p. 73.

<sup>3</sup> *Ética a Nicômaco*, 1095 b 25.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

ação e propósito. Não havendo um bem único capaz de abarcar cada bem particular como um caso específico seu, e vindo a ser de todo inútil o conhecimento daquele hipotético bem universal, resta apenas admitir que o bem ele mesmo se encontre disperso nas atividades e propósitos humanos: pois o que se busca é o bem atingível pelo homem. Tal estado de coisas coloca o problema crítico acerca do bem do homem visado pela ciência mais imperativa e arquitetônica entre todas: a ciência política. É nesse sentido que uma “filosofia das coisas humanas”, tal como Aristóteles concebe a sua filosofia prática, representa a resposta aristotélica à impraticável ciência universal do bem, tal como esta havia sido proposta por Platão.

A questão do bem e de sua relação com a ação e a liberdade humana constitui o centro das contribuições de Aristóteles a respeito da autoconstituição do homem a partir de suas escolhas e ações, espaço de investigação que designamos com o nome de filosofia prática. A necessidade de uma filosofia prática deve-se ao fato de que o bem não é, em primeiro lugar, objeto de consideração teórica desinteressada<sup>4</sup>. O bem ele mesmo é simplesmente o alvo de nossos desejos, propósitos e ações. Daí que sua consideração seja sempre uma forma de consideração interessada. Por outro lado, não caberia dizer que o bem seja tão somente aquilo que nós tomamos por tal, já que isso nos levaria, forçosamente, ao relativismo e à impossibilidade de persistirmos na busca de algo melhor. Temos assim que se, por um lado, o bem não é um produto nosso, ao ponto de ser admissível uma total indeterminação quanto ao seu conteúdo, por outro lado, não é possível desvincular esse mesmo conteúdo do modo como ele é, a cada vez, concretamente visado. Dizendo de outro modo, não há como o bem ser ele mesmo o alvo de nossas ações se ele não chega a aparecer a partir da posição prévia em que nos encontramos quando estamos prestes a agir. Isso significa dizer que é sempre a partir dessa posição que o bem pode ser ele mesmo desejado e compreendido, resguardando para si seu caráter de *télos*. Quando nos pomos a deliberar sobre aquilo que nos cabe fazer em dada circunstância, somente podemos fazê-lo em virtude de o bem já ter se manifestado e aparecido de certa maneira. O bem, como *télos*, é a *eupraxia*, o bem agir, e não poderíamos nem deliberar e nem agir se este último já não estivesse em nosso horizonte e não pudesse

---

<sup>4</sup> É aqui que se deve buscar a delimitação da “filosofia prática” frente à filosofia teórica ou teorética em Aristóteles. Na primeira, o conhecimento está a serviço da ação, enquanto na segunda tratar-se-ia unicamente de conhecer. Por outro lado, sempre haverá espaço para uma interpenetração de filosofia da natureza e filosofia prática em Aristóteles, o que fica claro se pensarmos que para Aristóteles o bem, como *télos*, é aquilo a que todas as coisas visam. Este se configura, na verdade, o grande impedimento proveniente da Antiguidade para que se concebesse a natureza em termos mecânicos, o que será a obra da ciência e da filosofia modernas.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

propriamente ser visado<sup>5</sup>. Aristóteles diz muitas vezes que não deliberamos sobre os fins, mas sempre sobre as coisas que a ele dizem respeito: os meios. Todavia, jamais o bem poderia guiar uma deliberação caso este não aparecesse em perfeita congruência com o sujeito mesmo que delibera. O sujeito que delibera não é, portanto, alguém que simplesmente fará a adequação entre os meios e os fins das ações. Este último precisa, primeiramente, reconhecer-se a si mesmo nos fins que governam a própria deliberação. Na ação e na deliberação não se verifica, portanto, a presença autônoma de um ser consciente que resolve agir em conformidade a determinados fins. Esta não é uma boa compreensão da razão prática e do seu exercício. O que acontece é antes a constituição do sujeito da ação mediante a admissão dos fins, o que só se verifica quando estamos prestes a agir. “O que é preciso aprender para fazer nós o aprendemos fazendo”, diz a certa altura Aristóteles<sup>6</sup>.

