



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## TELEOLOGISMO, EUDAIMONIA E PHRÓNÊSIS EM ARISTÓTELES

PETERSON ROBERTO SILVA<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo examinar o teleologismo e a noção de *eudaimonia* no pensamento de Aristóteles, a partir da análise da *phrónêsis* (prudência), compreendida como virtude dianoética essencial na teoria aristotélica das virtudes. A investigação se baseia especialmente na obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles trata das virtudes e sua relação com o *telos* e a *eudaimonia*. Depois analisa-se especificamente a *phrónêsis* e seu papel dentro do sistema ético aristotélico. A *phrónêsis* é apresentada como a excelência da razão prática, distinta das virtudes morais, mas superior a elas por estar mais diretamente associada à atividade da alma racional. Toda ação humana tende a um fim, e esse fim, para Aristóteles, é o bem — chamado *eudaimonia*, ou felicidade. Para alcançá-la, é necessário que o agente moral seja capaz de deliberar corretamente, fazendo boas escolhas em consonância com a razão. Nesse contexto, a *phrónêsis* surge como condição indispensável, pois orienta o homem a distinguir entre bens meramente aparentes e bens verdadeiros e permanentes. Para Aristóteles, a *phrónêsis* se configura como a virtude intelectual que permite ao homem ordenar suas ações conforme seu fim último, conduzindo-o à verdadeira *eudaimonia*.

**Palavras-chaves:** Moral. Teleologismo. *Eudaimonia*. *Phrónêsis*. Aristóteles.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Email: [eistuamae@gmail.com](mailto:eistuamae@gmail.com)

## ABSTRACT

The present article aims to examine teleologism and the notion of *eudaimonia* in Aristotle's thought, based on the analysis of *phrónēsis* (prudence), understood as a dianoetic virtue essential to the Aristotelian theory of virtues. The investigation is based especially on the work *Nicomachean Ethics*, where Aristotle deals with the virtues and their relation to *telos* and *eudaimonia*. Afterwards, we will specifically analyze *phrónēsis* and its role within Aristotle's ethical system. *Phrónēsis* is presented as the excellence of practical reason, distinct from moral virtues, but superior to them for being more directly associated with the activity of the rational soul. Every human action tends toward an end, and this end, for Aristotle, is the good — called *eudaimonia*, or happiness. To achieve it, the moral agent must be capable of deliberating correctly, making good choices in accordance with reason. In this context, *phrónēsis* emerges as an indispensable condition, for it guides the human being in distinguishing between merely apparent goods and true and permanent goods. For Aristotle, *phrónēsis* is configured as the intellectual virtue that allows man to order his actions according to his ultimate end, leading him to true *eudaimonia*.

**Keywords:** Morality. Teleologism. *Eudaimonia*. *Phrónēsis*. Aristotle.

## INTRODUÇÃO

Desde o início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma: “Toda arte, toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, parecem tender para algum bem”<sup>2</sup>. Esse bem supremo atua como um princípio de harmonia entre os demais bens que o homem almeja e realiza ao longo da vida, ordenando suas ações a um fim último que confere unidade e sentido à existência humana.

Antes de analisar o conceito de *phrónēsis*, é necessário investigar o termo *ethos* e a ciência do *ethos* inaugurada por Aristóteles, bem como a sua fundamentação no sistema teleológico, que conduz à *eudaimonia*, à *aretē*, às virtudes morais, às virtudes dianoéticas e à própria *phrónēsis*, conceito central para a vida virtuosa.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a sistematizar a ética. Antes dele, os filósofos pré-socráticos, Sócrates e Platão trataram das virtudes, mas é Aristóteles quem constrói um sistema organizado e ordenado sob o ponto de vista do teleologismo natural das coisas, que, de modo semelhante, está presente no homem segundo a sua natureza racional.

A ética das virtudes em Aristóteles situa-se inicialmente no contexto da ética clássica grega. O termo “ética”, que corresponde ao termo *éthos* grego, seguiu

2 EN I, 1, 1094a1.

uma linha de desenvolvimento histórico desde Homero, passando por Hesíodo, formando o ideal do homem grego em sua transição do campo na formação das primeiras cidades (*pólis*), quando ocorre o surgimento dos sofistas, a atuação de Sócrates, os escritos platônicos, e Aristóteles, discípulo de Platão, que deu origem à ética como ciência. A ética aristotélica e a sua teoria das virtudes aborda o que é a virtude moral, em seu eixo *teleológico*, e a busca pela *eudaimonia* — a excelência humana realizada no âmbito da *pólis*.

O objetivo da filosofia prática de Aristóteles consiste em responder a esta pergunta: como ser feliz nesta vida, como ter a vida boa, a *eudaimonia*? No entanto, o critério para avaliar o que significa ser realmente feliz e ter essa vida já é determinado por Aristóteles, uma vez que, neste caso, facilmente se poderia cair em arbítrios subjetivos. Então, claramente, ele define o que é ser feliz.

Ser feliz, segundo Aristóteles, é viver de acordo com a excelência própria do ser humano, ou seja, realizar a atividade da alma conforme a razão, ao longo de uma vida completa e virtuosa. A *eudaimonia* não é um estado momentâneo de prazer, nem uma soma de bens externos, mas a atividade racional da alma segundo a virtude perfeita: “O bem humano resulta ser uma atividade da alma conforme a virtude, e se houver mais de uma virtude, conforme a melhor e mais perfeita, durante uma vida completa”<sup>3</sup>.

Isso implica, portanto, o cultivo das virtudes morais (como justiça, coragem, temperança) e das virtudes dianoéticas (especialmente a *phrónêsis*, ou prudência), que orientam o agir concreto rumo ao bem verdadeiro. A *eudaimonia*, assim, não depende de estados emocionais passageiros nem da opinião da maioria, mas do viver racional e ético em conformidade com a natureza humana e com seu fim (*telos*). Especialmente a *phrónêsis*, por ser a virtude intelectual prática, por excelência, que permite ao agente discernir corretamente entre bens aparentes e bens verdadeiros, ordenando os desejos e as ações segundo a razão. A *eudaimonia* é, pois, o resultado de uma vida guiada pela razão prática, vivida com retidão prudencial, em harmonia com a excelência da alma intelectual — aquilo que, para Aristóteles, é o que há de mais divino no ser humano.

A prudência, termo que traduz *phrónêsis*, sem ser equivalente ao termo na compreensão aristotélica como virtude intelectual, é adquirida de dois modos: por meio do conhecimento e da experiência. A virtude da *phrónêsis* envolve deliberar, escolher bem, fazer uma boa eleição, como diria Santo Inácio nos *Exercícios Espirituais*. Trata-se de uma virtude técnica, como um instrumento que auxilia no momento da boa eleição. O homem sábio, possuidor da sabedoria (*sophía*), outra virtude dianoética, tem a virtude de escolher bem, pois, para isso, é auxiliado pela *phrónêsis*, que realiza o cálculo no momento da escolha.

3 EN I, 7, 1098a16–18.

Na *Ética a Nicomâco*, após Aristóteles empreender a perspectiva teológica (*télos*), como fundamento para a busca da *eudaimonia*, ele teoriza a vida virtuosa pautada pela virtude (*aretê*) como meio para o homem ser feliz. Isso dependerá de modos adequados para atingir o bem de suas ações. Neste norte, ocorre uma relação direta entre a virtude e a prudência (*phrónêsis*), a qual Aristóteles desenvolve no Livro VI da EN, em que distingue as virtudes intelectuais das virtudes morais e apresenta a *phrónêsis* como a virtude dianoética que orienta a deliberação prática, permitindo ao agente escolher corretamente os meios em vista dos fins bons. A integração dessas virtudes ao longo da obra reflete a visão aristotélica de uma vida plenamente realizada, que une disposição moral correta, discernimento prático e realização racional.

Se *eudaimonia* é a atividade segundo a *aretê*, está correto afirmar que ela se realiza segundo a mais elevada das virtudes. Esta será a virtude de acordo com a alma — “o que há de mais divino em nós é a atividade da parte mais excelente”<sup>4</sup>. Como ele afirma: “a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, e, se existem muitas virtudes, [o homem deve agir] segundo a melhor e mais perfeita delas”<sup>5</sup>. Assim, a atividade da *aretê* segue os ditames da alma intelectiva, orientando o homem para sua perfeição mais alta e para a vida mais conforme à sua natureza racional. Desse modo, pelo intelecto, o homem domina a parte desiderativa da alma, governando-a, orientando-a e submetendo-a conforme o fim último.

Mas o que é virtude? Sustenta Enrico Berti que virtude (*aretê*), para Aristóteles, é: “excelência, perfeição, disposição permanente para o bem agir, adquirida com o hábito ou mediante aprendizagem. Pode ser ‘ética’ ou do caráter (*ethos*) ou dianoética ou da razão (*dianoia*)”<sup>6</sup>. Berti assinala virtude (*aretê*) como um hábito (*héxis*) no ser humano, mediante o exercício de atos contínuos bons. Como já mencionamos, em Aristóteles o hábito verte em natureza.

A *aretê* será parte do ser, formando a sua personalidade, seu modo de vida. Ela será algo que é próprio do indivíduo, logo ele será reconhecido por sua *aretê* praticada, ao ponto de esse se tornar um hábito permanente. Isso deriva, naturalmente, de uma educação para a *aretê*, como afirma Platão, que pode ser ensinada por meio da *paidéia*. Quando assimilada, o indivíduo não pratica mais o mau, pois foi libertado de sua ignorância, desfrutando do conhecimento. Por isso, o objetivo do estudo das virtudes (*aretai*) é tornar os homens bons, pois se isso não ocorrer a investigação se torna inútil<sup>7</sup>.

De acordo com Jonathan Barnes, para Aristóteles virtude é *aretê*, que pode significar “bondade” ou “excelência”: “Aristóteles pode falar da “*aretê*”, de um

4 EN, X, capítulo 7, 1178a2-5.

5 EN, X, 7, 1177a12-14.

6 BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 52.

7 Ver a afirmação de Aristóteles em EN 1103 b 1, 30.

argumento ou de um machado, bem como de um homem. O “areté” humano é a excelência humana – o que é ser um bom ser humano – e está apenas indiretamente relacionado com o que consideramos virtude”<sup>8</sup>. Barnes observa que, para Aristóteles, *areté* não se refere apenas à virtude no sentido moral ou ético que assumimos hoje – como justiça, coragem ou temperança –, mas a um conceito mais geral de excelência funcional ou de desempenho ótimo. Ou seja, uma habilidade específica que precisa ser construída por meio do esforço e do exercício, conduzindo o ser humano a realizar o seu *ergon* de acordo com a atividade que lhe é própria. Barnes sublinha que o termo *areté* se assemelha à bondade ou excelência, remetendo ao homem bom, o *agathos*, o que remonta às primeiras intuições do termo *areté* nos contextos homéricos. É por meio dela que nomeamos o que é ser um homem bom, indicando os atos das pessoas justas. Esse termo revela, portanto, uma característica dos indivíduos segundo os atos praticados.

## SISTEMA TELEOLÓGICO

O eixo norteador do pensamento do Estagirita revela-se em sua observação da natureza, que o levou a conceber as causas naturais e a delinear a ideia de que tudo possui uma causa. Toda ação tende a um bem, inclusive a ação humana; porém, por ser o homem um ser superior aos animais, ele deve escolher ações que lhe sejam mais perfeitas e condizentes com sua natureza. Aqui reside a importância da concepção de homem para Aristóteles, sem a qual é impossível compreender o alcance de sua filosofia moral. O homem é um animal racional (*zōon logon echon*), ou seja, um ser dotado de *logos*, que significa não apenas linguagem, mas também razão, capacidade de deliberar, argumentar e buscar o bem. Essa definição fundamental aparece em várias passagens da obra de Aristóteles, onde ele distingue o ser humano de outros animais justamente por sua posse do *logos*. Desse modo, ele assevera:

A razão pela qual o homem é mais político que qualquer abelha ou outro animal gregário é clara: a natureza, como dizemos, nada faz em vão; entre os homens, unicamente, a fala (*logos*) serve para indicar o que é vantajoso e o que é prejudicial, bem como o que é justo e o que é injusto. E é a partilha desses conceitos comuns que faz a casa e a cidade.<sup>9</sup>

Aristóteles não apenas reafirma a clássica definição do homem como *zōon politikon* (animal político), mas também a enriquece ao explicitar o papel singular

8 “La palabra significa algo parecido a ‘bondad’ o ‘excelencia’. Aristóteles puede hablar de la ‘arete’ de un argumento o de un hacha tanto como de la de un hombre. La ‘arete’ humana es la excelencia humana —lo que es ser un buen ser humano— y sólo está en relación indirecta con lo que nosotros consideramos virtude”. BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Madrid: Ediciones Cátedra Madrid, 1999, p. 130.

9 *Política*, I, 2, 1253a10–18.

do *logos* — palavra que abarca tanto linguagem quanto razão — na constituição da vida em comunidade.

A comparação com a abelha ou outros animais gregários é fundamental. Aristóteles reconhece que outras espécies também vivem em coletividade e organizam suas atividades de modo cooperativo. No entanto, ele destaca que o que torna o homem *mais* político não é apenas a tendência à associação, mas a posse do *logos*. Portanto, a especificidade do homem enquanto ser político não está apenas no fato de viver com outros, mas em viver *com outros segundo a razão*, ordenando as relações humanas por critérios morais. A *polis* aristotélica é, assim, a expressão mais elevada da natureza racional do homem, pois é nela que o ser humano realiza sua *areté* (excelência) social e moral.

Ao lado dessa compreensão antropológica do homem, está o *telos* como o segundo eixo norteador na filosofia aristotélica. O *telos* aristotélico é uma explicação fundamental que revela o modo como Aristóteles entende a natureza: para ele, tudo o que existe possui uma finalidade ou causa final, e é por meio desse princípio que ele explica os fenômenos naturais e humanos. Esse conceito integra a famosa teoria das quatro causas de Aristóteles — causa material, causa formal, causa eficiente e causa final — sendo a causa final (*telos*) aquilo para o qual algo tende, o fim ou propósito intrínseco de um ser ou ação.<sup>10</sup> Sua filosofia moral será devedora desse conceito, pois a ação humana e a virtude devem ser compreendidas à luz do fim último (o *summum bonum*), ou seja, a realização plena do homem segundo sua natureza racional. Esse princípio manifesta-se no termo *teleologia*, derivado do grego *telos*, que para Aristóteles significa objetivo ou fim.

No primeiro capítulo da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece: toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberados parecem objetivar algum bem. Por isso se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas.<sup>11</sup> Todas as coisas são caracterizadas pelo elemento constitutivo de finalidade (*télos*), que diz respeito à seguinte dinâmica: tudo que existe, existe predisposto a cumprir um determinado *fim*. Esse fim é o *bem* natural a que tendem todas as coisas. E acrescenta:

é de observar, porém, certa diversidade entre as finalidades; em alguns casos, a atividade é ela mesma a finalidade, [...] enquanto em outros casos a finalidade é algum produto distinto da ação [...] (nestes) tais produtos são naturalmente superiores às ações ou atividades das quais resultam.<sup>12</sup>

10 Física II, 3 (194b23–195a3): “Dizemos que há quatro tipos de causas. Uma delas é a causa material — aquilo de que uma coisa é feita [...]. Outra é a causa formal — a forma ou essência de uma coisa [...]. Outra ainda é a causa eficiente — o princípio primeiro da mudança. E finalmente, a causa final — aquilo por causa do qual algo é feito, ou seja, o seu fim”.

