

A prudência e as virtudes da parte científica da alma racional: um estudo sobre o Livro VI da *Ethica Nicomachea*

The prudence and the virtues of scientific part of rational soul: a study on the Book VI of Nicomachean Ethics

Fernando Rodrigues Montes D'Oca

montesdoca_fernando@ifsul.edu.br

Professor do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense e Doutorando do PPG em Filosofia da PUCRS.

Resumo

O objetivo deste artigo é traçar, de acordo com o Livro VI da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, um quadro comparativo entre a virtude intelectual da prudência (φρόνησις), virtude da parte calculativa (λογιστικόν) da alma racional, e as três virtudes intelectuais da parte científica (ἐπιστημονικόν) da alma racional, conhecimento científico (ἐπιστήμη), razão intuitiva (νοῦς) e saber teórico (σοφία). Para tanto, adota-se como linha de raciocínio a relação de tais virtudes com as coisas cujos primeiros princípios (ἀρχαί) não podem ser de modo diverso, ou universais (καθόλου), e com as coisas cujos primeiros princípios podem ser de modo diverso (ἐνδεχόμενα), ou particulares (καθ' ἑκάστα) e fatos últimos (ἔσχατα).

Palavras-chave: Prudência; Virtudes da parte científica; Universais; Particulares.

Abstract

The aim of this paper is to trace, according to Book VI of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, a comparative frame between the intellectual virtue of prudence (φρόνησις), virtue of calculative (λογιστικόν) part of rational soul, and the three intellectual virtues of scientific (ἐπιστημονικόν) part of rational soul, scientific knowledge (ἐπιστήμη), intuitive reason (νοῦς) and theoretical wisdom (σοφία). To that end, adopts as reasoning line the relationship of this virtues with the things whose first principles (ἀρχαί) cannot be otherwise, or universals (καθόλου), and with the things whose first principles can be otherwise (ἐνδεχόμενα), or particulars (καθ' ἑκάστα) and last facts (ἔσχατα).

Key words: Prudence; Virtues of scientific part; Universals; Particulars.

1 Considerações iniciais

O estudo sobre as virtudes intelectuais, ἀρετὰς τῆς διανοίας, no livro VI da *Ethica Nicomachea* (doravante: *EN*)¹, começa da mesma forma como foi iniciado o estudo da virtude

¹ Para as citações da *EN* usamos o texto grego da edição estabelecida por I. Bywater (1894) e seguimos fundamentalmente as traduções inglesas de T. Irwin (1999) e S. Broadie e C. Rowe (2002). Eventualmente, para dirimir dúvidas, recorreremos às traduções inglesas de H. Rackham (1934), L. H. G. Greenwood (1909) e R. Crisp

moral em *EN I*, 13: com a divisão da alma humana, desta vez, é claro, com a divisão da parte racional da alma, a qual, tal como a irracional, também se divide em duas: uma que estuda ou contempla (*θεωροῦμεν*) as coisas cujos primeiros princípios (*ἀρχαί*) não podem ser de outro modo e outra que estuda as coisas cujos primeiros princípios podem ser diferentemente, os *ἐνδεχόμενα* (1139a6-8).

Para chegar, no entanto, a essa divisão da alma, Aristóteles tem em mente, conforme Pakaluk (2005, p. 218), o seguinte raciocínio:

1. As coisas que existem podem ser divididas em: (a) aquelas cujos princípios não podem ser de outro modo e (b) aquelas cujos princípios podem ser de outro modo.
2. Esta diferença é uma diferença de espécie.
3. Entender ou estudar algo envolve semelhança e afinidade entre quem entende e o que é entendido.
4. Uma vez que existem duas espécies de coisas existentes, existem duas espécies de semelhança e afinidade para elas.
5. O trabalho característico da parte racional da alma é entender (estudar) o que existe.
6. Assim, isto é feito através de duas espécies de semelhança e afinidade.
7. Mas pode haver essas duas espécies de semelhança e afinidade apenas se existirem duas partes que difiram em espécie.
8. *Ergo*, a parte racional da alma tem ela própria duas partes: a que estuda (*θεωροῦμεν*) as coisas cujos primeiros princípios (*ἀρχαί*) não podem ser de outro modo e a que estuda as coisas cujos primeiros princípios podem ser de outro modo, os *ἐνδεχόμενα*.

Em linhas gerais, por coisas cujos princípios não podem ser diferentemente podemos entender tudo o que é estudado pelas ciências teóricas, sejam apodícticas, como as da matemática (aritmética, geometria...), sejam dialéticas, como as da física (cosmologia, meteorologia, zoologia...) e da metafísica (teologia, ontologia...), as quais tratam das coisas imutáveis e eternas do conhecimento e da natureza, *i.e.*, das coisas que existem sempre ou necessariamente *simpliciter*, não, no entanto, como substâncias eternas, como eram para Platão os objetos da matemática, mas enquanto nexos entre os objetos e suas propriedades, como, *e.g.*, onexo existente entre o triângulo e a propriedade de ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos, e também sempre ou necessariamente com qualificação, ou ainda, geralmente, como os eventos do mundo sublunar que tem como causa a natureza, *e.g.*, na maior parte das vezes, humanos geram humanos, mas não é impossível que um humano possa vir a gerar um monstro.