Ora, o prudente, *phrônimos*, é precisamente para Aristóteles o representante típico dessa forma de racionalidade. A marca do prudente, aquilo pelo que ele se faz reconhecer, não é a habilidade de relacionar os meios aos fins, mas a visão abrangente (*teoreîn*) capaz de identificar o que é bom para si mesmo e para os homens em geral (EN, 1140 b 8). Mas essa visão larga e abrangente não se constitui por qualquer forma de ensinamento ou de frequência do universal. Sua origem se deve antes unicamente à experiência. Os homens prudentes são, assim, a justo título, experientes. Seu saber é todo ele constituído a partir da experiência, sem que esta última tenha condições de converter-se em uma espécie de saber transmissível. No entanto, devido à sua amplitude de visão, é de todo descabido considerar a prudência como uma simples capacidade de descobrir o que é conveniente e útil para cada um em dada circunstância, como se o próprio bem se apresentasse, originalmente, no procedimento chamado “cálculo custo-benefício”.

Se considerarmos que o conteúdo do bem não é separável da posição em que nos encontramos no momento da ação, estaremos em condições de compreender porque Aristóteles não admite a possibilidade de um conhecimento de algo como a ideia de bem. É que semelhante conhecimento, mesmo sendo possível, acarretaria um impasse para a própria ação, pois nunca teríamos como confiar plenamente naquilo que a nós parece bom. O bem ele mesmo estaria sempre recuando e descredenciando o que aqui e agora aparece como bom, já que o bem aparente não chegaria nunca a coincidir com a própria ideia do bem. É como se nunca pudéssemos fazer coincidir o ideal de justiça com o que, em determinada circunstância,

---

<sup>5</sup> Ética a Nicômaco, 1139 b 4.

<sup>6</sup> *idem*, 1103 a 32.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

nos parece a coisa mais justa a ser feita. Ora, se é agindo que nos tornamos justos e de nenhuma outra forma, então semelhante ideal de justiça, de maneira idêntica à ideia do bem, terminaria impedindo-nos de ser justos, na medida em que nos desestimularia à ação.

Do que dissemos acima resulta que para deliberarmos sobre qualquer coisa, melhor, para que haja algo a ser deliberado e decidido, é preciso que justamente aquilo que ao fim e ao cabo se quer alcançar com a deliberação já esteja firmemente estabelecido para nós. Isso significa que não é o exercício deliberativo e a decisão dele resultante que produzem o fim por eles almejado, mas antes acontece que é o fim almejado que possibilita deliberação e decisão. *Para poder decidir, é indispensável algo como um prévio ser decidido.*

Essa relação entre fins e meios no âmbito do processo deliberativo foi pensada, pela primeira vez, por Aristóteles no contexto de uma diferenciação fundamental entre ação e produção, entre *práxis* e *poíesis*. Para Aristóteles, agir não é o mesmo que fazer. Nesse sentido, também o processo que conduz ao fim e a própria natureza do fim não se deixam caracterizar da mesma maneira. É que o fim da ação, diferentemente do que acontece no processo produtivo, é algo imanente à própria ação. O que Aristóteles chama de fim (*télos*) corresponde, na verdade, ao limite (*péras*) para o qual se encaminha a atividade como para o seu próprio acabamento. Ninguém produz alguma coisa para ficar indefinidamente produzindo. Com o produto, que é algo distinto e separado, chega ao seu termo o processo produtivo e nada mais se espera dele. No caso da ação, porém, não é isso que se verifica. A ação não termina com um resultado distinto dela própria, mas com um ato revelador da disposição do próprio agente<sup>7</sup>. Não consideramos concluída uma ação até que ela atinja o ponto em que fique suficientemente clara a intenção com a qual ela foi praticada. É essa revelação da intencionalidade da ação que constitui o seu limite interno. A ação só termina propriamente quando há alguém que dela seja o seu autor e que com ela esteja identificado. O sentido da ação está no agente agindo de determinada maneira, e não em alguma outra coisa distinta e separada.