11 EN 1094 1a 1-5.

12 EN 1094 1a 5-10.

Isto é, há uma diversidade relevante entre os fins das ações: em certos casos, a própria atividade constitui o fim e a realização plena do agir, enquanto, em outros, o fim encontra-se em um resultado distinto e separado da ação realizada. Nesses últimos casos, os produtos obtidos são, por sua natureza, considerados superiores às atividades ou operações que os geraram, uma vez que representam a consumação e a finalidade última do processo.

David Ross, neste sentido, assevera que a ética de Aristóteles é fundamentalmente *teleológica* e que toda a sua moralidade será um conjunto de ações retas de acordo com a racionalidade, almejando sempre o bem do homem:

toda ação visa algo diferente de si mesma, e de sua tendência a produzir essa coisa deriva seu valor. A ética de Aristóteles é claramente teleológica: a moral consiste em seus olhos em fazer certas ações não porque pareçam corretas em si mesmas, mas porque reconhecemos que somos capazes de nos dirigir ao que é o “bem para o homem”.<sup>13</sup>

Barnes, por sua vez, destaca que Aristóteles, na obra *História dos animais*, procura encontrar as causas finais dos objetos por ele pesquisados. Ao se deter no comportamento e na estrutura da ordem natural, assinala:

ao longo de todas as suas obras biológicas, Aristóteles busca constantemente as causas finais. [...] O comportamento natural e a estrutura natural geralmente têm causas finais – porque a natureza não faz nada em vão. Mas as causas finais são limitadas pela necessidade – a natureza faz o melhor que pode “em todas as circunstâncias”; e às vezes não há uma causa final para descobrir.<sup>14</sup>

Foi justamente da observação do comportamento da natureza (*physis*), por meio de um minucioso estudo da biologia dos corpos animais, de como os órgãos estão dispostos e do modo que tudo tende a uma função, que Aristóteles definiu a teoria de uma finalidade radical em todas as coisas, uma vez que a natureza não faz nada em vão. Isso posto, a subsequência para o seu gênio criador foi a de deslocar essa concepção para o homem e sua ação típica.

Barnes assegura que as causas finais não fazem parte de um arcabouço teórico, mas da estrutura da natureza, de modo que existem diversos tipos de causas:

13 “Toda acción apunta a alguna otra cosa que sí misma, y de su tendencia a producir esta cosa deriva su valor. La ética de Aristóteles es netamente teleológica: la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el “bien para el hombre”. ROSS, David. *Aristóteles*. Traducción de Diego F. Pró. Aristotle. 2 edición. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1923.

14 “A lo largo de todas sus obras biológicas, Aristóteles busca constantemente causas finales. [...] El comportamiento natural y la estructura natural suelen tener causas finales —porque la naturaleza no hace nada en vano. Pero las causas finales están constreñidas por la necesidad —la naturaleza hace lo mejor que puede ‘en cada circunstancia’—; y algunas veces no hay ninguna causa final para descubrir”. *Ibid.*, p. 125.

as causas finais não são impostas à natureza por meio de considerações teóricas, elas são observadas na natureza: “vemos mais de um tipo de causa”. (O termo “teleologia” é derivado do grego “telos”, que é a palavra de Aristóteles para “objetivo”: uma explicação teleológica é aquela que recorre a objetivos ou causas finais.)<sup>15</sup>

Aristóteles constata que os seres vivos são compostos de forma e matéria. Assim, o finalismo (*telos*), isto é, o objetivo da existência dos seres vivos, significa que eles alcançam sua meta em virtude de um impulso interno (*hormê*), que neles opera a mudança do ser. Essa mudança pode ser de quatro modos (*kinêsis*): a) mudança na quantidade – crescimento ou aumento *versus* diminuição; b) mudança na qualidade – um ser humano se educando; c) mudança no espaço ou locomoção; d) mudança na essência – vir a ser e passar a ser.<sup>16</sup>

Esse esquema *teleológico* presente na natureza é ilustrado, por Enrico Berti, desta maneira:

a) princípio de movimento e de repouso intrínseco aos corpos; b) conjunto dos corpos terrestres que possuem em si o princípio do movimento e do repouso (com exclusão, portanto, dos objetos artificiais); c) ordem teleológica (finalística) existente nos corpos naturais.<sup>17</sup>

Consequentemente, para o Estagirita os corpos são constituídos em termos de objetivos, determinados e regulados previamente, a ser perseguidos em uma função (*ergon*) planejada, isto é, o *teleologismo* natural, inerente ao cosmo. O aperfeiçoamento a que tendem todas as coisas é o axioma que engendra a necessidade de chegar a um fim estabelecido. A função, portanto, a funcionalidade dos seres vivos está assinalada na extensão do próprio ser, de tal modo que não se pode modificar.

O filósofo, após constatar a função (*ergon*) de todas as coisas, segundo a natureza, passa a observar e demonstrar o *ergon* conatural ao homem, que incide sobre as características que lhe são próprias, propiciando o desenvolvimento de seus atributos.<sup>18</sup> O argumento *teleológico*, portanto, encontra-se no cerne da filosofia

15 “Las causas finales no se le imponen a la naturaleza por medio de consideraciones teóricas, son observadas en la naturaleza: ‘vemos más de un tipo de causa’. (El término ‘teleología’ se deriva del griego ‘télos’, que es la palabra utilizada por Aristóteles para ‘objetivo’: una explicación teleológica es una que recurre a objetivos o causas finales.)” *Ibid.*, p. 123.

16 Phys. 2.1, 192b8-12; Phys. 2.2, 194a12-13; Phys. 3.1, 201a11-15.

17 BERTI, *op. cit.*, p. 148.

18 “A vida parece ser comum até mesmo às plantas, mas estamos buscando o que é peculiar ao homem. Vamos descartar, portanto, a vida da nutrição e do crescimento. Em seguida, haveria uma vida de percepção, mas também parece ser comum até mesmo ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta então uma vida ativa do elemento que possui a razão (*leipetai dê praktikê tis tou logos echontos*) (disso, uma parte tem razão no sentido de ser obediente à razão, a outra no sentido de possuí-la e exercitar o pensamento). (Nic. Eth. 1.6, 1097b33-98a5, tradução baseada em R. CRISP e H. D. ROSS)”. KNOLL, Manuel. Teleologia na filosofia prática de Aristóteles. *Journal of Teleological Science*, Rio de Janeiro, 2 (2022), e185-52-e185-79, p. 17. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/MANTNF-4>. Acesso em: 20 maio 2025.

ética aristotélica. Esse finalismo de sorte compõe e guia o homem, fazendo-o tender a um fim que, na concepção de Aristóteles, é sempre um *bem*.

Nos Livros II-V da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles sustenta que a atividade da alma tem como função (*ergon*) a busca de um bem, através da prática das virtudes. Delineia esse pensamento investigando acerca das virtudes éticas, como “temperança” (*sôphrosynê*), “coragem” (*andreia*) e “justiça” (*dikaiosynê*), que são excelências do caráter. No Livro V esclarecerá a virtude da justiça e no Livro VI as virtudes intelectuais, tais como “prudência” (*phrônêsis*) e “sabedoria” (*sophia*), que são as duas principais excelências da razão humana.

O *ergon* fomenta no homem um aperfeiçoamento constante, como se vê no exemplo ilustrado por Aristóteles: o *tocador de flauta* não aprende a tocar do dia para a noite, ele tem que empreender tempo, esforço, dedicação, entusiasmo; de um modo que recomeça e repita tudo de novo, até ao ponto de tocar em estado de *excelência*.<sup>19</sup> Ele deverá repetir a mesma *ação* todos os dias até atingir a perfeição, um grau de *excelência* na utilização da flauta que, analogamente, diria Platão, resplandece a que está no mundo das ideias (*eidōs*).

O *teleologismo* possui uma dupla função no homem: primeiro exige que cumpra a virtude de acordo com o *bem* de sua alma, segundo que cumpra sua função na política, que é entendida como a vida na *polis*, em favor de bens comuns a todos. Desse modo, afirma Enrico Berti:

a filosofia prática ou pelo menos a sua parte mais importante, a mais propriamente filosófica, coincide com a política; sua inteira abordagem, também exposta nas *Éticas*, não só a exposta na Política verdadeira e própria faz, pois, parte da política. Todavia, nas *Éticas*, Aristóteles determina em primeiro lugar qual é o supremo bem do homem, e a seguir, na Política, mostra como isso seja realizável na cidade<sup>20</sup>.

É na vida política (*polis*), na responsabilidade cumprindo suas tarefas por uma vida de virtudes, que o homem aspira promover o bem dos indivíduos e da sociedade. Os *bens* são realizados e distribuídos socialmente, de um modo geral. Ou seja, o homem almeja o *bem*, faz o *bem*, logo, os frutos disso são colhidos por todos. Assim sendo, assevera o mestre do Liceu: “Assegurar o bem de um indivíduo apenas é algo desejável; porém, assegurá-lo para uma nação ou um Estado é uma realização mais nobre e divina”<sup>21</sup>.

O *teleologismo* é a constatação inata da finalidade de todas as coisas, ainda assim, existe uma hierarquia que depende da ciência ou da arte própria de cada coisa. Assim: “os fins fundamentais devem ser preferidos em relação aos

19 EN I VI 1097b 22-33.

20 BERTI, *op. cit.*, p. 160.

21 EN I. 2, 1094 b 10.

fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros”<sup>22</sup>. Portanto, “não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas”<sup>23</sup>.

Esse finalismo humano, ou seja, a capacidade de aperfeiçoamento, inata, foi visto também como “*florescimento humano*”, segundo Alasdair MacIntyre<sup>24</sup>, que é o aperfeiçoamento das ações em um caminho de virtudes. Tudo isso é possível devido à capacidade linguística, racional (*zôon logon echon*) do homem, que o diferencia de modo único e singular dos demais seres vivos.

Trata-se da transmutação da concepção teleológica da natureza à concepção teleológica do homem segundo a sua natureza. A *eudaimonia* passa a ser esclarecida sob este prisma de objetivação, logo, não pode ser qualquer coisa, segundo o ordenamento da natureza do ser humano. Desse modo, a felicidade não pode ser qualquer coisa que se queira. O propósito da realização humana já está desenhado: pôr em exercício o discurso e a razão, o *logos*, para desenvolver a vida no horizonte dos valores e das virtudes.

O dicionário de filosofia Cambridge delinea “ética das virtudes” da seguinte forma:

Aristóteles investiu a própria natureza com objetivos – *teleologia interna*. Cada tipo tem sua própria causa final, e as entidades são construídas de tal forma que tendem a realizar esse objetivo. Os corpos celestes viajam o mais possível em círculos perfeitos porque essa é a sua natureza, enquanto as éguas dão origem a outros cavalos porque essa é a sua natureza.<sup>25</sup>

O Estagirita concebe a *teleologia interna*, ou seja, a ideia de que todos os seres naturais possuem em si mesmos um fim (*telos*) que orienta sua estrutura, seu movimento e sua realização. Para Aristóteles, nada na natureza é por acaso, nem sem propósito; ao contrário, cada ente existe em função de uma finalidade que está inscrita em sua própria constituição. Neste sentido, ele se afasta das explicações mecanicistas, e concebe a realidade a partir do que chama de “causalidade final”. Ele

22 EN 1094 a 10-15.

23 EN 1094 a 10.

24 De acordo com MacIntyre (2021), “a capacidade de florescimento é um conceito aplicável a diferentes espécies de animais e plantas (DRA, 64). Para florescer um membro de uma determinada espécie precisa desenvolver as faculdades características de que possui (DRA, 64). Porquanto, o florescimento do ser humano ocorre, na medida em que desenvolve suas faculdades racionais, ou seja, quando busca e vive o ápice de sua existência humana. Dessa maneira, a ideia de florescimento humano pressupõe um conceito de bem, pois “florescer se traduz como eu zen e bene vivere” (DRA, 65). MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. 3a edição. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021., p. 62.

25 AUDI, Robert. “Aristotle invested nature itself with goals – internal teleology. Each kind has its own final cause, and entities are so constructed that they tend to realize this goal. Heavenly bodies travel as nearly as they are able in perfect circles because that is their nature, while horses give rise to other horses because that is their nature”. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 905.

distingue quatro tipos de causas: material, formal, eficiente e final, sendo esta última, a causa final, o fundamento que confere sentido pleno à existência e ao movimento das coisas. Essa perspectiva marca toda a sua física, sua biologia e sua ética.

Segundo David Sedley, para Aristóteles “o funcionamento teleológico das partes do corpo constitui uma inter-relação simbiótica permanente, sem uma origem evolutiva”<sup>26</sup>. Assim, “a relação naturalmente harmoniosa do homem com seu ambiente local é concebida como uma característica inerente a uma ordem natural eterna”<sup>27</sup>.

O argumento *teleológico* em Aristóteles, embora contestado por linhas liberais de pensamento, atualmente desfruta de um justo retorno na intenção de resgatar a filosofia de Aristóteles, tal como foi forjada no século IV antes de Cristo, na Grécia antiga. David Sedley, em seu artigo *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?* (1991), aponta isso de modo particular, sublinhando ainda ser o teleologismo um elemento crucial na concepção filosófica de Aristóteles. Alguns continuam a atribuir importância às observações ocasionais em seu corpus que parecem reconhecer uma teleologia mais ampla e interativa em Aristóteles<sup>28</sup>. Como o próprio Sedley, esclarece que sua intenção é defender a linha interpretativa que vê a teleologia natural de Aristóteles como o eixo central de sua filosofia.<sup>29</sup>

De acordo com Robert Audi:

*teleologia*, a doutrina filosófica que argumenta que toda a natureza, ou pelo menos agentes intencionados, é estruturada na realização de finalidades ou em uma organização funcional. [...] Aristóteles deu à própria natureza uma finalidade – *teleologia interna*. Cada tipo tem uma causa final diferente, e as entidades são feitas para realizar suas finalidades. Corpos celestes se movimentam, da melhor forma

26 SEDLEY, David. *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?* *Phronesis*, 36, 2 (1991), p. 179-196, p. 186. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182385>. Acesso em: 20 maio 2025.

27 *Ibid.*, p. 187.

28 David Sedley enumera diversos especialistas que seguem esse posicionamento, tais como, “John Cooper, ‘A teleologia natural de Aristóteles’, em M. Schofield e M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos* (1982), e David Furley, ‘O exemplo da chuva em Física II.8’, em A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things* (Pittsburgh e Bristol, 1985), pp. 177–182, republicado em seu *Cosmic Problems* (Cambridge, 1989). Outros com inclinações semelhantes incluem J. Owens, ‘Teleologia e natureza em Aristóteles’, *Monist* 52 (1951), p. 159 nota, p. 173; G.E.R. Lloyd, ‘Ciência e moralidade na Antiguidade greco-romana’ (aula inaugural; Cambridge, 1985), em seu *Methods and Problems in Ancient Science* (Cambridge, 1991), pp. 352–371; e C.H. Kahn, ‘O lugar do motor imóvel na teleologia de Aristóteles’, em Gotthelf (ed.), op. cit., pp. 183–205. Cf. também J.M. Rist, ‘Teleologia aristotélica’, *TAPA* 96 (1965), pp. 337–349”. In: SEDLEY, *Ibid.*, p. 179.