Já por coisas cujos primeiros princípios podem ser de outro modo podemos entender todas as coisas passíveis de deliberação, quais sejam: as coisas que ocorrem nas mais das vezes (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), mas nas quais é obscuro como resultarão, e aquelas nas quais é indefinido (*ἀδιόριστον*) como resultarão. As ciências que estudam estas últimas coisas são as ciências

(2000), às francesas de J. Tricot (1987) e R. Bodéüs (2004) e à tradução italiana de C. Natali (1999). Todas as referências às obras do *corpus aristotelicum* são feitas de acordo com a numeração estabelecida por I. Bekker.

práticas: a ética e a política. E as que estudam o que ocorre geralmente sendo, contudo, obscuro o resultado são as ciências produtivas ou técnicas: a medicina, a navegação, a retórica, a poesia...

À parte da alma que trata do que não pode ser de maneira diversa, Aristóteles dá o nome de científica, ἐπιστημονικόν, e à outra o nome de calculativa, λογιστικόν, ou deliberativa, βουλευτικόν, visto serem o mesmo calcular, λογίζεσθαι, e deliberar, βουλεύεσθαι (1139a11-14).

Entendido como se divide a alma racional, cumpre agora explicar o estatuto da razão prudencial por oposição as racionalidades de tipo teórico (conhecimento científico, razão intuitiva e saber prático), pondo em relevo a relação que tais formas de racionalidade têm com as coisas que podem ser diferentemente e com as coisas que não podem ser diferentemente.

2. A prudência e as virtudes da parte científica da alma racional: os universais do conhecimento teórico e os particulares do conhecimento prático

O contraste entre a prudência, φρόνησις, e as virtudes da parte científica ou teórica da alma racional é apresentado por Aristóteles seguindo sempre a diferença entre coisas cujos primeiros princípios podem ser diferentemente e coisas cujos primeiros princípios não podem ser de forma diversa (cf. 1139a6-8). Segundo Reeve, por coisas cujos princípios não podem ser de modo diverso Aristóteles quer designar os chamados universais, καθόλου, e por coisas cujos princípios podem ser diferentemente, os chamados particulares, καθ' ἕκαστα (1992, p. 73). Assim sendo, se a parte teórica da alma investiga o que não pode ser de outro modo, ela estuda apenas os universais, e se a parte prática ou calculativa da alma investiga o que pode ser diferentemente, ela então estuda apenas os particulares. A divisão, no entanto, não é tão redutora: as virtudes da parte teórica versam, de fato, apenas sobre os universais, mas as da parte calculativa versam não só sobre os particulares como sobre os universais, pois como o Estagirita deixa bem explícito:

Tampouco a prudência [φρόνησις] se ocupa apenas com os universais [καθόλου]; deve também obter o conhecimento dos particulares [καθ' ἕκαστα], pois ela é prática [πρακτική], e a ação [πράξις] versa sobre os particulares [καθ' ἕκαστα] (EN VI, 7, 1141b14-16).

As três virtudes da parte teórica da alma aparecem relacionando-se com os universais como segue: a ἐπιστήμη, conhecimento científico, procedendo demonstrações a partir deles (cf. EN VI, 3, 1139b18-36); o νοῦς, razão intuitiva, apreendendo-os (cf. EN VI, 6, 1140b31-1141a8); e a σοφία, saber teórico, tanto demonstrando a partir deles como os apreendendo, visto Aristóteles entendê-la como uma unidade entre ἐπιστήμη e νοῦς (cf. EN VI, 7, 1141a9-20).

2.1 As virtudes da parte científica da alma racional

A virtude do conhecimento científico trata-se de uma ἐξίς ἀποδεικτική, disposição demonstrativa, *i.e.*, uma disposição que torna quem a possui capaz de realizar deduções a partir de premissas verdadeiras, primárias e imediatas (cf. *Analytica Posteriora* I, 2, 71b20-22), ou

ainda, a partir de princípios universais e necessários previamente conhecidos através de um processo de indução, ἐπαγωγή (1139b31-34), o qual é realizado por meio da razão intuitiva (cf. REEVE, 2006, p. 200). Através da virtude da ἐπιστήμη somos efetivamente capazes de conhecer algo, de produzir conhecimento, de compreender algo (cf. *Analytica Posteriora* I, 2, 71b16-19), como, e.g., por que ou se carnes de aves são saudáveis, da seguinte forma: 1. Toda carne leve é saudável; 2. Toda carne de ave é leve; 3. Ergo, toda carne de ave é saudável. (REEVE, 2006, p. 199).

Já o νοῦς é a virtude da parte teórica da alma racional responsável pela apreensão daquilo que não é passível de conhecimento científico e que, ao mesmo tempo, principia todo o conhecimento científico: os ἀρχαί, primeiros princípios, os princípios universais, necessários e indemonstráveis. Tais princípios são apreendidos pelo νοῦς via processo de indução, ἐπαγωγή, um tipo de procedimento racional que é bem diverso do dedutivo, que procede do universal para o particular, ou simplesmente de "cima para baixo" (top down), partindo dos ἀρχαί em vez de ir em direção a eles, pois procede do particular para o universal, em ascensão, de baixo para cima (bottom up), uma vez que é um processo racional que conduz aos ἀρχαί, (cf.: *Analytica Priora* I, 2, 71b21s; *Topica* VI, 4, 141b3ss; *Metaphysica* VII, 3, 1029b3-5; *EN* I, 2, 1095a30ss; HÖFFE, 2008, p. 47s).