O fato de que a ação tenha em si mesma o seu fim e o seu possível acabamento, se bem compreendido, leva a consequências muito significativas, dentre as quais destacamos as seguintes: 1. Na ação, eficácia ou competência, na medida em que ainda se possa falar delas,

---

<sup>7</sup> É o que diz também Hannah Arendt, retomando Aristóteles, quando afirma que o sentido da ação é a revelação do agente em sua singularidade inconfundível: “Sem a revelação do agente no ato, a ação perde o seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Cf. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 193.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

precisam ser reinterpretadas a partir da natureza do fim correspondente; da mesma forma que ser justo não significa, de forma alguma, aplicar de maneira mais estrita e literal a lei, assim também ninguém é mais eficaz ou competente, em termos de ação, por seguir a risca a um procedimento testado e comprovado; 2. Na ação, não há como verificar se agimos da melhor maneira ou não simplesmente observando os resultados e os comparando com outros. Nossas ações não são nunca objetos que podemos ter diante de nós. Elas não estão aí para serem vistas e analisadas de maneira objetiva e tampouco podem ser repetidas, tal como acontece nos experimentos científicos ou mesmo no aprendizado técnico; 3. Como iniciantes na ação, não dispomos nunca de um espaço de aprendizado por assim dizer neutro, no interior do qual pudéssemos nos exercitar sem o menor risco. Agir é sempre estar disposto a correr riscos.

Todas essas consequências acima listadas apontam para a singularidade de a deliberação e a decisão, como bem salienta Aristóteles, não incidirem diretamente sobre os fins intencionados pela ação, mas sempre sobre as coisas (meios) a eles relacionados:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disso e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta.

(EN, III, 5, 1112 b 11. Trad. M. Zingano)

Assim como não cabe ao orador decidir ou deliberar se deseja ou não convencer seu público, assim como não cabe ao médico decidir ou deliberar se deseja ou não curar seu paciente, a ninguém que se ponha a deliberar cabe decidir sobre os fins intencionados pela ação, mas unicamente sobre os meios a eles conducentes. Por conseguinte, para que a deliberação tenha lugar, duas condições devem ser previamente satisfeitas: é preciso que se alcance uma visão concreta do fim almejado, ou seja, o fim não pode ser algo simplesmente genérico (uma vaga ideia), mas algo passível de ser atingido<sup>8</sup> e, além disso, é preciso também que se conheça as circunstâncias particulares. O raciocínio prático acontece invariavelmente da seguinte maneira: Dado que o fim visado é uma ação deste ou daquele tipo, de que modo agora, nas circunstâncias atuais dadas a mim, devo proceder a fim de viabilizar semelhante ação? Entre o fim visado e as circunstâncias a mim dadas, devo proceder à busca de uma ou

---

<sup>8</sup> Aristóteles critica a ideia do bem platônica precisamente por compreendê-la como uma generalidade vazia e inatingível; em seu lugar ele declara estar buscando um bem atingível pelo homem: a felicidade.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

mais ações intermediárias, estreitamente conectadas entre si, capazes de conduzir-me ao pleno acabamento da própria ação. Se bem compreendermos o que acaba de ser exposto, veremos que deliberar nada mais significa do que conduzir uma ação, dada desde o início como o bem intencionado, ao seu pleno acabamento, passando pela busca e pela escolha de uma ou mais ações intermediárias. Como as ações intermediárias devem, forçosamente, possuir o mesmo caráter da ação de início intencionada, o fato de não deliberarmos sobre o fim das ações não significa, de forma alguma, que este não se faça presente ao longo de todo o processo. Na verdade, a deliberação e a decisão constituem tão somente o percurso imanente de uma ação até o seu pleno acabamento. Que essa ação deva consistir na interconexão de ações intermediárias, isso não significa que ela perca o caráter de ser uma única e mesma ação. Somente assim compreendendo o processo deliberativo, faz pleno sentido afirmar que quem quer o fim deve também querer os meios a ele conducentes<sup>9</sup>.

Aristóteles, como visto acima, está longe de entregar a ação e a decisão, bem como o exercício deliberativo, às flutuações das circunstâncias, como se agir fosse o mesmo que tirar proveito da situação presente. Tanto quanto os ideais abstratos, em sua nostalgia e utopia característicos, também o imediatismo das circunstâncias mostra-se incompatível com o exercício deliberativo. As circunstâncias não estão aí para que nos beneficiemos oportunisticamente delas; elas são antes a oportunidade (*kairós*) sem a qual nenhuma ação ou decisão poderia ter lugar.