29 O autor busca lançar luz sobre a estrutura efetiva da teleologia global presente no pensamento aristotélico. “Proponho que tal estrutura revela um caráter antropocêntrico, esclarecendo que, em Aristóteles, é possível sustentar uma teleologia natural centrada no homem — ainda que ele seja amplamente reconhecido por conceber a hierarquia do cosmos tendo Deus, e não o ser humano, como a realidade mais elevada”. *Ibid.* p. 180.

que lhes é possível, em círculos perfeitos porque tal é sua natureza, enquanto cavalos geram cavalos porque está é sua natureza.<sup>30</sup>

Aristóteles preconiza: “E, em geral, a arte aperfeiçoa algumas das coisas que a natureza não pode completar e imita outras. Portanto, se as coisas artísticas são finalísticas, claramente também as coisas naturais o são”<sup>31</sup>.

Desse modo, Aristóteles afirma que:

Pois a natureza não imita a arte, mas a arte imita a natureza e existe para ajudar a natureza e completar o que a natureza omite. Pois, enquanto há coisas que a natureza parece capaz de completar sozinha e sem necessidade de ajuda, há outras que ela realiza apenas com dificuldade, ou nem mesmo consegue realizar, por exemplo, no que toca ao vir-a-ser: há, sem dúvida, sementes que, caindo em qualquer solo, germinam; mas outras necessitam, além disso, da arte da agricultura. E, do mesmo modo, há animais que alcançam sua plena natureza por si mesmos, mas o homem necessita de muitas artes para preservar-se, tanto no nascimento como em seu posterior desenvolvimento. Portanto, se a arte imita a natureza, é seguindo o impulso da natureza que, para as artes também, todo vir-a-ser é em vista de um propósito.<sup>32</sup>

O argumento deve ser formulado da seguinte maneira, segundo Sedley: a arte atua ora imitando, ora aperfeiçoando a natureza. No entanto, a arte sempre opera em vista de um propósito. Portanto, o propósito da arte deve ser derivado dos processos naturais que ela imita ou aperfeiçoa. O autor diz duvidar, contudo, que Aristóteles, ao mencionar a imitação, tenha em mente especificamente as artes miméticas. Mesmo admitindo que essas artes de fato imitem a natureza, não é evidente que assumam o objetivo natural dos objetos que representam: uma pintura de uma macieira não tem como finalidade produzir maçãs; um poema sobre um filhote de cachorro não visa fazê-lo crescer e tornar-se um cão. Sem dúvida, a arte representacional desempenha uma função, mas essa função é de ordem psicológica, derivada da natureza humana, e não da natureza intrínseca dos objetos imitados.<sup>33</sup>

30 “Teleology, the philosophical doctrine that all of nature, or at least intentional agents, are goal-directed or functionally organized. [...] Aristotle invested nature itself with goals – *internal teleology*. Each kind has its own final cause, and entities are so constructed that they tend to realize this goal. Heavenly bodies travel as nearly as they are able in perfect circles because that is their nature, while horses give rise to other horses because that is their nature.” AUDI, *op. cit.*, p. 905.

31 *Física* II, 8 (199a15–18).

32 *Protréptico*, fr. 11.

33 “The argument must be as follows. Art functions by either imitating or improving on nature. But art acts for a purpose. Therefore art must borrow this purpose from the natural processes which it is imitating or improving on. I doubt, incidentally, whether in speaking of imitation Aristotle has the mimetic arts particularly in mind. Even granting that what these arts imitate is nature, it is far from obvious that they in any way take over the natural goal of their objects: a painting of an apple tree is not for growing apples on; a poem about a puppy does not have the goal of growing up into a dog. No doubt representational art does have a function, but that will be a psychological function, drawn from human nature, not from the nature of the objects imitated”. SEDLEY, *op. cit.*, p. 187.

Ursula Wolf assevera que, em *Ética a Nicômaco* 1094a3–6, Aristóteles distingue dois modos pelos quais o fim de uma ação pode se manifestar: o *télos* pode consistir na própria *enérgeia* — isto é, na atividade em si, como ocorre no agir ético ou em práticas como a execução musical — ou pode assumir a forma de um *érgon*, isto é, uma obra ou produto resultante da ação, como na *téchne*, em que o fim da atividade construtiva é, por exemplo, a edificação de uma casa. Neste último caso, o bem é identificado com o resultado alcançado, considerado como o fim mais elevado e desejável da ação<sup>34</sup>.

Sedley afirma que a articulação entre um propósito inferior e um propósito superior reflete um padrão recorrente na estrutura *teleológica* proposta por Aristóteles. É notório o esforço interpretativo exigido para compreender como, em sua ética, ele articula o fim moral — a realização plena da natureza humana — com o fim intelectual supremo, que consiste na superação dessa mesma natureza por meio da contemplação. Da mesma forma, ele pouco esclarece como um animal concilia, dentro de si, dois objetivos fundamentais: o da autorrealização biológica e o da perpetuação da espécie por meio da reprodução. Essa tensão entre finalidades está de tal modo imbricada em sua filosofia que Aristóteles, muitas vezes, nem mesmo se detém na tarefa de explicá-la.<sup>35</sup>

A *phrónēsis* é a virtude intelectual que orienta essa decisão, tendo em vista o *telos* específico do humano. Aristóteles parte da observação biológica dos seres vivos e a estende para a análise do ser humano. A *eudaimonia* é constituída de acordo com a função própria do ser humano nesta vida, já delineada pela natureza e almejada pela razão. Com isso, o ser humano busca a felicidade em conformidade com seu poder de decisão. Assim como os outros seres possuem uma função própria (*ergon*), o homem não é exceção. Consequentemente, a mecânica biológico-animal-racional típica do homem inscreve-o na natureza, estabelecendo como finalidade a realização da felicidade por meio da prática das virtudes.

## A ALMA RACIONAL

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dedica o Livro VI ao tema da *phrónēsis*. Para compreendê-la, é necessário recordar a antropologia do homem, ou seja, a sua estrutura e elementos constitutivos, para, desse modo, posicionar o conceito de *phrónēsis*.

34 WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Coleção aristotélica. 2ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 23.

35 SEDLEY, *op. cit.*, p. 191.

A alma, segundo Aristóteles, possui:

duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Fazemos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança a afinidade com os seus objetos que elas conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional.<sup>36</sup>

Aristóteles distingue as faculdades racionais da alma com base na natureza dos objetos a que cada uma se refere. Nesse trecho ele apresenta uma das divisões fundamentais da sua psicologia filosófica. Nele, a divisão é epistemológica e funcional, partindo da ideia de que, se os objetos do conhecimento diferem — sendo uns variáveis e outros invariáveis —, também devem diferir as potências da alma que conhecem tais objetos.

Assim, Aristóteles distingue, dentro da parte racional da alma (*to logikon*), duas funções: a parte científica (*epistēmōnikon*), que lida com o necessário, o eterno, o que não pode ser de outro modo — ou seja, com aquilo que é fixo, invariável e universal. Essa parte é responsável por atividades como o conhecimento teórico, a ciência propriamente dita (*epistēmē*) e a sabedoria (*sophía*). Em segundo lugar, a parte calculativa ou deliberativa (*logistikón*), que trata das coisas contingentes e mutáveis — aquilo que pode ser de outro modo (*ta endechomena allôs echein*). Essa parte está voltada para a ação prática e é responsável pela deliberação, ou seja, pelo raciocínio que precede a escolha (*prohairesis*), sendo propriamente o domínio da *phrónēsis* (prudência).

A tarefa da razão, nesse horizonte, é dupla: por um lado, discernir o que efetivamente constitui a vida boa — ou seja, identificar seu conteúdo — e, por outro, estabelecer os meios adequados para realizá-la e mantê-la ao longo do tempo. Essa atividade racional não se reduz à especulação teórica, mas se expressa sobretudo no campo da deliberação prática. É exatamente nesse ponto que se insere a noção de *phrónēsis*, a prudência, enquanto virtude dianoética central na ética de Aristóteles, conforme apresentada no Livro VI da *Ética a Nicômaco*.

Conforme Barnes:

os homens distinguem-se dos outros animais pela posse da razão e pela capacidade de pensamento. Os homens “têm algo divino – o que chamamos de intelecto é divi-

36 EN, VI, 1, 1139a, 5 – 10.

no”, e nosso intelecto é “o divino em nós”. Na verdade, “cada um de nós é realmente intelecto, já que ele é o nosso soberano e melhor elemento”<sup>37</sup>.

Sendo o homem dotado de razão e linguagem, ou seja, da capacidade de pensamento, de um intelecto que representa o divino nele, e dotado de uma alma (*psyque*), suas ações devem perseguir o bem mais excelente que dialogue com aquilo que ele tem em si de mais nobre e elevado, isto é, a sua alma. Similarmente, as virtudes (*aretai*) são o modo de vida do homem, o seu *ethos* na *polis* em companhia de outros homens, na busca de realizar a *eudaimonia*. Para compreender a *eudaimonia*, segundo Aristóteles, é necessário, apresentar a constituição antropológica do ser humano.

De acordo com Wolf<sup>38</sup>, as partes da alma nessa concepção podem ser assim compreendidas:

a) *Parte vegetativa* - não possui razão, sendo ela comum aos homens e animais, isto é, diz respeito ao processo de nutrição e reprodução na natureza, pois “[...] trabalha também durante o sono; não pressupõe, portanto, consciência, razão por que não pertence aos aspectos especificamente humanos da alma, e assim sua *αρετή* não pode ser a *αρετή* humana buscada”<sup>39</sup>.

b) *Parte desiderativa* - não possui razão, ou seja, é a parte da alma que expressa os impulsos instintivos do desejo, mas pode sofrer um processo de orientação racional. Ainda assim, ela é comum aos homens e animais, por conseguinte, podemos identificar que “[...] a localização da faculdade desiderativa é explicitada como exemplo do que é dominado e do que não o é, em que as aspirações e afeições lutam contra a razão, enquanto no homem bom encontram-se em harmonia”<sup>40</sup>.

c) *Parte racional* - distingue radicalmente o homem do restante dos animais, pois representa a expressão do *λόγος* humano, isto é, nota-se também que a “[...] *αρετή* especificamente humana reside na boa constituição e no bom exercício das partes especificamente humanas da alma”<sup>41</sup>.

Assim sendo, a tripartição aristotélica da alma apresenta três aspectos fundamentais: parte vegetativa — não racional, ligada às funções básicas de nutrição, crescimento e reprodução, comum a todos os seres vivos; parte desiderativa ou apetitiva — também não racional em si, mas capaz de ser ordenada pela razão, relativa aos desejos, apetites e paixões, partilhada com os animais; parte racional —

37 “Los hombres se distinguen de los demás animales por la posesión de la razón y la capacidad de pensamiento. Los hombres ‘tienen algo divino —lo que llamamos intelecto, es divino’ y nuestro intelecto es ‘lo divino en nosotros’. En efecto, ‘cada uno de nosotros es realmente intelecto, puesto que él es nuestro elemento soberano y mejor’”. BARNES, *op. cit.*, p. 129.

38 Como se vê também na exposição de Reale e Antiseri (2017). REALE, G.; ANTISERI, D. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Tradução de José Bertolini. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017.

39 WOLF, *op. cit.*, p. 43.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

especificamente humana, ligada ao *logos*, à inteligência, à deliberação (*bouleusis*) e à escolha racional. A *phrónêsis* está situada exatamente na parte intelectual da alma, sendo responsável pelas tomadas de decisões.

Reale e Antiseri<sup>42</sup> também descrevem a divisão aristotélica da alma em três partes: a alma vegetativa, a sensitiva e a racional. A primeira é própria de todos os seres vivos — plantas, animais e homens — e caracteriza-se pelas funções relacionadas à reprodução, ao desenvolvimento, à subsistência e à manutenção da vida, envolvendo, portanto, a dimensão biológica mais elementar. A alma sensitiva é também típica dos animais, abrangendo o campo dos sentidos, das emoções e da percepção de posição e espaço. No ser humano, ela assume uma forma mais complexa, manifestando-se nas faculdades sensitivas em que afloram os desejos, os afetos, as paixões e as emoções, ou seja, tudo aquilo que diz respeito à experiência sensorial. Segundo a doutrina aristotélica de ato e potência, essa parte da alma contém esses elementos tanto em ato quanto em potência, sendo uma disposição permanente na estrutura humana. Esses componentes formam a parte inferior da alma e exercem grande influência sobre o homem. Quando não são dominados pela parte intelectual, acabam submetendo o homem ao seu domínio, arrastando-o para os instintos e paixões.

Aristóteles desenvolveu um amplo estudo sobre os cinco sentidos e os elementos característicos de cada um, dividindo-os entre “sensíveis próprios” e “sensíveis comuns”. Próprios da alma sensitiva são o apetite e o movimento. O apetite é concebido devido às sensações que afetam a alma, já o movimento nasce do desejo. Reale e Antiseri esclarecem:

o motor é único: a faculdade apetitiva, e precisamente o ‘desejo’, que é ‘uma espécie de apetite’. E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado que o animal capta mediante sensações, ou do qual de algum modo tem representação sensível. Apetite e movimento dependem, pois, estritamente da sensação.<sup>43</sup>

Essas duas partes da alma (vegetativa e desiderativa) compõem a porção inferior da alma. A alma racional, por sua vez, é a parte mais nobre e elevada, por isso compõe a porção superior. A alma racional ou intelectual é o elemento singular e distintivo do homem, exatamente a parte que o eleva acima do reino da natureza animal.

Devido à sua alma racional, o homem é dotado da capacidade de escolha: ele pode realizar uma eleição virtuosa, diferentemente dos animais que, por não possuírem uma alma racional, são guiados por instintos e não dispõem da virtude intelectual da *phrónêsis*, que consiste em deliberar bem em vista de um fim último.

42 REALE; ANTISERI, *op. cit.*, p. 213.

43 *Ibid.*, p. 214.

Logo, o homem “contém um plus, que não se explica senão introduzindo um princípio posterior: a alma racional”.<sup>44</sup>

Reale e Antiseri afirmam que “o intelecto vem de fora e somente ele é divino, ao passo que as faculdades inferiores da alma estão já em potência no germe masculino e, por seu intermédio, passam ao novo organismo que se forma no ventre materno”.<sup>45</sup> Reale e Antiseri, ao destacar que o intelecto “vem de fora” e que “somente ele é divino”, sublinham essa ruptura aristotélica entre o biológico e o espiritual. O que caracteriza o homem enquanto ser dotado de razão — seu “plus” ontológico, por assim dizer — não se explica apenas pelos processos naturais da reprodução e do desenvolvimento orgânico, mas exige um princípio que transcende o plano puramente material. Isso significa que a razão não se reduz ao corpo, nem se identifica com ele; ela é o elemento *divino, espiritual* no homem e que permanece em sua alma por toda a vida, sem envelhecer, transcendendo o sensível. Por isso, no homem resplandece uma dimensão espiritual, metaempírica e suprafísica. E é exatamente nesse cenário de uma alma intelectual espiritual que Aristóteles relaciona os bens mais nobres e o bem último derradeiro ao qual o ser humano aspira.<sup>46</sup>

Portanto, há uma cooperação entre o intelecto prático e o desejo, que atuam conjuntamente na realização de um único fim. Nesse sentido, Aristóteles assevera: “A prudência é uma disposição acompanhada de razão que é verdadeira e prática no que diz respeito ao que é bom ou mau para o homem”<sup>47</sup>. Ou seja, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, ao discutir as virtudes intelectuais, distingue a *phrónêsis* (prudência) de outras virtudes, como a *sophía* (sabedoria teórica). A *phrónêsis* é apresentada como a virtude que guia o intelecto prático na deliberação ética.