Neste procedimento racional diverso do dedutivo, a apreensão dos princípios ou universais se dá via um processo realizado pela alma que envolve percepção e um tipo peculiar de razão, a qual não é nem científica e menos ainda demonstrativa, no qual parte-se da percepção (αἴσθησις) de objetos particulares em direção a conceitos universais, ou seja, de um processo que parte de uma percepção particular de coisas ou objetos que se nos apresentam em direção a uma explicação universal, já de certa forma sistematizada, mas ainda assim meramente primeira, do que percebemos via sentidos. Segundo Reeve, o processo de indução se desenvolve da seguinte forma:

A indução começa com (1) a percepção dos particulares. Em alguns animais, tal percepção origina a (2) fixação de conteúdos percebidos ou memória [μνήμη]. Quando muitos conteúdos percebidos são fixados, os animais com razão intuitiva (3) "chegam a uma explicação a partir da memória de tais coisas" (*Analytica Posteriora* II, 19, 100a1-3). Esta explicação [...] é a experiência [ἐμπειρία] (100a3-6). Então, "pela primeira vez existe um universal na alma" (100a16). Finalmente, (4) é através da experiência que o conhecimento científico surge: "quando a partir de muitas noções obtidas pela experiência uma suposição universal sobre objetos similares é produzida" (*Metaphysica* A, 1, 981a1-8) (2006, p. 200).

Trocando em miúdos, o νοῦς é um tipo de razão que converte as informações que recebemos via sensação em explicação racional, ou ainda, em princípios ou universais. O conhecimento, e.g., de que um triângulo é uma figura geométrica cuja soma interna de seus ângulos é igual a dois retos só é apreendido mediante a percepção de tal figura. Seguramente só entendemos isso a partir do momento em que vemos o triângulo desenhado. Ver, no entanto, um triângulo desenhado não é ainda suficiente para acessarmos ao universal acerca dele. Antes de um princípio universal se gerar na alma o que percebemos via sentidos é retido ou guardado por ela, é o momento em que temos a memória do objeto percebido. Ter, porém, a memória de um cheiro, uma imagem ou um som não é ainda ter um universal do objeto percebido, é parte do

caminho para se chegar a ele, mas não é tê-lo. Para chegarmos a um universal é preciso chegarmos as etapas 3 e 4 da indução apontadas por Reeve. Para tanto é requerido finalmente o νοῦς, o qual opera como uma razão que oferece uma explicação das coisas que temos na memória.

Segundo Berti, o termo indução pode ser tomado como "introdução". Bem entendido, introdução ao conhecimento *stricto sensu*, que é o próprio conhecimento científico ou dedutivo (1998, p. 15; 128). Para Berti, apreendemos os universais da matemática

por meio um professor [...], o qual se serve de exemplos particulares (e.g., de figuras desenhadas) para fazer entender as apreensões da existência e as definições universais (das figuras imateriais) (1998, p. 128).

Perceber as figuras geométricas, armazená-las na alma e explicá-las é, em resumo, o que faz o processo de indução, que tem como instante fundamental o da conversão do que é fenômeno em princípio racional, instante em que é requerido o νοῦς propriamente dito.

Ainda tratando da razão intuitiva devemos apontar duas coisas importantes sobre ela: algo sobre a tradução do termo νοῦς como intuição e algo sobre a dupla operação do νοῦς na alma racional (cf. 1143a35ss), apreendendo tanto os indemonstráveis do conhecimento teórico quanto os do conhecimento prático, que nada mais são do que as premissas maiores dos silogismos práticos e a concepção de bem ou de felicidade que temos, concepção que é o fim (τέλος) e o ponto de partida (ἀρχή) de todas as nossas deliberações morais.

Conforme vimos, o processo de indução não é um processo imediato. Intuir não é apreender algo imediatamente. Como fizemos questão de acentuar, intuir é fruto de um processo que segue etapas bem delimitadas, vimos isso quando citamos Reeve (2006, p. 200): primeiro temos a sensação de um objeto (i), depois sua fixação na memória (ii), depois sua experiência (iii), e, finalmente, uma explicação universal (iv). Berti faz questão de sublinhar este aspecto mediato da razão intuitiva. Segundo o comentador italiano, "o νοῦς aristotélico foi frequentemente confundido com uma espécie de intuição, i.e., com um conhecimento imediato, não-discursivo" (1998, p. 14), no entanto, não é disso que o νοῦς se trata, mas de um tipo peculiar de razão que faz com que a alma chegue a universais como "resultado de um processo de investigação" (1998, p. 15). Obviamente que podemos apreender princípios imediatamente, ou seja, através de um professor, mas a apreensão mesma dos princípios que são ensinados pelo professor e apreendidos de forma imediata pelos alunos se deu no tempo através de um processo que envolveu a passagem mediata de uma etapa a outra. Destarte, traduzir νοῦς por intuição só é possível se tomarmos o termo intuição diversamente do modo como as pessoas em geral o tomam, como seja, como algo imediato e pouco ou nem um pouco racional, visto que para o Estagirita o vocábulo νοῦς designa algo que é de cunho mediato e que é racional, ainda que o vocábulo designe um tipo de razão que é pré-científica.