Mas será que justamente as circunstâncias não poderiam levar-nos a equívocos? Posso perfeitamente supor um bem, buscar atingi-lo e, na verdade, estar buscando um mal. Não seria melhor, então, a fim de evitarmos semelhante situação, se renunciássemos a buscar o bem a partir do que a nós parece ser tal? Não protegeríamos melhor a integridade ou a dignidade dos fins se os retirássemos de todo convívio com o que não passa de um elemento circunstancial e passageiro, isto é, relativo?

Olhemos novamente para a deliberação e para aquele que vem a ser o seu objeto. O que é propriamente objeto de deliberação? Já vimos que os fins não podem sê-lo, ao menos diretamente. Ninguém delibera se quer ou não ser feliz, se é melhor viver livremente ou na prisão. Parece que deliberamos apenas sobre os meios que conduzem aos fins. Nesse sentido, deliberamos sobre as ações capazes de conduzir-nos à felicidade, desde que tenhamos, é claro, uma ideia concreta do que venha a ser esta última; deliberamos sobre a melhor maneira de

---

<sup>9</sup> Por outro lado, os que creem que os fins justificam os meios jamais souberam o que significa propriamente agir e deliberar.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

preservarmos a nossa liberdade, desde que tenhamos, é claro, feito a experiência da liberdade como um bem. Homens que se preocupam unicamente com seu bem estar ou com a sobrevivência não estão em condições de deliberar. Para estes, o bem será invariavelmente um bem aparente (*tò phainómenon agathón*), uma vez que este último não é buscado como tendo dignidade em si mesmo. Eis como Aristóteles coloca o problema do chamado bem aparente:

Foi dito que o querer concerne ao fim, mas a uns parece concernir ao bem; a outros, ao bem aparente. Aos que dizem que o objeto do querer é o bem, decorre que não é objeto do querer o que quer aquele que não escolhe corretamente (pois, se for objeto do querer, será então um bem; era, no entanto, no caso, um mal); por sua vez, aos que dizem que o bem aparente é objeto do querer, decorre que não existe objeto do querer por natureza, mas é objeto do querer o que parece bom a cada um (a pessoas diferentes coisas diferentes parecem boas, mesmo, no caso, coisas contrárias). Se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes outras coisas o serão ( e similarmente as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras desse tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas. À turba o engano, parece, engendra-se devido ao prazer, pois, não sendo de fato um bem, parece ser. Buscam, ao menos, o agradável como um bem e evitam a dor como um mal.

EN, III, 1113 a 15. Trad. M. Zingano

O bem aparente, tal como Aristóteles o compreende, não corresponde à simples aparência do bem, a qual poderia ser superada mediante uma crítica bem conduzida ou por experiência própria, com o passar dos anos e o simples amadurecimento natural devido à idade, mas a uma espécie bem peculiar de cegueira<sup>10</sup>. Essa forma de cegueira diz respeito à incapacidade de admitir qualquer coisa como sendo boa e importando por si mesma. Já não se consegue divisar coisa alguma para além das inclinações imediatas e, por isso, qualquer coisa pode parecer um bem. A cegueira que corresponde ao bem aparente não está em condições de descobrir a si mesma e de perceber-se em falta. Onde a cada vez algo diverso pode figurar como um bem, onde o bem é ele mesmo circunstancial, não pode haver nenhum bem que de fato o seja.

---

<sup>10</sup> Cf. *Metafísica*, IX, 10, 1052 a 2. Não se trata da privação de um sentido do qual todos deveriam ser naturalmente dotados, mas da ausência de uma percepção proveniente da educação. Em outros contextos, essa cegueira relativa ao fundamental e decisivo é chamada por Aristóteles de *apaideusia*, ou seja, falta de educação. Cf. *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 6.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

O que o problema do bem aparente nos faz perceber, no fim das contas, é que há uma perfeita coincidência ou concomitância entre a existência de um sujeito capaz de deliberar e a capacidade que este último deve apresentar de deixar vigorar o bem como algo que importa por si mesmo e que não mude de figura conforme as circunstâncias. Somente assim a ação ela mesma pode ser plena de consequências para aquele que age, e não algo que somente será significativo em virtude dos resultados obtidos por seu intermédio.