A relação com o intelecto prático ocorre no fato de que a *phrónêsis* representa o “exercício excelente” desse intelecto, embora não se identifique com ele. O intelecto prático (*nous praktikos*) é a faculdade geral de raciocinar sobre ações, enquanto a *phrónêsis* é a virtude que assegura que esse raciocínio seja correto e orientado ao bem.

Assim esclarece Aristóteles:

E cada desejo, por sua vez, persegue um objetivo: o objeto mesmo do desejo é o princípio do intelecto prático; o termo final do raciocínio é o princípio da ação. É, portanto, a justo título que estas duas faculdades são vistas como motoras: desejo e pensamento prático; pois o objeto do desejo é motor e, seu pensamento, por sua vez, é motor, é porque o objeto desejo é seu princípio. Do mesmo modo, a imaginação,

44 *Ibid.*, p. 214.

45 *Ibid.*, p. 215.

46 *Ibid.*, p. 215.

47 EN VI, 5, 1140b20–23.

quando ela move, não move sem desejo. Único é, portanto, o motor, a faculdade do desejo.<sup>48</sup>

Cada desejo, segundo Aristóteles, orienta-se sempre para um fim específico; o próprio objeto desejado funciona como princípio orientador do intelecto prático. Assim, o termo conclusivo do raciocínio deliberativo se torna, por sua vez, o ponto de partida da ação. Por essa razão, desejo e razão prática são legitimamente considerados motores do agir: o desejo move ao apresentar um fim, e a razão prática move ao configurar racionalmente esse fim como algo a ser perseguido. Entretanto, o pensamento prático só adquire força motriz porque está vinculado a um objeto desejado; é este que confere impulso ao raciocínio. De modo análogo, a imaginação — quando exerce influência sobre a ação — não o faz de maneira autônoma, mas sempre em conjunção com o desejo. Conclui-se, portanto, que há um único motor fundamental do agir humano: a faculdade do desejo (*orexis*), que, articulada à razão, constitui o núcleo da motivação prática no sistema aristotélico.

Ou seja, a ação humana é um movimento originado por um princípio que produz um efeito. Há uma sincronia entre a ação do indivíduo — nele presente como causa motora — e o ato voluntário que o constitui como agente, gerando necessariamente um efeito proporcional à causa que motivou a ação. Como explana Carlo Natali<sup>49</sup>, há um princípio mutável que permanece necessariamente ligado aos seus efeitos. Se o agir humano muda, isso ocorre em razão das causas e dos princípios que também sofreram mudança.

Na *Ética a Eudemo* (EE), Aristóteles estabelece ainda que o homem é senhor — em grego *kyrios* — de suas ações, e que as ações produzidas ou não só dependem dele. Assim explana o filósofo:

Consequentemente, as ações das quais o homem é princípio e dominador (*Kyrios*), é claro elas são passíveis de se produzir ou não e que dependem dele que elas se produzem ou não, aquelas, das quais ele é senhor (*Kyrios*) do ser ou não ser. Do que depende dele fazer ou não, ele mesmo é responsável, e daquilo que ele é responsável, disso ele é senhor.<sup>50</sup>

Desse modo, Aristóteles estabelece a noção de responsabilidade: não são os deuses que determinam a vida do homem, mas ele próprio é senhor (*Kyrios*) de si. Ou seja, senhor ou dominador de suas ações. Trata-se de uma formulação fundamental para a construção do conceito de responsabilidade moral. Segundo o estagirita, as ações cujo princípio está no próprio agente e das quais ele é senhor (*kýrios*) são justamente aquelas que dependem dele para se realizarem ou não.

48 *De anima*, 433 a 15 - 21.

49 NATALI. C. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2010, p. 331.

50 EE 1222b 28-1223 a 4-9.

Assim, quando o ser humano detém o poder de agir ou de se abster, e reconhece-se como causa imediata do ato, então ele é responsável por suas ações. Das ações das quais o homem é princípio e senhor (*kýrios*), evidentemente dele depende produzi-las ou não; e daquilo de que ele é senhor no ser ou não ser, em relação a isso ele é também responsável.

Natali afirma que o primado do desejo em relação ao intelecto prático se deve ao fato de que o desejo, por si só, pode ser motor, enquanto o intelecto prático, isoladamente, não o pode. Assim, o desejo é indispensável: ele sozinho é causa motora. A faculdade desejante ocupa uma posição intermediária entre o espírito e o corpo, pois tem a capacidade de “transmitir aos membros a impulsão dada pela apreensão do objeto de desejo”<sup>51</sup>. O intelecto prático é causa formal; embora não mova os membros diretamente, sua atuação não é inútil. Ou seja, o intelecto prático fornece a forma à energia psíquica constituída pelo desejo, canalizando-a na direção justa — do mesmo modo que as margens de um rio dirigem a corrente para o curso desejado. O intelecto prático dá forma ao desejo, e é precisamente por isso que ele se torna um ‘desejo racional’. Desse modo, “Aristóteles tende, como nota Simplício, a unificar a causalidade”<sup>52</sup>. Ou seja, “uma ação única deve ter uma única causa, e, se há duas causas, então a modalidade causal é distinta para cada uma delas; em outros termos, há uma única causa para cada tipo de causalidade”<sup>53</sup>.

Assim, preconiza Aristóteles:

Uma vez que os desejos nascem em luta uns contra os outros e isso se produz quando razão e apetites lutam uns contra os outros (isso acontece nos seres que têm a percepção do tempo: o intelecto, de uma parte, nos ordena a resistir por consideração ao futuro, o apetite nos conduz a via única do imediato, pois o prazer do momento parece ser agradável absolutamente e bom absolutamente, pelo fato de não se ver o futuro), o princípio motor deve ser especificamente um: é a faculdade desejante, como tal (mas um objeto do desejo é anterior a todo o resto, pois move sem ser movido pelo fato de ser pensado ou imaginado); todavia, quanto ao número, os motores são múltiplos.<sup>54</sup>

Aristóteles esclarece que a variabilidade da causalidade humana depende do fato de que, quanto ao número, os motores são múltiplos; no entanto, todos eles são, no fundo, formas do desejo. Segundo Aristóteles, a diferenciação essencial está fundada no fato de que o homem é diferente dos outros animais: o homem é um ser que deseja no tempo e tem consciência desse tempo. Por isso, suas ações não são meramente instintivas ou imediatas, mas calculadas, orientadas por previsões de futuro; suas escolhas presentes estão organizadas em vista desse

51 NATALI, *op. cit.*, p. 331.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *De anima*, 433 b 5-13.

futuro. A consciência do tempo altera a percepção que temos da realidade, pois nos permite orientar nossos desejos segundo valores universais e eleger, entre as opções disponíveis, aquelas que trarão um bem no porvir.

Dessa forma, somos capazes de controlar os impulsos imediatos e escolher (*proaíresis*) quais desejos obedecer, subordinando-os à busca do sumo bem. Assim, podemos direcionar nossos desejos para mover os membros e executar ações que servirão a um propósito mais elevado e racional. Ocorre, portanto, que o homem se distingue do animal justamente porque, pela razão prática, ele tem conhecimento das coisas futuras e, por isso, consegue mediar conflitos internos e afastar diversas formas de desejo que se apresentam aos sentidos, subordinando-os à finalidade do bem racional.

Nesse contexto, a *phrónêsis* exerce um papel fundamental, pois ela é a virtude intelectual que orienta precisamente esse processo de escolha e subordinação dos desejos à razão. Enquanto a mera capacidade de deliberar (*nous praktikos*) faculta ao homem raciocinar sobre ações, a *phrónêsis* assegura que esse raciocínio ocorra de maneira correta, guiado pelo conhecimento do bem humano. Sem a prudência, a razão prática poderia ser desviada ou mal orientada, incapaz de avaliar adequadamente os fins e os meios das ações.

Assim, a *phrónêsis* não apenas auxilia o homem a mediar os conflitos entre desejos concorrentes, mas também permite discernir quais deles são compatíveis com a realização da *eudaimonia* (felicidade) e com o florescimento das virtudes morais. Como enfatiza Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VI, 5, 1140b20–23), a prudência é a disposição que torna verdadeira e prática a deliberação acerca do que é bom ou mau para o homem, garantindo, assim, que o exercício da liberdade humana não se reduza a um mero jogo de apetites, mas se ordene a uma finalidade racional e virtuosa.

## EUDAIMONIA

Aristóteles questiona, em *Ética a Nicômaco*, qual seria o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação:

No tocante à palavra, é de se afirmar que a maioria esmagadora está de acordo no que tange isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ela se referem como a *Felicidade*, identificando o viver bem ou o dar-se bem com o ser feliz.<sup>55</sup>

Para o filósofo, o homem quer ser feliz, é isso que ele busca em suas ações. Desse modo, esse objetivo se torna sua tarefa mais urgente, aquilo que os seres humanos, como agentes racionais, se propõem a fazer. Gavin Lawrence explica:

55 EN, 1094 b 1 10-25.

Assim, como agentes racionais, visamos ao que de melhor podemos obter. Isso parece ser uma vida boa. Concebida desse modo, a tarefa da razão seria, então, a de buscar corretamente tanto o que conta como (ou constitui) tal vida quanto o modo como mantê-la: uma questão de deliberação interna e externa ao objetivo<sup>56</sup>.

Segundo Lawrence, enquanto agentes racionais, os seres humanos orientam suas ações em direção àquilo que percebem como o melhor possível — o bem supremo —, que se realiza na vivência de uma vida boa (*eu zēn*). Essa vida boa, para Aristóteles, não é concebida como um ideal abstrato, mas como uma realidade prática a ser alcançada na conformidade entre razão e ação. Por meio da prática constante das virtudes, até que se tornem hábitos, o ser humano, enquanto agente moral, pode viver de acordo com a sua parte mais nobre — buscando os bens da alma intelectual.

Esse princípio *teleológico* permeia a reflexão ética de Aristóteles: o homem, enquanto *zōon logon echon* (animal dotado de razão), tem em si mesmo um fim natural — a realização de sua natureza racional por meio do cultivo das virtudes. A ética aristotélica, portanto, é inseparável de sua física e de sua biologia, pois todas compartilham esse horizonte finalista, cada uma de acordo com seu gênero. A *eudaimonia* (felicidade ou florescimento humano) é o fim último da vida humana, e a prática das virtudes é o caminho para realizá-la, porque corresponde ao que é próprio da natureza humana. Em outras palavras, Aristóteles estabelece o modo de ser do homem nesta vida, o qual está radicalmente relacionado à função de sua natureza, que é ser feliz (*eu zēn*), ou seja, alcançar a vida boa, a *eudaimonia*. Assim, sentencia: “A função do homem é uma atividade da alma” (*psychēs energeia katá logon ē mē aneu logou*).

Há, portanto, ações que buscamos por elas mesmas, e há ações que executamos em busca de outro fim. Explica o filósofo:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo Bem.<sup>57</sup>

A *eudaimonia*, muitos entenderão como realização pessoal, que exige sacrifício (como o exemplo dado por Aristóteles acerca dos atletas olímpicos), cujos frutos virão a médio ou a longo prazo (como uma vida de estudos para a aquisição da sabedoria). O prazer imediatista e as paixões da alma não fazem parte do enredo de uma vida feliz. Dadas essas considerações, passemos a conceituar *eudaimonia*.

56 GAVIN, Lawrence. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R.; LAWRENCE, G. *Aristóteles - a Ética a Nicômaco*. Explorando grandes obras: Filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 42.

57 EN 1094 a 15 - 20.

A felicidade para uns não é a mesma para outros. Aristóteles não foge da polêmica, mesmo se a multidão de homens cogite que a felicidade seja o contrário daquilo que os sábios e filósofos identificam com a vida feliz. Ele argumenta:

[...] mas quanto ao que é a Felicidade a matéria é polêmica, e o que entende por ela a multidão não corresponde ao entendimento do sábio e sua avaliação. As pessoas ordinárias a identificam com algum bem claro visível, como *prazer*, ou a *riqueza* ou a *honra*, fazendo diferentes comentários entre si; com muita frequência, mesmo indivíduo refere-se a itens distintos quanto a ela, quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza. Quando consciente de sua própria ignorância (os indivíduos comuns) admiram aqueles que propõem algo grandioso que ultrapassa a compreensão deles. De fato, alguns pensam que ao lado das muitas coisas boas indicadas a um outro *bem*, bem em função de si mesmo, que é a causa de serem bons todos aqueles bens.<sup>58</sup>

A maioria em geral concebe a ideia de que a felicidade (*eudaimonia*) esteja nas coisas que causam *prazer*. Disso não difere muito o ser humano dos animais, que buscam satisfazer os instintos (parte inferior da alma). A vida do gozo se confunde geralmente com o que seja a *eudaimonia*. Nesse aspecto, Aristóteles destaca três tipos de vida: uma dedicada ao prazer, outra à política e, por fim, a vida dedicada ao estudo, como os sábios e filósofos. A primeira espécie de vida é onde se encontra a grande maioria das pessoas, uma vida que se revela inteiramente vil, segundo Aristóteles: “Sua preferência é por uma vida própria do gado havendo alguma razão em seu ponto de vista porque muitas pessoas eminentes compartilham das paixões de Sardanápalo”<sup>59</sup>.

A felicidade (*eudaimonia*) definitivamente não está na vida do prazer ou na sua busca, ainda que a maioria dos homens diga que está, ou que se achem nela. Segundo David Ross, “Aristóteles insiste que a *eudaimonia* é um tipo de atividade e não um tipo de prazer, embora o prazer a acompanhe naturalmente”<sup>60</sup>.

Os que se enveredam pela vida política diferem desses, pois encontram na *honra* o grande bem a ser perseguido. Na honra o homem depende de terceiros para ser feliz, pois é um outro que lhe atribui. O bem, porém, tem de ser algo que é próprio da pessoa que o tem, sem a necessidade de um outro que lhe confie um bem externo. Relaciona-se com a alma, logo só pode ser interior.

Há ainda aqueles que identificam a felicidade com a *riqueza* (acumulação de dinheiro). Essa “vida forçada” não coaduna certamente com a natureza e a finalidade conferidas ao homem, pois o dinheiro não é um fim, mas um meio. O

58 EN, 1094 b 15-10.

59 EN, 1094 b 25.

60 “Aristóteles insiste en que la eudaimonia es una especie de actividad y no una especie de placer, aunque el placer la acompañe naturalmente”. ROSS, *op. cit.*, p. 228.

bem do homem, contudo, não pode estar em um meio, pois significa sempre a possibilidade de almejar algo a mais.