Embora estejamos tratando das virtudes intelectuais da parte teórica da alma não podemos deixar de apontar que o νοῦς desempenha uma dupla operação na apreensão dos ἀρχαί. O νοῦς não apreende apenas os princípios do conhecimento teórico, mas também os do

conhecimento prático. A literatura aristotélica em geral costuma tratar o νοῦς como um tipo de razão somente teórica ou pré-científica, dado o νοῦς ser a racionalidade requerida antes de qualquer demonstração da ciência. No entanto, de alguma forma a razão em seu uso prático deve apreender um fim, para que então tenha início a análise deliberativa. Dizer que o fim é posto pelo desejo não significa dizer que o fim não é apreendido pela razão. A razão não desempenha uma função ancilar em relação ao desejo, não é uma faculdade que visa a saciar nossos desejos. E nem mesmo quando persegue objetos de desejo ela o faz sem antes os apreendê-los, pois mesmo a apreensão de objetos de desejo é proposicional, ou seja, é via λόγος, e não meramente via αἴσθησις, como nos animais, que apreendem um objeto de desejo a título de persegui-lo ou evitá-lo, e não, como no homem, a título de um bem ou de um mal (cf. ZINGANO, 2007, 180-182).

A apreensão dos ἀρχαί do conhecimento prático, que são os fins visados ou a concepção de bem que temos, também se dá através do νοῦς, mas através de um νοῦς que podemos chamar de prático, a fim de diferenciá-lo do (teórico) que apreende os ἀρχαί para o conhecimento científico. No conhecimento prático, entretanto, além de haver os fins visados, que são os ἀρχαί para o início da análise deliberativa, há também as regras ou resoluções morais que guiam a ação que deve ser feita aqui e agora, estas regras são os ἀρχαί que originam a ação propriamente dita. Trocando em miúdos, elas são as premissas maiores dos silogismos práticos.

Resumidamente, na apreensão dos fins e de uma concepção de bem, o que está em questão é o hábito, ἔθος. Forjamos uma concepção de bem via hábito, pois a virtude e também o vício se geram pela repetição dos atos bons ou maus que realizamos. Não temos como objeto de desejo sermos corajosos ou temperantes senão porque fomos educados a agir de determinada forma diante das situações de perigo e de gozo dos prazeres. O hábito, contudo, seria uma forma de indução? Não propriamente. O hábito é uma forma de apreender princípios, diversa da indução. Indução é um modo de apreender princípios, o hábito é outro. Isto é deixado claro por Aristóteles bem no início do tratado nicomaqueio quando aponta que “dos princípios [τῶν ἀρχῶν], alguns são apreendidos por indução [ἐπαγωγῇ], outros por percepção [αἰσθήσει], outros por um tipo de hábito [ἔθισμῳ], e outros por outras maneiras” (1098b3s).

Mas como mesmo se dá a apreensão dos outros ἀρχαί do conhecimento prático, das premissas maiores do silogismo da ação? A apreensão das regras e resoluções morais que nos guiam sobre o que fazer aqui e agora ocorre da mesma forma que a apreensão dos princípios que são as premissas maiores dos silogismos científicos, ou seja, via indução. Primeiramente temos a percepção dos particulares, do mesmo modo como ocorre no conhecimento teórico, e só em um segundo momento é que acessamos a um universal. Esse processo indutivo realizado pelo νοῦς prático é apresentado pelo Estagirita em analogia com o realizado pelo νοῦς teórico quando do tratamento das capacidades intelectuais que auxiliam a prudência na discriminação dos particulares, em VI, 11:

Tudo o que é praticado [πρακτά] pertence aos particulares [καθ' ἑκάστα] e ao que vem a ser último [ἐσχάτων]: e não só o prudente [φρόνιμον] deve reconhecê-los, como também o discernimento

[σύνεσις] e o julgamento [γνώμη] versam sobre as coisas praticadas, e estas são as coisas últimas [ἔσχατα]. O νοῦς, por sua vez, também se ocupa com o que vem a ser último, em ambas as direções. Pois tanto dos primeiros termos [πρώτων ὄρων] como dos últimos há νοῦς, e não explicação racional [λόγος]. Nas demonstrações [ἀποδείξεις], o νοῦς é dos termos imutáveis [ἀκινήτων ὄρων] e primeiros [πρώτων]. Nos raciocínios práticos, o νοῦς é do que é último [ἔσχατου] e do que admite ser diferentemente [ἐνδεχομένου], é da outra premissa [ἐτέρας προτάσεως: da premissa menor]. E o que é último e admite ser diferentemente são os pontos de partida [ἀρχαί] para o fim, uma vez que os universais [καθόλου] são realizados a partir dos particulares [καθ' ἑκάστω]. Portanto, nós devemos ter a percepção [αἴσθησιν] desses particulares, e tal percepção é o νοῦς (EN VI, 11, 1143a32-b5).