Mas como é que esse bem em si mesmo vigora? Afinal, dizer que o bem deve ser reconhecido sem se amoldar às circunstâncias não é o mesmo que dizer que ele deve sobrepor-se a estas últimas, o que implicaria em tornar irrelevante ou inconsistente o ato mesmo de deliberar. Deixar vigorar o bem em si mesmo deve, assim, ser algo bem diverso do que enquadrar as circunstâncias em uma visão previamente estabelecida de como “as coisas devem ser”. O bem deve ser descoberto e sustentado nas próprias circunstâncias, tais como estas se oferecem. Não podemos deixar de notar que o próprio raciocínio prático não considera o fim almejado na forma de um simples ideal abstrato, mas antes enquanto uma ação determinada correspondente a uma exigência igualmente determinada. Só existe homem e deliberação à medida que há algo exigindo algo de alguém. Esse algo exigente, que funda a urgência da deliberação, é dádiva das circunstâncias e jamais poderia ser encontrado fora delas. Por isso, pretender que o bem possa ser melhor protegido de deturpações uma vez assegurado contra as circunstâncias e contra toda e qualquer parcialidade, em uma espécie de idealidade vazia e universal, acarretaria tão somente em deturpar e desconsiderar isso que é concretamente o bem. O bem só pode vigorar enquanto bem mediante um processo vital de exposição, no interior do qual o agente traz a si mesmo para aquilo que o concerne diretamente na ação. O bem buscado na ação é aquele que depende de nós para vir a ser o que é, embora nunca sejamos simplesmente os seus autores.

É singular a posição de Aristóteles a respeito da maneira como o homem deve ser entendido enquanto princípio e origem de suas ações. Com efeito, em lugar da autonomia da vontade, tal como nós a entendemos, o filósofo estabelece como instância proeminente a decisão que resulta do processo deliberativo, cuja causa eficiente, se assim podemos dizer, estaria menos no homem do que na urgência de certa situação. A prudência se distingue da arte e a ação da produção, em grande medida, precisamente porque para agir não podemos contar apenas conosco e com a competência adquirida pelo exercício reiterado. Não dispomos do saber agir da mesma maneira que podemos dispor de um saber técnico. Ao agir, temos de nos apresentar enquanto nós mesmos à situação, o que não parece ser o caso quando se trata

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

de realizar um trabalho qualquer. A presença ao mundo característica da prudência é mais do que uma simples ocorrência isolada, já que o prudente só pode saber o que é melhor para os homens em geral sabendo o que é melhor para si. Nessa forma peculiar de saber de si encontra-se a essência da prudência. Afinal, uma coisa é procurar saber como os homens em geral se comportam quando confrontados e expostos a situações semelhantes, outra coisa bem distinta é o saber de si mesmo do homem exposto a determinada situação. Em sentido grego e aristotélico, a descoberta de si mesmo ocorre sempre não através de alguma introspecção, mas por meio da visão de que algo me concerne. É, portanto, no contexto da ação e do tempo oportuno (*kairós*) que se dá o acesso originário ao si mesmo<sup>11</sup>.

Mais ainda, na medida em que podemos falar de ações voluntárias e involuntárias, já reconhecemos existirem importantes diferenças na maneira como percebemos a nós mesmos enquanto autores daquilo que fazemos. De fato, não é enquanto somos nós mesmos e respondemos por quem somos que fazemos tudo o que fazemos. Sem mencionar as ações por impulso, pelas quais sempre de algum modo nos sentimos responsáveis, há também aquelas praticadas por ignorância ou sob coação. Nesses casos, quando ignoramos as circunstâncias nas quais agimos ou quando agimos constrangidos por circunstâncias hostis, não cabe dizer que exista uma perfeita identificação entre ação praticada e agente. Ninguém se torna perverso ou virtuoso por agir dessa maneira. O ser ético, assim como virtude e vício, só passam a existir ali onde nos implicamos diretamente em nossas ações. Sendo estas últimas que nos fazem ser de determinada maneira, e não nossas opiniões, parece que somente no interior das ações voluntárias é que podemos encontrar o modo como o homem pode ser considerado princípio de suas ações. O problema começa exatamente aqui, pois para Aristóteles o voluntário não coincide sem mais com aquilo que podemos chamar de decisão (*proairesis*). O *acrático* ou incontinente, por exemplo, e as crianças agem voluntariamente, mas não podemos dizer que eles o façam de modo deliberado. Em outras palavras: a decisão supõe o prévio exercício deliberativo e a capacidade para tal, coisas que faltam a ambos. Aquilo que falta ao *acrático* e à criança, por exemplo, não é a inclinação para algo a partir de