As ações praticadas almejam um bem, de acordo com o ideário dos tipos de vida. Nessas finalidades aspiradas e realizadas (prazer, honra e dinheiro) não pode estar o bem supremo (*agathon*). Ao realizá-las, o homem continua a almejar mais. O bem alcançado nessa existência não pode ser o que consuma o homem. A aspiração humana e racional tende a conduzir o homem a um propósito mais completo e pleno. Dessa maneira: “A felicidade, portanto, mostra-se como alguma coisa completa e autossuficiente, a finalidade de todas as ações”<sup>61</sup>. Em suma: o bem mais excelente (*tò áriston*) é a felicidade<sup>62</sup>.

Portanto, a multiplicidade de opiniões sobre a *eudaimonia* revela a necessidade da prudência como virtude dianoética que confere unidade e direção à vida moral. Sem *phrónêsis*, os indivíduos ficam presos a uma visão fragmentada e muitas vezes equivocada do bem, sendo arrastados por impulsos momentâneos ou opiniões populares.

Barnes, nesse sentido, explica o que é a *eudaimonia* segundo Aristóteles:

é «uma atividade da alma de acordo com a excelência». Dizer que a *eudaimonia* é uma «atividade» é dizer que florescer envolve fazer coisas, em oposição a estar em um determinado estado. (Ser feliz – como estar apaixonado, por exemplo – é um estado de espírito: florescer não é um estado, mas uma atividade ou conjunto de atividades.) Dizer que a *eudaimonia* diz respeito à alma (ou animador) é dizer que o florescimento humano requer o exercício de certas faculdades que definem a vida; Em particular, não se pode dizer que uma pessoa floresce como ser humano a menos que esteja exercendo faculdades humanas distintas. Por fim, a *eudaimonia* é uma atividade «de acordo com a excelência». Florescer é fazer certas coisas de forma excelente ou bem. De um homem que exerce suas faculdades, mas o faz de forma ineficaz ou de maneira ruim, não se pode dizer que ele está fazendo um sucesso de sua vida.<sup>63</sup>

A *eudaimonia* se assemelha a uma atividade – mas não uma qualquer, como visto nos tipos de vida –, à atividade da alma. A *eudaimonia* ocorre quando o indivíduo exerce suas capacidades de fazer aquilo que se sente chamado a fazer de

61 EN, 1097 b 1 5-10.

62 *Áriston* em grego é o superlativo de *agathon*. Portanto, *agathon* se traduz pelo termo bem, já *áriston* pelo termo *ótimo*.

63 “Es ‘una actividad del alma en concordancia con la excelencia’. Decir que la *eudaimonia* es una ‘actividad’, equivale a decir que florecer implica *hacer* cosas, en contraposición a estar en un cierto estado. (Ser feliz — como estar enamorado, por ejemplo — es un estado mental: florecer no es un estado sino una actividad o conjunto de actividades.) Decir que la *eudaimonia* concierne al alma (o animador) es decir, que el florecimiento humano requiere el ejercicio de ciertas facultades que definen la vida; en especial, no puede decirse que una persona florece como ser humano a menos que esté ejerciendo facultades humanas distintivas. Finalmente, la *eudaimonia* es una actividad ‘en concordancia con la excelencia’. Florecer es hacer ciertas cosas de modo excelente o bien. De un hombre que ejerza sus facultades pero que lo haga ineficazmente o de mala manera, no puede decirse que está haciendo un éxito de su vida”. BARNES, *op. cit.*, p. 129.

uma maneira excelente, como o tocador de flauta que se esforça em tocar cada vez melhor. Se alguém faz algo de má vontade, de qualquer jeito não se pode dizer que ocorreu um florescimento, suas potencialidades continuam só potências, não foram atualizadas em ato. Em síntese, como dito acima, a *eudaimonia* é um objeto completo e autossuficiente, “é uma atividade da alma que se ajusta à virtude perfeita”<sup>64</sup>.

Por isso, Aristóteles concebe a multiplicidades de bens, divergindo de Platão neste ponto, que concebia o bem como unívoco. A noção do Bem supremo (*to agathon*) que, para Platão, é a unidade máxima e fundamento de todas as coisas, é descrita no Livro VI da *República*. O Bem, segundo Platão, é a causa última da inteligibilidade e da existência: “Não apenas os objetos de conhecimento devem sua inteligibilidade ao Bem, mas também sua própria existência, embora o Bem não seja existência, mas algo que transcende em dignidade e poder a própria existência”<sup>65</sup>. E de novo: “Todos nós nos referimos ao bem como aquilo a que tudo aspira, e chamamos de bem aquilo que tem a força de ser desejado por todos”<sup>66</sup>. Assim, Platão entende o Bem como um princípio unívoco, absoluto, que governa e fundamenta a ordem do conhecimento e do ser.

Aristóteles critica explicitamente Platão no Livro I da *Ética a Nicômaco*, quando aborda a pluralidade dos bens. Para Aristóteles, os bens são designados de múltiplas maneiras: alguns são bens por natureza, outros o são por servirem como remédios ou antídotos em relação àqueles, enquanto outros ainda o são por atuarem na prevenção de males ou por possuírem alguma conexão específica com esses primeiros. Deste modo, caso se admitisse a existência de um único bem supremo, um bem em si mesmo, ele necessariamente teria de ser concebido como algo separado e acessível apenas ao intelecto — o que, no entanto, se mostraria inadequado e insuficiente para orientar a ação no âmbito da vida prática.<sup>67</sup>

Ele argumenta que o bem não é único nem unívoco, como Platão sustentava por meio da ideia de Bem, mas sim múltiplo, diversificado conforme os gêneros de seres e atividades. Aristóteles, portanto, recusa a univocidade do bem: ele reconhece sua multiplicidade — saúde, riqueza, virtude, prazer, amizade, contemplação — cada qual valioso em seu domínio, sem reduzi-los a um único princípio formal. De acordo com Aristóteles, o bem é pluriforme, diferenciando-se em três classes: externo, da alma ou do corpo.

Os bens da alma (*psykèn agathôn*) são os mais elevados e soberanos. O exercício das operações da alma deve ser realizado razoavelmente, pois “o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude”<sup>68</sup>.

64 EN, 1101 a 1 5-10.

65 *República*, Livro VI, 505a–509b.

66 *República*, Livro VI, 505d–506a

67 EN I, 6, 1096a23–1096b8.

68 EN, 1098 a 1.

Portanto, ocorre uma primazia dos bens da alma (*psychēs agathôn*) sobre todos os outros bens, como os corporais e os externos. Para Aristóteles, os bens da alma são superiores porque dizem respeito à realização daquilo que constitui a essência mais própria do ser humano — sua racionalidade. Assim, não basta que o indivíduo possua saúde, riqueza ou posição social para ser verdadeiramente feliz (*eudaimōn*); é necessário que ele cultive a excelência (*aretē*) da alma, que se expressa no exercício das virtudes.

Aristóteles formula essa ideia de forma célebre na *Ética a Nicômaco* (I, 7, 1098a16–18): “O bem humano resulta ser uma atividade da alma conforme a virtude, e se houver mais de uma virtude, conforme a melhor e mais perfeita, durante uma vida completa.” Essa concepção revela que a vida boa, para Aristóteles, é eminentemente prática: não basta conhecer o bem, é preciso praticá-lo, cultivando hábitos virtuosos por meio da deliberação (*boúleusis*), escolha e ação contínuas. Nesse contexto, a *phrónêsis* desempenha um papel notadamente especial, pois permite discernir como aplicar a razão às situações particulares, ajustando as operações da alma para que estejam sempre em conformidade com o bem maior.

A *eudaimonia* exige uma constante dedicação. É o bem *praticável* (*tò praktòn agathón*) ou, se mais de uma, os bens praticáveis, ao aspirar um bem maior<sup>69</sup>. Portanto, ocorre na natureza uma multiplicidade de bens. O bem não unívoco, como diria Platão. Segundo Aristóteles, “o bem é predicado igualmente nas categorias de substância, de qualidade e de relação”<sup>70</sup>. Desse modo, indica duas noções de bens: aquele em si mesmo e aquele em função desse primeiro.<sup>71</sup> As coisas boas em si mesmas são as que não precisam ser acompanhadas por outras. As coisas úteis se direcionam a um bem que se quer extrair de determinada ação boa realizada.

Aristóteles complementa que esses bens realizados se associam com a ideia de um bem *universal*. Nessa perspectiva, o bem é uma substância como o *Bom* em relação a um deus ou à inteligência. Por outro lado, pode ser também predicado. O bem é predicável em todas as categorias, como: *qualidade* (as excelências, virtudes); *quantidade* (o moderado); *relação* (o útil); *tempo* (oportunidade favorável – bom); *lugar* (boa habitação) etc.<sup>72</sup>

Outrossim, o homem é dotado de inteligência e linguagem, categorias típicas da alma que o diferem dos animais.<sup>73</sup> Portanto, devido a sua estrutura única

69 EN, 1097 b 1.

70 EN, 1096 b 1 5.

71 EN, 1096 b 1 5-10

72 EN, 1096 b 1 5-10.

73 Para Aristóteles, o *lógos* como capacidade discursiva remete diretamente à natureza racional do homem, claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra [*lógon echon*]; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi concedida aos outros animais (*Política*, I,1,1253a 9-14).

o homem não se entrega à vida animalésca, à simples consecução dos vícios ou dos apetites, mas pode, ao invés disso, alcançar uma vida de virtudes, forjando hábitos que o dirijam à felicidade (*eudaimonia*). Ross assevera que “A vida contemplativa é adiada para o livro X, onde Aristóteles tenta mostrar que ela constitui o objetivo mais elevado da vida humana”.<sup>74</sup>

Barnes compreende que para Aristóteles a *eudaimonia* não é um conceito isolado, pois para o homem ser feliz ele não pode estar isolado, não basta simplesmente a atividade intelectual. Ele necessita, devido a sua natureza animal, estar em sociedade. A ética aristotélica desemboca necessariamente na vida política:

não basta a atividade intelectual. Os homens não são indivíduos isolados e as excelências humanas não podem ser praticadas por eremitas solitários. “O homem”, diz Aristóteles, “é por natureza um animal social” (a palavra que traduzo como “social” é geralmente traduzida como “política”). Esta observação não é um aforismo casual, mas um fragmento da teoria biológica. “Animais sociais são aqueles que têm alguma atividade particular comum a todos eles (o que não é verdade para todos os animais gregários); tais são homens, abelhas, vespas, formigas, guindastes.” “O que é peculiar aos homens, em comparação com outros animais, é que só eles podem perceber o bom e o mau, o justo e o injusto, e o resto – e é a participação nessas coisas que faz uma família e um estado.” A sociedade e o Estado não são vínculos artificiais impostos ao homem natural: são manifestações da própria natureza humana.<sup>75</sup>

Sendo o homem um *animal social*, o desenvolvimento de suas excelências, a *eudaimonia*, ocorre em companhia de outros. O Estado, por sua vez, deve propiciar esse lugar favorável para o florescimento das habilidades humanas. “Um Estado, independentemente da sua constituição, deve ser autossuficiente e deve atingir o objetivo ou finalidade para o qual existe”.<sup>76</sup> A finalidade do Estado é de contribuir para a *eudaimonia* dos cidadãos que habitam sob sua égide. Sua tarefa primordial, como razão de ser, é de promover a *vida boa e feliz*. Portanto:

a “vida boa”, que é o objetivo do Estado, é identificada com a *eudaimonia*, que é o objetivo dos indivíduos. Os estados são entidades naturais e, como outros objetos

74 “La vida contemplativa es aplazada para el libro X, donde Aristóteles trata de mostrar que ella constituye el fin más elevado de la vida humana”. ROSS, *op. cit.*, p. 230.

75 “La actividad intelectual no es suficiente. Los hombres no son individuos aislados y las excelencias humanas no pueden ser practicadas por eremitas solitarios. ‘El hombre’, dice Aristóteles, ‘es por naturaleza un animal social’ (la palabra que traduzco como ‘social’ suele verterse como ‘político’). Esta observación no es un aforismo casual, sino un fragmento de teoría biológica. ‘Los animales sociales son aquellos que tienen alguna actividad particular común a todos ellos (lo que no es cierto de todos los animales gregarios); tales son los hombres, las abejas, las avispa, hormigas, grullas.’ ‘Lo que es peculiar de los hombres, comparados con los otros animales, es que sólo ellos pueden percibir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y el resto —y es la participación en esas cosas lo que hace una familia y un Estado.’ La sociedad y el Estado no son ligaduras artificiales impuestas al hombre natural: son manifestaciones de la propia naturaleza humana”. BARNES, *op. cit.*, p. 132.

76 “Un Estado, de cualquier modo que esté constituido, debe ser auto-suficiente y debe lograr el objetivo o fin para el que existe el Estado”. *Ibid.*, p. 130.

naturais, têm um objetivo ou fim. A teleologia é uma característica da teoria política de Aristóteles, bem como de sua biologia.<sup>77</sup>

*Eudaimonia*, na doutrina de Aristóteles, não é o mesmo que um estado mental de alegria ou euforia, como muitos pensam na tradução para felicidade. Diz respeito a florescer, a obter êxito na vida. A relação entre *eudaimonia* e felicidade é mais indireta.<sup>78</sup>

A *eudaimonia* de Aristóteles é completa e autossuficiente. Resume-se na vida feliz (*eu zen*), na vida boa, na natureza *teleológica*, na busca pelo *mais excelente* e definitivo. A estrutura antropológica do homem o impele a buscar a vida contemplativa como o gênero mais excelente, pois a *psyche* é o centro de sua vida. Da *psyche* surgiu a concepção de bens maiores e excelentes a serem alcançados pelo homem<sup>79</sup>. Logo, o zênite humano está na *contemplação do sumo Bem*. Isso é possível quando o homem racionalmente integra suas faculdades na prática das virtudes.

A ética aristotélica conduz a *prática de atos justos* para tornar o homem justo. Por outro lado, praticando atos temperantes, moderados, o homem se torna moderado. Ao praticar essas virtudes, tal homem revela possuí-las, como aqueles que dominam as leis da gramática e são gramáticos, ou aqueles que dominam a música e são músicos.<sup>80</sup> A prática dos atos será essencial, pois sem ela ninguém poderia tornar se bom.<sup>81</sup>

Aristóteles confirma a tese de que é mais fácil lutar contra a dor do que contra o prazer, que atrai e domina de um modo mais fácil. As ações humanas são muitas vezes inspiradas em fugir da dor e buscar o prazer, mas isso não é ser virtuoso, não traz felicidade. A virtude (*areté*) se orienta para o mais difícil, a fim de tornar melhores as coisas boas. Assim sendo, o homem que faz bom uso da dor ou do prazer será um homem bom; o contrário será mau.

## ARETÉ

A *areté* seria o meio termo entre o excesso e a escassez. Segundo Aristóteles:

77 “La ‘buena vida’, que es la meta del Estado, se identifica con *eudaimonia*, que es la meta de los individuos. Los Estados son entidades naturales y, como otros objetos naturales, tienen una meta o fin. La teleología es un rasgo de la teoría política de Aristóteles, tanto como de su biología”. *Ibid.*, p. 134.