Seguindo a explicação de Irwin (1996), sobre o modo como o prudente se utiliza dos princípios gerais frente às circunstâncias em que se encontra, podemos explicar o processo indutivo no conhecimento prático da seguinte forma: um agente moral traz consigo quando está prestes a agir uma série de princípios e resoluções morais sobre como deve se comportar em relação a ser ou não corajoso, temperante, irado..., tais princípios e resoluções são fruto de deliberações prévias do agente; quando da iminência da ação, o que ele faz é revisar os princípios que traz consigo e aplicar o que é devido no momento (IRWIN, 1996, p. 66); tal revisão, no entanto, só é desencadeada quando o agente se encontra diante das circunstâncias da ação; neste momento, só o que é requerido do agente é a percepção das circunstâncias em que se encontra; se ele está em uma situação de perigo, certamente acessará a um universal que determina como deve agir quanto à coragem, se em uma situação de gozo de prazeres, um universal que determina como agir quanto à temperança...; diante da situação estamos diante da premissa menor do silogismo prático², e a partir dela acessamos à premissa maior, pois chegamos aos universais pelos particulares, uma vez que todo conhecimento, prático ou teórico, principia não pelo que é anterior por natureza ou conhecido em si, γνώριμον τη φύσει, mas pelo que é anterior ou conhecido para nós, γνώριμον ἡμῖν, no caso, sempre os particulares, seja através da percepção de uma figura geométrica desenhada na lousa ou da percepção das circunstâncias em que nos encontramos.

Diferentemente, porém, da indução de natureza teórica, a prática não é tão mediata. Ao contrário, poderíamos inclusive dizer que é imediata, pois não é preciso que um universal se gere na alma, uma vez que todos eles já se encontram gerados e apenas à disposição para serem aplicados quando necessário. Dizer, contudo, que todos os universais já se encontram gerados na alma talvez seja um pouco excessivo. Muitas vezes as circunstâncias em que nos encontramos são tão dramáticas que a única forma de descobrirmos o que devemos fazer é recorrendo a análise deliberativa. Nos casos difíceis que nos são impostos, portanto, não há apreensão imediata do universal, pois nem mesmo há um universal, ele terá de ser gerado via deliberação. Fora os casos difíceis, a indução é imediata e quase que automática. Dada a situação, o νοῦς imediatamente apresenta-nos um princípio a ser seguido, e cada vez mais imediatamente

² Estrutura do silogismo prático: Premissa Maior: Toda ação de tipo A é um dever (ou um bem) [para um tipo C de indivíduo]. Premissa Menor: Esta ação B é uma ação de tipo A [e D é um indivíduo do tipo C]. Conclusão: Ação B [realizada agora pelo indivíduo D]. (Primeira Figura; Modo AII (dArII); AaB & BiC → AiC). Este mesmo silogismo pode também aparecer em uma versão negativa, variando, pois, quanto à qualidade: Premissa Maior: Nenhuma ação de tipo A é um dever (ou um bem) ou Toda ação de tipo A é proibida (ou é um mal) [para um tipo C de indivíduo]. Premissa Menor: Esta ação B é uma ação de tipo A [e D é um indivíduo do tipo C]. Conclusão: Omissão da Ação B [realizada agora pelo indivíduo D]. (Primeira Figura; Modo EIO (fErIO); AeB & BiC → AoC). (cf.: De

apresenta-nos princípios à medida que mais é requerido, que mais é usado, que mais é treinado ou habituado. O uso do νοῦς dessa forma lembra muito o uso que as pessoas que fazem contas de cabeça fazem de sua razão. Da mesma forma que as pessoas que fazem cálculos matemáticos de cabeça um dia realizaram passo a passo cálculos semelhantes a esses, também o agente moral percebe rapidamente o que deve ser feito hoje como resultado de ter realizado de forma mediata ou mesmo lenta (quando da não existência de um universal) a identificação dos princípios que deveriam ser aplicados em outras situações (cf. SPINELLI, 2007, p. 143)

Em linhas gerais, é dessa forma que ocorre o processo indutivo no conhecimento prático. O νοῦς está envolvido tanto como percepção das circunstâncias quanto como a razão que a partir dos particulares chega a um universal a ser aplicado.

A terceira e última virtude da parte teórica da alma racional é a σοφία, que pode ser traduzida tanto como sabedoria ou saber teórico quanto como sabedoria ou saber filosófico. A virtude da σοφία é definida pelo Estagirita como uma unidade entre as outras duas virtudes intelectuais da parte teórica, a ἐπιστήμη e o νοῦς, de tal forma que aquele que a possui, o sábio, σοφός, é capaz tanto de conhecer os princípios como de demonstrar a partir deles (1141a17-19, b2-4). A σοφία é a mais exata forma de conhecimento que há (1141a15-17) e constitui a virtude mais elevada da parte teórica da alma racional: seus objetos são as realidades mais elevadas, extraordinárias, difíceis e divinas (1141a19s, b2-4, 6-8), de maneira que ela pode ser identificada com a "filosofia primeira" ou metafísica, que é, no sistema aristotélico, a ciência primeira, a ciência do ser *qua* ser (cf. *Metaphysica* VI, I, 1026a13-32), distinta da filosofia ou ciência "segunda", que abarca todas as demais ciências, sejam teóricas ou práticas (cf. BERTI, 1998, p. 145).