---

<sup>11</sup> *Dei d'autois aei tous prattontas ta pròs tòn kairòn skopêin.* (EN, 1104 a 8). “É preciso que os agentes sempre observem a partir de si mesmos as coisas que são a cada vez o que são.” Em seu penetrante estudo do *Protréptico* de Aristóteles, texto de caráter exortativo reconstituído e editado por I. Düring a partir da obra de mesmo nome do neoplatônico Jâmblico (sec. III), Rêmi Brague demonstra que os elementos contrários à vida, os quais permanecem sempre em suas cercanias, são o sono, a loucura e a morte. Precisamente esta última, representa, segundo Aristóteles (EN., 1115 a 26), o perigo mais temível, pois com ela não haveria mais nada que seja um bem ou um mal para nós. A morte não é assim uma ameaça, em primeiro lugar, porque nos priva de nosso ser, mas antes por fazer com que já não haja mais nada para nós. Cf. BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009, p. 79ss e p. 134.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

si mesmo, mas antes a capacidade de se projetarem para algo (e para si mesmas) enquanto possível. Quem pondera e delibera deve ser capaz de considerar as coisas sob a ótica da possibilidade e não enquanto já dadas e disponíveis. Ele deve resolver-se por algo antes que por outra coisa. Segundo Aristóteles, este seria inclusive o sentido da palavra *proairesis* (algo tomado antes que outro)<sup>12</sup>.

Para Aristóteles, com efeito, ninguém decide se quer ou não quer o bem. Sendo o bem aquilo a que todas as coisas tendem, parece que a possibilidade de nos equivocarmos e/ou extraviarmos em nosso viver passaria unicamente pela deliberação e, neste caso, tal equívoco ficaria restrito ao âmbito do conveniente. O filósofo cita mesmo, nesse contexto de discussão, certa hipótese segundo a qual o que há de maior e mais belo (*tò mégiston kai kálliston*), seria certa visão (*ópsis*), em virtude da qual cada um julgaria belamente e escolheria o bem segundo a verdade. Tal visão corresponderia a certa virtude natural, privilégio de bem nascidos, não sendo nada que poderia ser adquirido pela prática ou aprendido de outro<sup>13</sup>. Se assim fosse, a ação poderia trazer apenas resultados benéficos ou maléficis, mas nunca nos tornar bons ou maus. É que o fim propriamente já nos seria dado de maneira natural, não podendo ser afetado por nossas escolhas e ações. Essa posição não corresponde, contudo, ao ponto de vista aristotélico sobre a questão. Se não podemos conhecer algo como uma hipotética ideia do bem, de modo a nos orientarmos em nosso agir por seu intermédio, tampouco parece que o bem verdadeiro nos seja dado naturalmente. Para Aristóteles, certamente, podemos nos equivocar a esse respeito e visar, em nossas escolhas e ações, o bem aparente em lugar do bem verdadeiro. Com isso, novamente, são nossas decisões e ações que determinam quem somos, o que nos faz pensar que junto com nossas decisões sobre os meios também nos decidimos, de algum modo, em relação aos fins das ações. Não fosse assim e não faria qualquer sentido investigar acerca do bem do homem e procurar defini-lo, uma vez que o sentido mesmo desse gênero de pesquisa não é o conhecimento, mas a ação<sup>14</sup>.

Não por acaso, Aristóteles precisa ir em busca de uma determinação daquilo que diz respeito ao homem enquanto homem. Não se trata de saber o que pode dizer respeito ao homem e suscitar o seu interesse, mobilizando a sua atividade, mas antes trata-se de

---

<sup>12</sup> EN, 1112 a 17. *Prò hetéron airetón*.

<sup>13</sup> *Idem*, 1114 b 3.