78 *Ibid.*

79 “Por conseguinte, sendo os bens da alma os mais superiores e excelentes, a felicidade, está na virtude, a ação que prioriza a virtude já é parte da virtude, conduz a virtude a um bem mais excelente do que todos os outros. Prontamente o *exercício* da virtude ou o *estado* de virtude pode produzir um *bem excelente*, atuando de um modo que beire a perfeição como os atletas nos jogos olímpicos, visto que somente entre os que competem surgem os vencedores a ser coroados” (EN, 1098 a 1).

80 EN 1105 a 20.

81 EN 1105 b 5-10.

tem a ver com as paixões e ações, sendo erros os excessos e deficiências destas; a medida mediana, por sua vez, é louvada e constitui o êxito; que se acrescenta que ambos são marcas da virtude. Assim, porquanto visa à mediania a virtude, é uma espécie de mediania. Por outro lado, o erro é multiforme.<sup>82</sup>

No campo dos sentimentos, das paixões e das ações, a virtude ética seria o meio-termo entre os dois extremos da paixão, que se manifesta por meio da escassez do excesso. A doutrina do meio termo não significa mediocridade, assinalam Reale e Antiseri, mas estar acima dos extremos, por ser esse o lugar onde se manifesta o vício. Tanto o excesso quanto a escassez são considerados vícios nesse contexto. A justa medida é apresentada como a superação ou o *ápice* do mais elevado na perspectiva do valor, pois é a sentença da razão que estabelece a *areté* como uma posição intermediária. No entanto, em relação ao bem e à perfeição, ocupa o lugar mais elevado.<sup>83</sup>

Segundo Richard Kraut, em Aristóteles a virtude é definida como o meio termo. Em grego é *hexis* que significa meio, no sentido de estado, condição, disposição, ou seja, uma tendência ou disposição, induzida por nossos hábitos, para ter sentimentos apropriados. O significado da caracterização desses estados como *hexeis* é a sua rejeição decisiva da tese de seu mestre. Para Platão, a virtude estava no terreno do conhecimento, isto é, pelo conhecimento o ser humano poderia praticar o bem e rejeitar o mal, sem explicar o porquê de muitos conhecerem o bem e fazerem o mal. Logo, a hipótese platônica segundo a qual a virtude pudesse ser alcançada por meio do conhecimento é rejeitada por Aristóteles. Na *Ética a Nicomâco* frequentemente Aristóteles faz analogias entre os ofícios e as virtudes (e da mesma forma entre a saúde física e a *eudaimonia*). Ele insiste que as virtudes diferem dos ofícios e de todos os ramos do conhecimento porque os primeiros envolvem respostas emocionais apropriadas e não são condições puramente intelectuais.<sup>84</sup>

Para alcançar a contemplação do *sumo Bem*, o homem principia por meio das virtudes (*aretai*), que são o elemento divino no homem, sua alma racional. Aristóteles apresenta um quadro das virtudes, as quais não podem ser praticadas isoladamente, mas de modo que comunguem com outras virtudes, formando no indivíduo a operação do bem e do virtuoso.

Aristóteles define virtude nesses termos, segundo seu gênero: “Virtude (*excelência*) do ser humano será o estado que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar a sua própria função bem”.<sup>85</sup> Em síntese, virtude é aquilo que nos torna bons. Pelo exercício, a virtude confere ao seu portador o título de bom, segundo os atos de bondade por ele praticados. Ele também pode perder a

82 EN 1106 b 1, 20-25.

83 REALE; ANTISERI, *op. cit.*, p. 102.

84 Segundo a excelente introdução de Kraut em “Aristotle’s Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono de 2022). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

85 EN, 1106 a 1, 20.

virtude se praticar atos maus. Como assinala MacIntyre, é por isso que a filosofia moral é também denominada de filosofia prática. A virtude (*areté*) gera o hábito (*habitum*) por meio de atos perpetrados que lhe revestem de um genuíno caráter conatural ao seu ser.

As virtudes se dividem entre morais, ou éticas, e intelectuais, ou dianoéticas. A *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* esclarece que:

Aristóteles distingue dois tipos de virtude (1103a1-10): aquelas que pertencem à parte da alma que se envolve no raciocínio (virtudes da mente ou do intelecto), e aquelas que pertencem à parte da alma que não pode raciocinar, mas é capaz de seguir a razão (virtudes éticas, virtudes do caráter). As virtudes intelectuais, por sua vez, são divididas em dois tipos: as que dizem respeito ao raciocínio teórico e as que dizem respeito ao pensamento prático (1139a3-8). Ele organiza seu material primeiro estudando a virtude ética em geral, depois passando para uma discussão de virtudes éticas particulares (temperança, coragem, e assim por diante) e, finalmente, completando sua pesquisa considerando as virtudes intelectuais (sabedoria prática, sabedoria teórica etc.).<sup>86</sup>

Segundo o Estagirita, as virtudes se dividem em dois tipos: as intelectuais, que pertencem à parte da alma mais elevada, que contém a razão, e as virtudes de caráter ou morais, que pertencem à parte sensitiva da alma, que não consegue raciocinar. As virtudes intelectuais são a do raciocínio teórico e do pensamento prático, com sabedoria e prudência. As virtudes morais são relativas ao comportamento.<sup>87</sup>

Acrescente-se ainda que são reconhecidas como virtudes somente aquelas disposições que assomam a natureza, de certo modo, modificando-a para um bem maior. A *areté* grega no seu ápice, em Aristóteles, é a intenção de conduzir o homem ao aperfeiçoamento de seu ser a um grau elevado de contemplação do sumo Bem. Toda a virtude obedece a uma dinâmica de atividade e permanência, de pertinácia, de práticas sem conhecer interrupção. Dessa maneira, é agregada e se incorpora à natureza, pois “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito”<sup>88</sup>.

Esse processo não é algo danoso ou ruim ao homem, pelo contrário; agindo de modo virtuoso ele está em consonância com sua natureza e com sua razão. *Toda*

86 “Aristotle distinguishes two kinds of virtue (1103a1–10): those that pertain to the part of the soul that engages in reasoning (virtues of mind or intellect), and those that pertain to the part of the soul that cannot itself reason but is nonetheless capable of following reason (ethical virtues, virtues of character). Intellectual virtues are in turn divided into two sorts: those that pertain to theoretical reasoning, and those that pertain to practical thinking (1139a3–8). He organizes his material by first studying ethical virtue in general, then moving to a discussion of particular ethical virtues (temperance, courage, and so on), and finally completing his survey by considering the intellectual virtues (practical wisdom, theoretical wisdom, etc.)”. KRAUT, Richard. *Ética de Aristóteles*. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *A Enciclopédia de Filosofia de Stanford*. Stanford: Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/>. Acesso: 20 out. 2025.

87 EN 1103a1-10; 1139a3-8.

88 EN, 1103a.

*ação tende a um fim*. Logo, por meio da virtude se alcança um fim bom, onde está a *eudaimonia*. O indivíduo será reconhecido pelo hábito que possui, portanto como bom, moderado, justo, se praticar a bondade, a temperança, a justiça. Assim, de acordo com Ross, a virtude “é a fonte de onde flui a boa atividade, o prazer é o seu acompanhamento natural e a prosperidade a sua condição anterior e normal”.<sup>89</sup>

Como afirma Ross, o homem virtuoso atua:

1) ao saber o que está fazendo; 2) pela escolha do ato e pelo ato em si; e 3) como resultado de uma disposição permanente. Assim, o paradoxo desaparece: as ações que produzem a virtude assemelham-se àquelas que a virtude produz, não por causa de sua natureza íntima, mas apenas por causa de sua aparência externa. Aristóteles aponta aqui precisamente a diferença entre os dois elementos implicados por toda ação completamente boa, a saber: (a) que a coisa feita é a própria coisa que deve ser feita na circunstância, e (b) que é inspirada por um bom motivo.<sup>90</sup>

As virtudes intelectuais são as da razão, da formação e do desenvolvimento de sua inteligência, da sabedoria filosófica. As faculdades da alma são postas em ato. Essas virtudes intelectuais, consoantes à investigação filosófica, crescem na medida em que o conhecimento é adquirido. A formação e o conhecimento são em vista de antecipar essa ação. Nesse contexto está a virtude da prudência (*phrónêsis*), que coopera para que o homem faça uma boa escolha. Ela é tão fundamental na análise das virtudes que a *Ética a Nicômaco* dedicará todo o Livro VI a ela.

O próprio Aristóteles delimita o terreno das virtudes morais e das virtudes intelectuais:

sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ethike*) por uma pequena modificação da palavra *ethos* (*hábito*). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra.<sup>91</sup>

89 “Virtud es la fuente de donde fluye la buena actividad, el placer es su acompañamiento natural y la prosperidad su condición previa y normal”. ROSS, *op. cit.*, p 230.

90 “1) sabiendo lo que hace; 2) eligiendo el acto y por el acto mismo; y 3) como resultado de una disposición permanente. Así desaparece la paradoja: las acciones que producen la virtud se asemejan a aquellas que la virtud produce, no por su naturaleza íntima sino solamente por su aspecto exterior. Aristóteles señala aquí con precisión la diferencia entre los dos elementos que implica toda acción completamente buena, a saber: a) que la cosa hecha sea la cosa misma que conviene hacer en la circunstancia, y b) que se inspire en un buen motivo”. *Ibid.*, p. 229-230.

91 EN, 1103 a.

Nesse argumento, Aristóteles destaca a necessidade da educação (*paideia*) para integrar o homem numa vida boa e virtuosa. Seja o caráter prático das virtudes ou o caráter teórico, a educação exerce um papel especial, visto que o homem desde a tenra idade aprende e adquire bons hábitos pela prática das virtudes. Aos poucos ele vai sendo moldado como numa forja, assimilando valores, desenvolvendo caráter que será sua marca registrada no mundo, como visto em Homero; ele será reconhecido por sua *areté*. Portanto, quanto mais cedo ocorrer a educação, mais possibilidade haverá de êxito, pois a criança desprovida de maus hábitos e vícios está mais aberta ao aprendizado moral<sup>92</sup>, tornando-se uma pessoa virtuosa, praticante da virtude. O hábito se torna parte integrante da natureza que pela instrução conduziu o homem a chegar ao estado de excelência, buscando e desejando as coisas certas e melhores. O homem se torna bom porque foi educado para isso. Desse modo, apreende a realizar coisas justas, adquirindo a disposição ética para a sua vida.

## PHRÓNËSIS

Acerca da capacidade de escolher, Aristóteles declara:

[...] é a partir das escolhas de alguém que nós julgamos o seu caráter - ou seja, a partir do objeto em vista do qual ele age e não a partir do ato ele mesmo. [...] nós louvamos, e censuramos os homens com relação às suas escolhas antes que com relação aos seus atos (embora a atividade seja mais desejável que a [mera posse da] virtude), pois os homens podem cometer maus atos sob coação, mas ninguém os escolhe sob coação. Além do mais, é apenas porque não é fácil perceber a natureza da escolha de alguém que nós somos forçados a julgar o seu caráter através dos seus atos. Assim, a atividade é mais desejável, mas a escolha é mais digna de louvor.<sup>93</sup>

Para Aristóteles, há uma primazia da escolha deliberada (*prohairesis*) como critério decisivo para o juízo moral. Aristóteles argumenta que é com base nas escolhas de um indivíduo — e não meramente nos seus atos — que podemos avaliar verdadeiramente o seu caráter moral. Essa perspectiva sublinha uma distinção essencial entre o comportamento exterior (o ato realizado) e a disposição interior que o orienta (a intenção ou fim visado).

A escolha, para Aristóteles, envolve um processo de deliberação racional e livre, em que o agente considera possibilidades e, com base na razão prática, opta pelo que lhe parece ser o melhor. Por isso, o objeto da escolha — isto é, o fim que o agente tem em vista ao agir — é o elemento determinante da ação moral. Ao

92 “A cultura moral se faz por mimetismo, do exterior ao interior: a criança deve aprender a fazer os gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente. Este mimetismo lúdico é, pois, assimilação progressiva, interiorização lenta das condutas dignas de cidadão e de homem. [...] A música dá ao caráter de certa qualidade, habituando a criança a poder se regozijar corretamente”. VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 86.

93 EE 1228a2-179 1.

afirmar que louvamos ou censuramos os indivíduos mais por suas escolhas do que por seus atos, reforça-se a ideia de que o verdadeiro mérito ou culpa moral repousa na motivação racional e voluntária da ação. Logo, Aristóteles ressalta que é possível praticar ações más sob coação — isto é, sem verdadeiro consentimento interior —, mas ninguém faz uma escolha deliberada sob coação. A disposição ética repousa sobre a escolha deliberada do agente moral, em um contexto de exercício da liberdade.

Nesse contexto a *proháiresis* é o núcleo da vida moral porque manifesta a autonomia e a racionalidade do sujeito moral. Não basta agir bem; é necessário escolher bem, isto é, querer e agir em conformidade com a razão e em direção ao bem propriamente humano. Esse princípio será essencial tanto na *Ética Eudêmia* quanto na *Ética a Nicômaco*, consolidando a centralidade da escolha deliberada no pensamento moral de Aristóteles.

A prudência (*phrónēsis*) e a sabedoria (*sophía*) se enquadram no terreno da sabedoria prática como virtudes intelectuais; somente nesse ambiente é possível realizar a boa escolha relativa à vida boa. As virtudes morais são adquiridas pelo hábito, mas como se fará a aquisição da prudência, por exemplo? Já definimos aqui o que é virtude, a distinção entre morais e dianoéticas, e onde elas atuam. Deliberar é decidir, escolher entre uma coisa e outra pelo uso da razão a fim de alcançar um fim bom. A *phrónēsis* possibilita articular a reta deliberação, por meio da qual a escolha ou a eleição será boa, no intuito de realizar um bem virtuoso em meio às situações concretas da vida. Neste sentido, a prudência pode ser chamada, também, de sabedoria.

Enquanto a *sophía* (sabedoria) trata do que é necessário e eterno, a *phrónēsis* lida com o que é contingente, com as particularidades da vida prática, e orienta o agente moral a não se deixar enganar por bens aparentes. Ou seja, é a *phrónēsis* que permite discernir entre os bens instrumentais (prazer, riqueza, saúde, honra) e o bem último, organizando os primeiros em função do segundo, que é a *eudaimonia*.

A primeira distinção feita por Aristóteles é entre a capacidade calculativa (de deliberar) e a capacidade científica (de contemplar), afirmando que a primeira trata das coisas que são variáveis, enquanto a segunda trata das coisas necessárias.<sup>94</sup> Após essa distinção singular, o filósofo afirma que a *phronēsis* possui a capacidade técnica de operar no momento da decisão, guiando a razão à boa escolha. Para isso, ela é auxiliada pela *sophía*, que trata das coisas imutáveis e invariáveis. Ou seja, a *phrónēsis*, traduzida por prudência, é adquirida de dois modos: por meio do conhecimento e da experiência, e jamais pode operar de forma isolada, mas sempre em consonância com as demais virtudes morais.

Aristóteles assinala que:

94 EN VI, 1139a5-8.

A experiência parece ser semelhante à ciência e à arte, mas os homens de experiência sabem o que, mas não sabem o porquê; ao passo que os que têm arte sabem o porquê e a causa. Por isso, consideramos os mestres em alguma arte mais sábios que os homens de experiência, pois os sábios conhecem as causas. [...] A experiência resulta de muitas lembranças de uma mesma coisa.