2.2 Prudência versus virtudes da parte científica

Identificadas as virtudes da parte científica da alma racional e o modo como elas se relacionam com os universais podemos finalmente pôr em relevo o contraste entre elas e a φρόνησις, prudência: esta se ocupa com os particulares, que são as coisas que podem ser diferentemente, mas admite, no entanto, uma certa relação com os universais, já aquelas, as virtudes da parte científica, se ocupam exclusivamente com os universais, com o que não admite ser de forma diversa. Esta diferenciação é instrutiva para entendermos o estatuto da razão prudencial. A tarefa primeira da prudência é ocupar-se com os particulares, pois a ação versa sobre eles, sobre o que é passível de mudança, sobre o que ocorre tanto assim como não-assim. E por isso é que ela está fora do domínio da ciência. Agir bem não é prerrogativa do sábio ou erudito – nem Tales de Mileto e nem Anaxágoras são modelos de bons agentes, pois, ao dedicarem-se ao que era difícil, extraordinário, elevado e divino, ignoraram o que era vantajoso e concernente ao bem humano (1141b3-8) –, e menos ainda do jovem – que pode até vir a se tornar sábio através do estudo, porém não prudente, pois para sê-lo é preciso ter a experiência

Anima III, 11, 434a16-20; *De Motu Animalium* 7, 701a10-15, 22s, 32s; *EN* VI, 8, 1142a20-23; VII, 3, 1147a5-7, 1147a29-31).

que só o tempo traz (1142a11-20) –, mas do homem experiente e vivido, do homem que conhece os fatos da vida (os dramas, as decisões a serem tomadas...) não porque leu sobre eles em algum livro ou porque alguém os instruiu sobre eles, mas porque os presenciou ou os vivenciou ao longo dos anos de sua vida. Conhecer os fatos da vida, os particulares, não é algo que se apreende simplesmente pelo estudo, não é algo que tem como objeto coisas conhecíveis através de livros ou preleções, tal como, *e.g.*, os objetos abstratos da matemática, mas é algo que nos exige um reconhecimento do que é realmente importante para determinar a ação, um reconhecimento do que é último, ἔσκατον, do último termo na ordem da análise deliberativa, conhecível através de um tipo de percepção diversa da meramente sensível, e do que é último no caso concreto, da premissa menor, a qual conhecemos através da percepção propriamente sensível. Nessa medida, agir moralmente é algo que se encontra muito mais próximo da arte ou técnica do que da ciência, pois aquela tanto mais é requerida quanto mais o assunto é passível de mudança, quanto mais particulares e menos universais estão envolvidos.

No livro VI, por três vezes o Estagirita deixa clara a linha divisória entre as virtudes da parte científica da alma racional, ἐπιστήμη, νοῦς e σοφία, e a φρόνησις reforçando que esta versa sobre os particulares enquanto aquelas sobre os universais. Vejamos essas passagens, bem como os dois tipos de particulares com os quais a prudência se relaciona.

A primeira passagem aparece ao final do cap. 7, dedicado ao tratamento da σοφία e de suas diferenças em relação à prudência. Após deixar suficientemente claro que enquanto o objeto daquela são as coisas elevadas, extraordinárias, difíceis e divinas e o desta as coisas humanas, as coisas passíveis de deliberação (1141b3-9), Aristóteles apresenta-nos a passagem do chamado silogismo das carnes leves. Nesta passagem o Estagirita contrasta a prudência com a σοφία como segue:

Tampouco a prudência [φρόνησις] se ocupa apenas com os universais [καθόλου] – [como a σοφία]; deve também obter o conhecimento dos particulares [καθ' ἕκαστα], pois ela é prática [πρακτική], e a ação [πράξις] versa sobre os particulares [καθ' ἕκαστα]. É por isso que por vezes algumas pessoas que não têm conhecimento, mas têm experiência, são melhores na ação do que as que detém conhecimento. Pois se alguém sabe que carnes leves são digestíveis e [portanto] saudáveis, mas ignora que espécies de carnes são leves, essa pessoa não produz a saúde; alguém que sabe que as carnes de ave são leves é melhor na produção da saúde (EN VI, 7, 1141b14-21).

O mero conhecimento do universal não é capaz de produzir nem saúde e nem ação nenhuma. A ação, em um sentido relevante, não se gera a partir de universais, mas de particulares. Não é capaz de produzir saúde, de acordo com o exemplo, quem sabe apenas que “carnes leves são saudáveis”, mas o é, no entanto, quem sabe que “a carne de ave é leve”, conhecimento já mais particularizado e devedor de experiências vividas pelo agente. Mesmo assim, no entanto, é possível que nem mesmo quem sabe que a carne de ave é leve seja capaz de produzir a saúde; saber isso ainda é demasiado geral e mesmo universal (cf. COOPER, 1986, p. 31)³. O chamado silogismo das carnes leves não vem a ser propriamente um silogismo prático –

³ “Essas duas afirmações [“carnes leves são saudáveis” e “a carne de ave é leve”] são igualmente gerais; nenhuma delas contém quaisquer termos singulares [...]. As duas afirmações são neste sentido ambas universais em seus escopos”. E a mesma opinião sobre o caráter geral inclusive da afirmação “a carne de ave é leve” é também expressa por Reeve (1992, p. 69s), quando aponta que quem tem tal conhecimento está em uma situação melhor,

pois sua conclusão não é uma ação ou um movimento posto em curso (como são as conclusões dos silogismos realmente práticos – cf.: os silogismos: da água pesada, *EN VI*, 8; da comida seca e do doce, *EN VII*, 3; da caminhada e da bebida, *De Motu Animalium* 7), é apenas uma resolução para agir –, mas uma simples representação inferencial de duas deliberações realizadas em vista da produção da saúde, as quais não especificam o que deve ser feito aqui e agora (como os silogismos práticos), mas apenas dão orientações sobre como agir quando for o momento oportuno:

1. Desejo a saúde;
2. Comer carnes leves é um meio para produzir a saúde;
3. Logo, devo comer carnes leves.

- 1'. Desejo comer carnes leves;
- 2'. A carne de ave é leve;
- 3'. Logo, devo comer carne de ave.