<sup>14</sup> “Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne as ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos.” (EN, 1103b 26)

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

determinar se há algo que dependa do homem para ser o que é. Vimos antes que, para Aristóteles, toda ação e todo propósito possuem seu bem específico. Para que o bem do homem possa ter lugar é preciso que exista algo que, a partir de seu ser, vincule o ser do homem em uma atividade característica. Do contrário, falar de um bem do homem seria o mesmo que falar de uma generalidade vazia e ideal. Ora, o característico do ser do homem reside no fato deste último, antes de tudo, ser si mesmo. Existe homem na medida em que há alguém que pode ser, concretamente, requisitado por algo. Homem é aquele para quem algo pode ser questão, de tal modo que somente atendendo a semelhante requisição ele pode tornar-se o que é. O homem é, simultânea e inseparavelmente, *noûs* e *oréxis*, inteligência e desejo, e a tal ponto que Aristóteles usa indistintamente as expressões “inteligência desejanter” ou “desejo pensante” para designá-lo<sup>15</sup>. Desse modo, o que este último deve primeiro considerar e almejar é aquilo cuja consideração permite a ele ser enquanto si-mesmo. Esta espécie de ente Aristóteles o chama de *práktôn*: o objeto da ação. Tal gênero de ente é o que temos em vista quando, mediante o exercício deliberativo, esforçamo-nos por descobrir o que depende de nós unicamente para ser ou não ser. É que dessa descoberta depende também, inseparavelmente, o nosso próprio ser. O objeto da ação e da deliberação não é nunca um ente que se encontre aí simplesmente dado diante de nós. O *práktôn* é o ente que, suscitando e promovendo a atividade deliberativa, permite que haja um bem do homem que possa ser atingido concretamente. Este ente é propriamente o possível ou o que pode ser de outro modo. Não haveria a urgência da deliberação e nem tampouco a necessidade de chegar a uma decisão não fosse essa presença desafiadora<sup>16</sup>.

Há duas passagens extremamente valiosas para nós, ambas situadas no livro III da *Ética a Nicômaco*, as quais explicitam o estatuto dessa referência particularíssima do homem, enquanto um si-mesmo que delibera, ao *práktôn*.

Será que deliberamos sobre tudo, será que tudo é passível de deliberação ou sobre algumas coisas não se pode deliberar? Seja dito (*lektéon*), no entanto,

---

<sup>15</sup> EN, 1139b 5.

<sup>16</sup> Numa aproximação com a hermenêutica de Gadamer, temos que também para este o exercício hermenêutico começa quando “algo me interpela”, exigindo que os preconceitos orientadores e possibilitadores da própria compreensão, os quais constituem a situação hermenêutica do intérprete, sejam postos em jogo. Por esse motivo, seria completamente impropriedade para esse modo de filosofar deixar o si-mesmo fora de jogo. Nas palavras de Gadamer: “Também aqui vemos confirmado que compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e, somente secundariamente, destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão. A partir daí determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário, e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição.” E um pouco mais adiante: “Já vimos que a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica fundamental”. Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 441 e 447.

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

que o deliberável em questão não diz respeito ao que deliberaria um estúpido ou louco, mas ao que o homem de inteligência (*ho noûn échon*) toma por objeto de deliberação. Assim sendo (*dè*), ninguém delibera sobre as coisas eternas; por exemplo, sobre o universo (*toû kósmou*) ou sobre a incomensurabilidade da diagonal ao lado do quadrado (*pleurâs*). Tampouco se delibera sobre as coisas que estão em movimento e que vêm a ser sempre do mesmo modo, seja por necessidade, seja também por natureza ou por alguma outra causa, como, por exemplo, os solstícios (*tropé, tropôn*) e os nasceres do sol. Também não se delibera sobre as coisas que acontecem por acaso, como, por exemplo, achar um tesouro, **pois nenhuma dessas coisas vem a ser por meio e através de nós. Deliberamos, isto sim, sobre as coisas que dependem de nós e que podem ser colocadas em prática** (e estas são as coisas restantes (*loipá*), pois as causas parecem ser natureza, necessidade e acaso e, além dessas, também, o inteligência (*noûs*) e tudo quanto vem a ser por meio e através do homem). Mas nem sequer é o caso de deliberar sobre todas as coisas humanas; nenhum espartano, por exemplo, delibera sobre a melhor forma de convivência política (governo) para os citas. **Assim, cada um dos homens delibera sobre o que é fatível por meio e através de si mesmo.**

*Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112<sup>a</sup> 18 – 1112 b 1

E sobre a coragem e sobre o que é preciso temer para ser corajoso, diz Aristóteles:

Tememos, portanto, todos os males, a saber: infâmia, pobreza, doença, falta de amigos, morte, mas não é em relação a todos eles que parece ser a coragem, pois é preciso e belo temer algumas coisas e feio não temê-las, como, por exemplo, a infâmia. (...) O corajoso é, portanto, destemido, mas não é preciso temer, igualmente, nem a pobreza e nem a doença, e nem, de modo geral, as coisas que não são por vício e nem dependem de nós, e o destemido em relação a esses males não é propriamente corajoso.