Portanto, a experiência cumpre o papel de fundamentar o juízo prudencial por meio da ação em atos singulares. A repetição desses atos gera uma memória que, por sua vez, dá origem à experiência adquirida. A razão prática — própria da *phrónēsis* — nasce dessa capacidade de distinguir, dentro do contingente, aquilo que convém à *eudaimonía*. Sem essa mediação experiencial, a prudência seria cega; com ela, torna-se apta a governar a ação de forma sábia e ajustada às circunstâncias. Logo, a razão prudencial recorre à experiência no processo de deliberação.

O homem prudente não possui, de imediato, todos os dados necessários para agir bem; se os tivesse, não precisaria deliberar, ponderar, julgar e calcular. Por isso, ele se vale da experiência, especialmente daquelas pessoas que têm vivência concreta em situações particulares semelhantes, e recorre a essas opiniões para deliberar corretamente e, assim, escolher com acerto. Se, de fato, houvesse deliberação sobre algo já plenamente conhecido, como ocorre nas ciências teóricas — cujos objetos são necessários, universais e imutáveis —, isso implicaria um contrassenso lógico: investigar aquilo que já se sabe. A deliberação, para Aristóteles, faz sentido justamente porque o agente não dispõe de um saber prévio e definitivo sobre a melhor ação a ser realizada no aqui e agora.

Além da experiência, o prudente também se vale das opiniões, que auxiliam no raciocínio prático. Aristóteles esclarece: “Existindo duas partes da alma que podem acompanhar um curso de raciocínio, [a prudência] deve ser a virtude de uma delas, a saber, daquela parte que forma opiniões; pois a opinião trata do que é variável, e é sobre isso também que versa a prudência”<sup>95</sup>.

Embora a opinião seja um elemento indispensável no âmbito da racionalidade prática — por representar um juízo sobre o que parece bom ou adequado —, ela não esgota a complexidade da deliberação, tampouco a define. A boa deliberação exige mais do que a emissão de um juízo verdadeiro: requer ponderação e o entrelaçamento entre razão e desejo orientado ao bem. Dessa maneira, Aristóteles preserva a especificidade da *phrónēsis* como forma de sabedoria prática superior, lembrando que “não se delibera sobre os fins, mas sobre os meios”<sup>96</sup>. Para isso, o prudente se vale de todos os meios e informações disponíveis para realizar o cálculo correto e deliberar com excelência.

Assevera Aristóteles que:

95 EN VI 51140b26-28.

96 EN III, 3, 1112b11.

a prudência é uma disposição racional que envolve verdade e está ligada à ação no que concerne às coisas boas e más para o homem. [...] É por isso que a prudência não é apenas conhecimento, pois o fim da ação é diferente do fim da produção, sendo que a boa ação é o fim da ação. Por isso também atribuímos prudência a Péricles e aos seus semelhantes, por perceberem o que é bom para si e para os outros homens. Por essa razão, consideramos-los bons administradores de casas e de Estados. É também por isso que damos à temperança o nome de *sōphrosýnē*, entendendo que ela preserva a *phrónēsis*.<sup>97</sup>

Aristóteles, defini a *phrónēsis* (prudência) como uma disposição racional e verdadeira voltada para a ação, especificamente no que concerne ao que é bom ou mau para o ser humano. Trata-se, pois, de uma virtude eminentemente prática, que não se confunde com o conhecimento teórico (*epistēmē*) nem com o saber técnico (*téchne*), ainda que compartilhe com ambos a estrutura racional.

A diferença central destacada por Aristóteles reside no fato de que, enquanto a *téchne* tem um fim extrínseco (o produto da ação, como uma obra ou objeto fabricado), a prudência tem um fim intrínseco: a própria boa ação. Ou seja, o agir prudente não busca algo exterior a si, mas se realiza na excelência do próprio agir conforme a razão. A *phrónēsis* é, assim, o saber que governa a conduta moral concreta, ajustando meios aos fins verdadeiramente humanos.

Ao citar Péricles, Aristóteles fornece um exemplo histórico que ilustra a *phrónēsis* em operação: trata-se de alguém capaz de discernir o que é bom não apenas para si mesmo, mas também para os outros — um agente político e moral que encarna a sabedoria prática em sua forma mais elevada. Esse ponto é importante porque mostra que a *phrónēsis* não se limita à esfera individual ou doméstica, mas se estende à dimensão pública e política. O prudente é também, necessariamente, um bom administrador da pólis, pois compreende o bem comum com a mesma clareza com que percebe o bem particular.

Aristóteles esclarece que o conhecimento científico versa sobre princípios universais que podem ser demonstrados, enquanto a sabedoria prática se ocupa das coisas variáveis. Essa distinção é fundamental no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, pois Aristóteles estabelece diferentes formas de conhecimento racional, segundo o tipo de objeto a que se referem. O conhecimento científico (*epistēmē*) lida com o necessário e o imutável — ou seja, com aquilo que é sempre do mesmo modo e pode ser objeto de demonstração lógica. Ele parte de princípios universais e chega, por dedução, a conclusões seguras. É o domínio do saber teórico, típico das ciências como a matemática, a física ou a metafísica.<sup>98</sup>

Ao passo que a *phrónēsis* — sabedoria prática — atua no terreno da ação humana, esta se distingue das verdades científicas por dizer respeito ao que

97 EN VI 5, 1140b4–23

98 EN VI, 6, 1139b18–1140a3.

pode ser de outro modo. Aristóteles estabelece o saber da *phrónēsis* em face da vida existencial, marcada pela contingência e pela variabilidade. O prudente (*ho phronimos*), portanto, não busca aplicar regras fixas, mas saber deliberar bem diante da instabilidade própria das situações humanas. Seu saber é situado, contextual e não demonstrativo, embora continue sendo racional. Trata-se de uma racionalidade prática, que não opera no plano do necessário, mas se orienta pelo que é possível, pelo que se adequa ao momento, segundo a reta razão e em vista do bem.

Nesse ponto reside o papel da *phronēsis*, que é uma virtude técnica que auxilia o ser humano a fazer uma boa escolha. Logo, é a luz da razão natural que o ser humano conhece e é por meio dela que alcança a *eudaimonia*. Isto é, “A *phrónēsis*, com efeito, é uma disposição verdadeira, acompanhada de razão, que se refere à ação nas coisas humanas”.<sup>99</sup> A *phrónēsis* trata de ser aquela disposição que permite deliberar corretamente sobre os bens humanos que podem ser objetos de ação. Pois, “O homem prudente sabe deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si, não no sentido parcial — sobre o que é bom para a saúde ou para a força —, mas sobre o que é bom de modo geral para viver bem”.<sup>100</sup>

Deste modo, assegura Aristóteles: “Pois o mesmo é deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o que é necessário. Por conseguinte, a parte calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional”<sup>101</sup>. Isso significa que a racionalidade humana é dual, não em sentido de oposição, mas de especialização. Uma parte apreende o que é eterno e necessário (por exemplo, os princípios matemáticos ou metafísicos). A outra parte lida com o mundo das ações humanas, onde tudo é variável e depende da escolha e das circunstâncias.

A *phrónēsis*, então, pertence à parte calculativa da alma, pois opera justamente no campo do possível e do mutável — é o intelecto prático. Sua função é deliberar bem sobre os meios adequados para alcançar fins bons, aplicando princípios gerais a situações concretas.

Aristóteles desenvolve aqui uma antropologia racional onde a alma humana não apenas conhece, mas conhece de modos diferentes conforme o tipo de realidade com que interage. A sabedoria científica busca o conhecimento pela contemplação; a prudência, por sua vez, busca a ação reta mediante a deliberação correta. Ambas são expressões da razão, mas orientadas a fins distintos: o conhecimento puro, de um lado, e o bem agir, de outro.

Deliberar bem, no sentido aristotélico, é justamente o ato prudencial: um processo racional prático em que o agente considera não apenas os meios, mas os fins, e sobretudo a ordenação dos bens em vista da *eudaimonia*. A *phrónēsis* é,

99 EN VI, 5, 1140b20–21.

100 EN VI, 5, 1140a25–28.

101 EN, VI, 1, 1139a12–15.

portanto, a capacidade de aplicar corretamente a razão à vida ética, de modo que a escolha não recaia sobre bens aparentes (prazer imediato, utilidade momentânea), mas sobre bens verdadeiros e estáveis, que contribuem para a plenitude do ser humano.

Logo, a *phrónêsis* é a capacidade de ponderar, calcular de um modo adequado sobre os meios e condições de agir. Esse cálculo é sempre uma atividade da alma intelectual que prioriza os bens mais adequados à própria alma, pois desse modo o homem atingirá seu fim, a *eudaimonia*. A *phrónêsis* decide buscando sempre um fim bom, elegendo um ato que trará fruto de felicidade para a alma do homem, a sua parte mais nobre.

Pierre Aubenque define:

Logo, há um horizonte da virtude humana em geral, como há um tipo de situação própria a cada virtude particular. Se a definição deste horizonte deve ser procurada em algum lugar, é evidentemente na definição do objeto da virtude prudencial, uma vez que esta não é uma virtude particular, mas a retora, que determina a missão das outras virtudes. A prudência, sem dúvida, não é uma virtude situada, no sentido em que outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações. Mas essa função da prudência não é possível senão num horizonte mais universal, condição para que uma situação real em geral seja possível, horizonte em razão do qual o homem é um ser em situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular.<sup>102</sup>

Ora, em sua análise, Aubenque nos diz que a *phrónêsis* é a capacidade de prever uma ação no sentido concreto, em cada situação da vida, e que age de acordo com os princípios universais. O homem pode, segundo o governo da prudência, fazer escolhas singulares em face do mais excelente. Isso o torna feliz, como Aristóteles argumenta, segundo o conselho dos sábios. Aristóteles ainda elucida: “se, pois, é característico do sábio *φρόνιμος* ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito aquilo que conduz ao fim de que a sabedoria *φρόνησις* é a apreensão verdadeira”<sup>103</sup>.

Neste sentido, Aubenque esclarece: “A deliberação é, pois, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa ação, ou seja, virtuosa”<sup>104</sup>. A deliberação diz respeito aos meios e não aos fins já determinados no *teleologismo*. Continua Aubenque: “a virtude da prudência diz respeito ao útil, e a deliberação enquanto tal pode ser posta a serviço do mal”<sup>105</sup>. Por conseguinte, “Aristóteles introduz no cortejo

102 AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 109.

103 EN, VI, 9, 1142b – 30.

104 AUBENQUE, *op. cit.*, p. 109.

105 *Ibid.*, p. 109.

das virtudes intelectuais que acompanham a prudência a noção de benevolência *εὐβουλία*, cujo próprio conceito implica na ideia de uma certa retidão (*ὀρθότης*)”<sup>106</sup>.

Aristóteles, ao construir o quadro das virtudes intelectuais que acompanham a prudência (*phrónêsis*), introduz a noção de benevolência (*euboulía*), cuja própria concepção implica necessariamente uma dimensão de retidão (*orthotês*), ou seja, uma orientação moral correta. Essa retidão não se reduz a um cálculo técnico eficiente, mas remete à conformidade com o bem humano no horizonte mais amplo da ética aristotélica. Em outras palavras, não basta saber deliberar bem sobre os meios; é preciso que essa deliberação esteja orientada para fins justos e virtuosos. Assim, a prudência torna-se não apenas uma arte prática, mas uma virtude intelectual que integra a dimensão moral do agir, assegurando que a ação, além de eficaz, seja efetivamente boa. Esse entrelaçamento entre razão prática e orientação ética é central para compreender a proposta aristotélica de excelência moral.

O Estagirita ainda afirma que:

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma e mesma coisa, com ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido, em decorrência da deliberação, é o objeto da escolha. De fato, o homem para de perguntar-se como deve agir, logo que traz de volta a origem da ação a si mesmo e à parte dominante de si mesmo, pois é esta parte dominante que escolhe.<sup>107</sup>

Logo, segundo Aristóteles, a deliberação (*bouleusis*) desempenha um papel crucial ao determinar quais ações e quais meios são necessários para alcançar um fim específico, compondo uma cadeia ordenada de etapas indispensáveis para atingir o objetivo almejado. Trata-se de um processo racional que organiza e hierarquiza os elementos disponíveis, avaliando as possibilidades e suas implicações práticas. A escolha (*proairesis*), por outro lado, atua diretamente sobre os cursos de ação, excluindo aquilo que é inviável ou irrealizável e direcionando a execução para aquilo que está efetivamente ao alcance do agente. Aristóteles enfatiza, nesse contexto, que o objeto da deliberação e o da escolha coincidem substancialmente, embora a escolha tenha como característica própria a definição final, ou seja, ela recai sobre aquilo que foi previamente estabelecido pelo processo deliberativo.

Conforme Marco Zingano, “[...] mostrar a verdade (*aletheia*) é a obra por excelência do homem prudente; o que o prudente faz é determinar, em função das circunstâncias moralmente relevantes, o que deve ser feito aqui e agora”<sup>108</sup>. Portanto, a razão prática delinea a deliberação (*boulêsis*) de modo correto, sensato e acertado, na consecução do fim último: a contemplação do *sumo Bem*. A escolha é

106 *Ibid.*, p. 188.

107 EN III,3,1113 a 18-23.

108 ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. 2a ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009, p. 355.

inevitavelmente feita tendo como objetivo o fim do homem; logo, ele pode abdicar de um prazer imediato, se este representar uma barreira para o alcance de seu fim nobre. Por isso, o ato de decidir é uma arte que engloba as demais virtudes e oferece clareza acerca de sua finalidade nesta vida.

Aristóteles esclarece que “quanto ao intelecto contemplativo, [...] o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo”<sup>109</sup>. Para o filósofo, a razão humana está dividida em duas partes: uma voltada para o conhecimento do necessário e do universal (*nous theoretikós*), cujo critério de excelência é a verdade teórica (correspondência com o real); e outra voltada para a ação (*nous praktikós*), cujo critério de verdade está em sua conformidade com o bem a ser realizado. No caso da *phrónēsis*, portanto, a *alētheia* não é uma verdade contemplativa ou demonstrativa, mas uma verdade prática — ou seja, a capacidade de reconhecer, com acerto, o que deve ser feito no aqui e agora, levando em consideração a totalidade das circunstâncias.

Ou seja, o intelecto contemplativo se ocupa das realidades necessárias, eternas e universais; o seu exercício se mede pelo critério da verdade lógica, isto é, pela adequação entre o juízo formulado e a realidade objetiva. Um juízo é bom se é verdadeiro; é mau se é falso. A falsidade, neste domínio, representa uma falha do intelecto em captar corretamente aquilo que é imutável e necessário.

Por outro lado, o intelecto prático, cuja esfera de atuação é o campo da ação, lida com o contingente, ou seja, com aquilo que pode ser de outro modo e que se apresenta nas situações particulares da vida humana. Aqui, a excelência não se reduz a uma correspondência lógica ou proposicional, mas se expressa pela consonância entre a razão e o desejo correto. A verdade, nesse contexto, é entendida como verdade prática: não simplesmente dizer o que é, mas deliberar e agir retamente diante das circunstâncias particulares.