O que é enunciado em 3' não vem a ser o particular de uma ação aqui e agora, ou, para usar um termo de Irwin (1999, p. 341), um particular espaço-temporal, que é objeto de percepção, mas um particular que é um tipo ou uma espécie de um universal (cf.: IRWIN, 1999, p. 341; COOPER, 1986, p. 30-33). A prudência versa sobre estes dois tipos de particulares (como será especificado a seguir). 3 e 3' tratam-se de resoluções para agir, de guias à ação, de guias que são particulares porque instanciam, particularizam e detalham o fim que temos em vista. No entanto, não deixam de ser também universais, não só porque se tratam de guias à ação quanto porque nem um e nem outro é capaz de por si produzir a saúde. Com efeito, da mesma forma que não produz a saúde quem sabe que "carnes leves são saudáveis", também não a produz quem sabe que "a carne de ave é leve". Aristóteles, porém, não chega propriamente a afirmar que o conhecimento de que "a carne de ave é leve" não produz a saúde. Ao contrário, o modo como é contraposto o conhecimento de que "carnes leves são saudáveis" com o conhecimento de que "a carne de ave é leve" sugere que este último seja capaz de produzir o que o outro não é, a saúde. Porventura estaria Aristóteles querendo dizer exatamente isso? Não propriamente. O sentido que parece estar por detrás dessa passagem é de que a prudência versa mais sobre o que é particular do que sobre o que é universal e que quem está mais apto a produzir a saúde é quem sabe que a "carne de ave é leve", visto que este conhecimento está mais instanciado em relação ao conhecimento de que "carnes leves são saudáveis". Tanto este conhecimento quanto o de que "a carne de ave é leve" são universais, respectivamente, como fim em uma deliberação e como premissa maior do silogismo prático. Estes mesmos conhecimentos, de outra parte, são particulares em relação, respectivamente, ao fim desejado da saúde e ao fim desejado de alimentar-se comendo carnes leves. Em uma escala, é mais prudente aquele que tem o

por assim dizer, do que quem sabe apenas que "carnes leves são saudáveis", mas não em relação a quem sabe que "esta carne aqui é leve ou saudável", visto que este último tipo de conhecimento é bem mais particular do que o que diz "a carne de ave é leve"; e, portanto, é em comparação a uma afirmação que expressa um conhecimento mais particular que a afirmação "a carne de ave é leve" é geral ou universal.

conhecimento mais particularizado, mais individualizado, e menos prudente o agente que menos conhecimento particularizado possui.

A fim, no entanto, de efetivamente produzir a saúde, o indivíduo que sabe que "a carne de ave é leve" precisa instanciar mais uma vez este conhecimento. Alguém pode perfeitamente tê-lo, mas ignorar quais são as carnes de frango ou mesmo não saber diferenciá-las, *e.g.*, das dos suínos. Não produz a saúde na fila do *buffet* quem sabe que a carne de ave é leve e saudável, mas quem sabe que a carne que está nesta cuba é de ave. Chegar ao conhecimento de que esta carne específica é de ave é chegar ao limite do conhecimento dos particulares. Neste momento, não temos um particular possível de ser instanciado, ou ainda, um particular produzido através do cálculo mental e possível de funcionar como universal ou fim em uma outra deliberação. Neste instante, estamos diante de um particular que é bem diverso dos que são apenas instâncias, espécies ou tipos de universais, estamos diante do particular espaço-temporal, o qual, diversamente dos outros, não é produzido via deliberação, mas acessado por nós via percepção.

Na passagem sobre as carnes leves não está em questão este último tipo de particular, mas apenas o primeiro. Comparado com o conhecimento particular de que "a carne que está nesta cuba é de ave", o conhecimento de que "a carne de ave é leve" é menos útil. Conhecer este outro tipo de particular é outra tarefa desempenhada pela prudência. E por isso é que ela versa mais sobre os particulares do que sobre os universais. Não fosse assim, não nos capacitaria a encontrarmos o bem que é desejado por todos nós, a felicidade, não só na teoria, quando instanciamos conhecimentos universais, como também na prática, quando encontramos os particulares diante de nós.

Irwin, em uma instrutiva nota sobre os particulares, esclarece com muita propriedade os dois sentidos em que são usadas por Aristóteles as expressões $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ e $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ no tratado *nicomaqueio*. Segundo Irwin (1999, p. 341), os particulares incluem tanto objetos individuais, como, *e.g.*, este homem ou esta árvore, quanto ações particulares, como, *e.g.*, o assassinato. Particulares enquanto objetos individuais são os particulares espaço-temporais, acessíveis tão-só via percepção. Particulares enquanto ações são tipos ou espécies de universais, são espécies de um gênero. Condutas ou resoluções para agir e também as virtudes consistem neste último tipo de particular. De acordo com Irwin, "quando descrevemos um particular nós formamos uma descrição mais específica e detalhada, em adição a nossa descrição de universal" (1999, p. 341). Não são particulares apenas os que se nos apresentam na experiência, como, *e.g.*, o pão de que fala o Estagirita em *EN* III⁴, e os quais são objeto de mera percepção, mas também "os particulares de que fala Aristóteles quando se refere a descrições mais específicas e determinadas" (IRWIN, 1999, p. 341).