*Ética a Nicômaco*, III, 6, 1115 a 10

Aquilo que é propriamente objeto de deliberação e objeto de coragem se caracteriza por estar em relação direta com uma iniciativa ou decisão de nossa parte e de tal modo que nosso próprio ser será essencialmente a obra dessa iniciativa ou decisão. Não deliberamos sequer sobre todos os assuntos humanos e nem tampouco todas as coisas temíveis são propriamente para serem temidas. O que realmente nos diz respeito é somente aquilo que nos faz ter de deliberar e agir, sob pena de não sermos quem precisamos ser. E isso é sempre algo que precisamos descobrir, a cada vez, a partir de nós mesmos. Na medida em que ninguém pode deliberar se não há nada sobre o que deliberar e na medida em que não podemos ser corajosos sem a presença inquietante do ameaçador, o que Aristóteles põe em evidência é o ser do homem como um ser essencialmente exposto. A racionalidade da prudência, que é a virtude *dianoética* correspondente ao exercício deliberativo em conexão direta com o ser

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

ético, é, inequivocamente, a que melhor representa esse ser exposto do homem. Enquanto agentes, só conseguimos visualizar os fins a partir do que aqui e agora nos concerne. Com isso, parece que ao prudente e a todos nós enquanto homens de ação escapa precisamente o poder de decidir sobre os fins das próprias ações e, especialmente, sobre aquele que deve ser considerado o fim último: a felicidade. Mas o que significa não poder decidir sobre a felicidade enquanto bem do homem? Seria isso uma falta real no sentido de uma impotência? Que a felicidade se subtraia ao nosso poder de decisão talvez signifique apenas que esta última nunca possa ser inteiramente uma posse para nós. Não podemos nunca possuir a felicidade assim como possuímos os bens ou mesmo como entramos na posse de uma virtude. Daí Aristóteles não identificar simplesmente felicidade e virtude. Se as virtudes são determinadas disposições adquiridas, *héxeis*, a felicidade é, para ele, “a atividade da alma segundo a virtude”. As virtudes nos facultam ser felizes, mas não nos colocam em condições de nos apropriar da felicidade. Por isso, não seria nenhum exagero dizer que Aristóteles não pode senão concordar com o famoso dito de Sólon, que dizia aos que lhe perguntavam se havia alguém que pudesse ser considerado sumamente feliz: “É preciso ver o fim”. Só que para Aristóteles “ver o fim” é algo que podemos atingir em vida, na medida em que somos desafiados a agir e a ser quem somos na ação.

Nem oportunista nem idealista, o que testemunhamos na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é a produção do prudente, do *phrônimos*, como o homem de ação capaz de aliar a vista larga característica da visada teórica dos fins à eficácia da escolha dos meios correspondentes. Tal produção não é, certamente, a mera invenção de um tipo fictício, mas a síntese criadora de traços essenciais presentes naqueles a quem chamamos de prudentes ou experientes, e isso sem que haja o compromisso de simplesmente corroborar ou legitimar um tipo já existente. O exemplo de Péricles como paradigma do prudente não deve iludir-nos a esse respeito. A filosofia prática, portanto, pressupõe a virtude *dianoética* da prudência num sentido bem específico de reconhecer os traços essenciais que a constituem, mas também elabora, de uma forma muito própria, aquele que deveria ser visto como o homem de ação típico. Essa genuína produção constitui sua tarefa mais elevada, a qual permite não apenas diferenciar o homem político do sábio (*sophós*), como acontece no livro VI da *Ética a Nicômaco*, mas também recomendar esses dois tipos destacados como aqueles que melhor representam o pleno acabamento das potencialidades humanas.

#### **Referências Bibliográficas:**

Moraes, Francisco  
*Prudência e Filosofia prática em Aristóteles*

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed.UnB, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Ed. Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 2005.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 2003.
- BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia prática*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.
- BODÉÜS, R. *Aristoteles. A justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

[Recebido em fevereiro de 2016; aceito em julho de 2016.]