Como bem observa Marcelo Perine, “a decisão racional, ao estabelecer o equilíbrio ou justa medida entre as partes da alma, cria as condições para que o homem seja exatamente aquilo que o define como homem, a saber, o fato de ser princípio das suas ações”<sup>110</sup>. Esse equilíbrio não é apenas um dado teórico, mas expressa uma realização prática contínua, na qual a prudência atua como guia das demais virtudes morais, garantindo que a ação humana seja não apenas eficaz, mas eticamente orientada. Assim, a racionalidade não é mero exercício abstrato, mas o fundamento do agir virtuoso, permitindo que o homem se aproxime de seu *telos* e realize plenamente sua natureza enquanto agente moral responsável. Esse arcabouço

109 EN VI, II, 1139a23–27.

110 PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 68.

ético, para Aristóteles, insere-se numa visão integral do ser humano, no qual a unidade entre intelecto e caráter é indispensável à consecução da excelência (*areté*).

Desse modo, Denis Silveira explica:

Como a escolha está limitada no seu princípio por algo que lhe é exterior – o desejo de um objeto determinado –, é limitada no seu fim por algo outro que ela própria, isto é, pela percepção das circunstâncias atuais. Dessa maneira, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos, após deliberar, a escolha será “um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois, quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com a nossa deliberação”.<sup>111</sup>

O agente moral, por meio de seu intelecto, determina e orienta o desejo, governando-o para que não domine a razão. Por isso, o homem, dotado de razão e vontade, possui a capacidade de deliberar (*bouleusis*) e de fazer uma boa escolha (*proairesis*) entre diferentes meios para atingir determinados fins. A responsabilidade moral é exigida naquele que possui a capacidade de autodeterminação racional, isto é, de governar-se a si mesmo. O homem virtuoso é aquele que escolhe racionalmente o bem, não por imposição externa, mas por um hábito interior forjado pelo exercício contínuo da virtude. O homem justo também não obedece à lei porque ela o obriga somente, mas por meio de uma deliberação subjetiva, pois as ações humanas dele buscam obedecer, por ser nele um hábito. Sua ação é determinada por si mesmo, e ele sabe que, ao seguir a lei, está cumprindo o bem da *polis*, que é seu objetivo.

Dessa forma, somos capazes de controlar os impulsos imediatos e escolher (*prohairesis*) quais desejos obedecer, subordinando-os à busca do sumo bem. Assim, podemos direcionar nossos desejos para mover os membros e executar ações que servirão a um propósito mais elevado e racional. Ocorre, portanto, que o homem se distingue do animal justamente porque, pela razão prática (sobretudo pela sabedoria), ele tem conhecimento das coisas futuras e, por isso, consegue mediar conflitos internos e afastar diversas formas de desejo que se apresentam aos sentidos, subordinando-os à finalidade do bem racional.

Nesse contexto, a *phrónēsis* exerce um papel fundamental, pois ela é a virtude intelectual que orienta precisamente esse processo de escolha e subordinação dos desejos à razão. Enquanto a mera capacidade de deliberar (*nous praktikos*) faculta ao homem raciocinar sobre ações, a *phrónēsis* assegura que esse raciocínio ocorra de maneira correta, guiado pelo conhecimento do bem humano. Sem a prudência, a razão prática poderia ser desviada ou mal orientada, incapaz de avaliar adequadamente os fins e os meios das ações.

A *phrónēsis* não apenas auxilia o homem a mediar os conflitos entre desejos concorrentes, mas também permite discernir quais deles são compatíveis com a

111 SILVEIRA, Denis C. *Os sentidos da justiça de Aristóteles*. 2ª ed. Porto Alegre: PUCRS, 2020, p. 46.

realização da *eudaimonia*, previamente definida segundo o *telos*; por isso, ela está associada às demais virtudes. Como enfatiza Aristóteles, a prudência é a disposição que torna verdadeira e prática a deliberação acerca do que é bom ou mau para o homem, garantindo, assim, que o exercício da liberdade humana não se reduza a um mero jogo de apetites, mas se ordene a uma finalidade racional e virtuosa.<sup>112</sup>

Neste sentido, Aubenque esclarece: “A deliberação é, pois, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa ação, ou seja, virtuosa”<sup>113</sup>. A deliberação diz respeito aos meios e não aos fins já determinados no *teleologismo*. Continua Aubenque: “a virtude da prudência diz respeito ao útil, e a deliberação enquanto tal pode ser posta a serviço do mal”<sup>114</sup>. Por conseguinte, “Aristóteles introduz no cortejo das virtudes intelectuais que acompanham a prudência a noção de benevolência *εὐβουλία*, cujo próprio conceito implica na ideia de uma certa retidão (*ὀρθότης*)”<sup>115</sup>.

A deliberação incide necessariamente apenas sobre os meios disponíveis para a boa escolha, uma vez que os fins já foram determinados pela noção teleológica de todas as coisas. Ou seja, o homem possui um fim a cumprir de acordo com sua natureza racional; logo, sobre esse fim ele não delibera — ele o reconhece e aceita, caso queira ser feliz — e, para isso, utiliza os melhores meios e toma decisões a curto e médio prazo para alcançar esse fim maior, previamente definido. A *phrónēsis* refere-se sempre ao que for útil e adequado em vista do fim, que é o sumo bem. A benevolência, por sua vez, manifesta-se como retidão moral, a qual obriga o homem a agir de modo prudencial, subordinando suas escolhas e ações à realização desse bem superior.

A deliberação, no *teleologismo* aristotélico, concerne aos meios, não aos fins. Aristóteles argumenta que os fins últimos (como a *eudaimonia*, a felicidade ou bem-viver) são desejados naturalmente ou estabelecidos pela virtude moral.<sup>116</sup> A deliberação foca em como alcançar esses fins em contextos específicos, escolhendo os meios mais adequados. Por exemplo, um agente virtuoso não delibera sobre se deve buscar a justiça (o fim), mas sobre como agir justamente em uma situação particular.

Neste sentido, São Tomás de Aquino, comentarista de Aristóteles, esclarece, sobre a *Ética a Nicômaco*, Livro III, que: “como a deliberação é certa investigação prática sobre o operável, é necessário que, como na investigação especulativa, os princípios sejam pressupostos e sejam buscados, assim também se faça na deliberação”<sup>117</sup>. Ou seja: “deve-se considerar que no operável o fim é como o princípio, porque do fim

112 EN VI, 5, 1140b20–23.

113 AUBENQUE, *op. cit.*, p. 188.

114 *Ibid.*, p. 188.

115 *Ibid.*, p. 188.

116 EN III, 2, 1111b26–30.

117 AQUINO, Tomás. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III* – volume 1. Livro III, lição 8. Tradutores Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Editora Mutuus, 2015, p. 310.

depende a necessidade do operável, como se diz no livro II da *Física*. E, por isso, na deliberação é necessário supor o fim”<sup>118</sup>.

Ao afirmar que, assim como nas investigações especulativas, os princípios são assumidos como verdadeiros, na deliberação prática o fim exerce essa função de princípio, Tomás não apenas traduz, mas sistematiza o pensamento aristotélico segundo sua própria lógica teleológica. Do mesmo modo que no conhecimento especulativo, em que o saber parte de princípios evidentes por si — axiomas ou proposições fundamentais — a partir dos quais se deduzem conclusões, analogamente, na ordem prática, o fim, o sumo bem, opera como o primeiro princípio da ação: não se delibera sobre ele, mas a partir dele.

Aristóteles distingue, no processo deliberativo, dois tipos fundamentais de fins: os intrínsecos e os instrumentais. Os primeiros são bens desejados por si mesmos, dotados de valor em sua própria natureza, como a saúde ou a música. Já os segundos são bens buscados não por si, mas em função de algo ulterior. A deliberação, segundo Aristóteles, versa essencialmente sobre os meios — e, nesse sentido, os fins instrumentais se prestam naturalmente ao raciocínio deliberativo (*bouleusis*), pois sua escolha está subordinada a algo além deles.

Aubenque aponta que a deliberação, enquanto capacidade racional, é neutra em termos morais. Um agente pode deliberar eficazmente para alcançar fins imorais, como no caso de um estrategista que planeja um crime. Aristóteles reconhece isso ao distinguir a *phrónêsis* da mera habilidade técnica (*deinotês*), que pode ser usada para fins bons ou maus. A *phrónêsis*, por contraste, é intrinsecamente ligada à virtude moral: um agente só é verdadeiramente prudente se seus fins são virtuosos, pois a prudência pressupõe a retidão do caráter.<sup>119</sup>

No pensamento ético de Aristóteles, a *euboulía* ocupa um lugar relevante dentro das virtudes dianoéticas, como uma qualidade que diz respeito à excelência da deliberação. Trata-se da capacidade de deliberar bem sobre os meios adequados para alcançar um fim bom. Aristóteles define essa disposição com precisão: “A boa deliberação não é acerca do fim, mas dos meios que conduzem ao fim”<sup>120</sup>. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a *euboulía* como a excelência na deliberação (*eu bouleúesthai*), ou seja, a capacidade de deliberar corretamente sobre os meios que conduzem ao bem. Diferentemente da deliberação comum, que pode ser tecnicamente eficaz, mas moralmente neutra, a *euboulía* é caracterizada pela *orthótês* (retidão ou correção), que alinha a deliberação com os fins virtuosos. A *euboulía* não é idêntica à *phrónêsis*, mas é um componente ou virtude auxiliar dela.<sup>121</sup>

118 *Ibid.*, p. 310.

119 EN VI, 12, 1144a23–29.

120 EN, VI, 9, 1142b28–29.

121 EN VI, 9, 1142b8–34.

É por meio da *phrónêsis* que o agente moral é capaz de discernir entre os bens intermediários — como o prazer, a riqueza, a saúde ou a honra — e o bem último, organizando os primeiros de modo subordinado à finalidade suprema, que é a *eudaimonia*. Trata-se, portanto, de uma virtude que integra conhecimento e ação, razão e desejo, conferindo unidade à conduta e dirigindo-a para o fim próprio do ser humano. Sem ela, a ação moral se tornaria errática, sujeita a impulsos e desvios, incapaz de se orientar por um princípio racional superior.

Aubenque, estabelece que “O bem real é aquele que aparece como tal à vontade do homem bom; nele, *phainomenon agathon* e *agathon haplos* coincidem; o que permite, em todo caso, distinguir a verdade da aparência [...]”<sup>122</sup>. Ou seja, é a distinção entre o bem apenas aparente (*phainomenon agathon*) e o bem real (*agathon haplôs*), sendo este último acessível pela disposição moral e racional do homem sábio. Isso porque o bem verdadeiro não é aquele que simplesmente se apresenta aos sentidos ou ao desejo, mas aquele que se manifesta como tal à vontade do homem bom, isto é, do agente moral cuja razão prática foi educada e harmonizada com os afetos adequadamente ordenados.

## CONCLUSÃO

A aquisição da prudência, embora possa surgir a partir da prática de algumas virtudes específicas (como coragem ou temperança), conduz inevitavelmente à compreensão de que a vida ética exige um exercício integrado e harmônico de todas as virtudes. O prudente reconhece que a ação virtuosa não é fragmentada, mas que todas as dimensões da existência — afetiva, social, política, corporal, espiritual — devem ser governadas pela razão prática, segundo a reta medida (*orthós logos*).

Ademais, o prudente não é alguém que apenas age corretamente em face das circunstâncias, mas é aquele que assume, de modo consciente e ativo, a responsabilidade de viver continuamente em conformidade com o bem humano. Sendo sábio, portador da sabedoria, ele tem ciência dos princípios universais que orientam a vida humana, ou seja, do caminho para o alcance da *eudaimonia*. A prudência equivale a fazer um cálculo para escolher bem, mediante a experiência e o conhecimento — atributos próprios do homem sábio. Nesse sentido, a prudência transcende o imediato e o técnico: ela se torna critério de autoconhecimento e de ampliação da consciência moral, ao integrar a deliberação do agente moral na dimensão do *telos* definitivo.

Logo, ser feliz é ser virtuoso e agir virtuosamente. A felicidade (*eudaimonia*) não se reduz, portanto, à posse de bens externos ou ao prazer, mas consiste na realização plena do potencial humano — algo que só é possível mediante a

122 AUBENQUE, *op. cit.*, p. 46.

prática contínua das virtudes, iluminadas e unificadas pela prudência. Esta deve orientar o agir humano, sempre em vista de atingir o melhor e o mais excelente, pois a prudência só existe onde há virtude. Nesse sentido, ela auxilia o agente moral no exercício da virtude de procurar aperfeiçoar-se continuamente, na busca do melhor — não apenas no plano técnico, mas na dimensão moral mais elevada da existência humana.

A sabedoria do prudente, o reto decidir, interage com uma espécie de saber que lhe é característico e que o diferencia em relação aos demais, pois, sendo a prudência uma virtude de conhecimento, ele a adquiriu mediante o estudo, a educação, e por meio das experiências somadas no decorrer da vida. Ele leva uma vida condizente com sua natureza, e assim se tornou um homem virtuoso ao praticar a virtude e por empreender ações justas, porquanto pode discernir de um modo mais apurado e abalizado. Prudência (*phrónêsis*), logo, é o mesmo que deliberar.

Portanto, o exercício da *phrónêsis* é o que permite que o ser humano, como agente racional, vislumbre, deseje e realize o melhor de si mesmo, em conformidade com sua natureza racional e finalística (*teleológica*). Ela é a conexão entre a razão e a ação, entre o entendimento do bem e a sua concretização. Por isso, para Aristóteles, uma vida boa não é apenas uma aspiração abstrata, mas um projeto ético concreto que se desenha a partir da prudência no agir.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III – volume 1*. Livro III, lição 8. Tradutores Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Editora Mutuus, 2015.

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2017.

ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Série Clássicos Edipro. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015a.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Série Clássicos Edipro. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015b.

ARISTÓTELES. *Política*. 2ª ed. Série Clássicos Edipro. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: EDIPRO, 2009.

ARISTÓTELES. *Protréptico (Fragmentos)*. In: DÜRR, R. (org.). *Aristóteles: Fragmentos*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

ARISTÓTELES. Physics. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II. Tradução de Hardie, R. P. e Gaye, R. K. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Cambridge University Press, 1999.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Madrid: Ediciones Cátedra Madrid, 1999.

BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

GAVIN, Lawrence. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R.; LAWRENCE, G. *Aristóteles - a Ética a Nicômaco*. Explorando grandes obras: Filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KNOLL, Manuel. Teleologia na filosofia prática de Aristóteles. *Journal of Teleological Science*, Rio de Janeiro, 2 (2022), e185-52-e185-79, p. 17. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/MANTNF-4>. Acesso em: 20 maio 2025.

KRAUT, Richard. Ética de Aristóteles. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *A Enciclopédia de Filosofia de Stanford*. Stanford: Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/> Acesso: 20 out. 2025.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. 3a edição. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.

NATALI, C. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PLATÃO. A República. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2017.

REALE, G.; ANTISERI, D. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Tradução de José Bertolini. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017.

ROSS, David. *Aristóteles*. Traducción de Diego F. Pró. Aristotle. 2 edición. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1923.

SEDLEY, David. Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? *Phronesis*, 36, 2 (1991), p. 179-196. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182385>. Acesso em: 20 maio 2025.

SILVEIRA, Denis C. *Os sentidos da justiça de Aristóteles*. 2ª ed. Porto Alegre: PUCRS, 2020.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Coleção aristotélica. 2ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009.