Para Irwin, à exceção dos livros VI e VII, nos quais as expressões $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ e $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ aparecem ora designando particulares espaço-temporais e ora particulares que especificam gêneros, é recorrente no tratado *nicomaqueio* a tomada por Aristóteles dos particulares como espécies de universais ou descrições específicas ou determinadas, e não como objetos individuais da experiência. A acepção recorrente de $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ e $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ aparece,

e.g., em II, 7, 1107a29 (“não devemos apenas estabelecer esta explicação geral, mas também aplicá-la aos casos particulares”), em III, 1, 1110b6 (“as ações são particulares”), em V, 7, 1135a7 (“o justo e o legal relacionam com os universais e com os particulares correspondentes”) e inclusive, é claro, na própria passagem do chamado silogismo das carnes leves, VI, 7, 1141b14-21, na qual é realçada a preocupação da φρόνησις com o particulares a fim de diferenciá-la da virtude que se ocupa com os universais, a σοφία.

Outra passagem que põe em relevo a preocupação da prudência com os particulares é a que aponta ser tanto impossível a um jovem ser φρόνιμος quanto ser necessário para sê-lo estar atento que se pode errar tanto por se ignorar os universais quanto os particulares:

[...] embora os jovens [γίνονται] possam se tornar geômetras [γεωμετρικοί] e matemáticos [μαθηματικοί] e virem a ser sábios [σοφοί] nessas matérias, acredita-se que não exista um jovem prudente [φρόνιμος]. A razão é que a prudência ocupa-se com os particulares [καθ' ἕκαστα], que se tornam conhecidos através da experiência [ἐμπειρία], mas um jovem não é experiente [ἐμπειρος], pois leva tempo [χρόνου] para se produzir a experiência. [...] Além disso, o erro [ἄμαρτία] ao deliberar pode concernir tanto ao universal [καθόλου] quanto ao particular [καθ' ἕκαστον]; e.g., [podemos errar] tanto supondo que toda água pesada é má, quanto supondo que esta [τοῦ] água é pesada (EN VI, 8, 1142a11-23).

Esta passagem à primeira vista lembra muito a do silogismo das carnes leves. O Estagirita retoma a ideia da necessidade do conhecimento não só do universal, mas também dos particulares, desta vez, porém, vinculando o conhecimento dos particulares ao conhecimento próprio do ἐμπειρος, do homem experiente. Sendo assim, o conhecimento dos particulares é inacessível aos jovens, visto que eles não têm o que é requerido para conhecê-los: os anos de vida, que trazem consigo a experiência. Até aqui a passagem é clara. Mas a que particulares mesmo está Aristóteles se referindo nesta passagem? Será aos mesmos da passagem do silogismo das carnes leves? Poderia ser se a passagem não tivesse o desdobramento que tem com a apresentação do silogismo da água pesada.

Com efeito, a ἐμπειρία, que podemos entender como sendo condição para se ser prudente, não se restringe a nenhum dos dois tipos de particulares apontados por Irwin. É requerida experiência tanto para instanciarmos uma espécie de ação como meio para um fim quanto para reconhecermos as circunstâncias que se nos apresentam aqui e agora. O final da passagem, todavia, aponta-nos que devemos tomar os particulares desta última forma, como particulares espaço-temporais (cf. IRWIN, 1999, p. 247)⁵ – ao menos especificamente nesta segunda parte da passagem. E isto porque o conhecimento dos particulares que o Estagirita tem em mente não é genérico como o conhecimento de que “a carne de ave é leve”, mas específico, porque se trata “desta água que está presente aqui”, e capaz de gerar uma ação neste exato lugar e momento. Diversamente, portanto, da passagem do chamado silogismo das carnes leves, a do silogismo da água pesada é um exemplo de um autêntico silogismo prático, uma vez que, de acordo com a teoria mesma do silogismo prático (na EN, no *De Anima* e no *De Motu Animalium*), a partir do

⁴ EN III, 3, 1112b34-1113a2: “Também não são objeto de deliberação os particulares [καθ' ἕκαστα]; e.g., se isto é pão ou se está assado como deve, pois são do domínio da percepção [αἰσθησιμότητα]”.

⁵ “Nesta frase [penúltima frase da passagem], parece que os particulares que Aristóteles tem em mente são os casos particulares em vez dos tipos determinados [como no caso de 1141b15: silogismo das carnes leves]”. E o provaria, segundo concebe Irwin, o uso da frase “esta água aqui”.

reconhecimento das circunstâncias particulares temos um movimento posto em curso, e não uma mera resolução para agir.

Finalmente, a terceira passagem que fala sobre a relação da prudência com os particulares além de reforçar esta característica apresenta duas outras ideias fundamentais à compreensão do estatuto da prudência: que ela se diferencia marcadamente tanto da *ἐπιστήμη* quanto do *νοῦς* (teórico); e que ela se caracteriza não só por ser deliberativa, mas também por ser perceptiva (perceptiva, bem entendido, em sentido “inteligível”, e não sensível). Diferentemente da última passagem que vimos, esta trata dos particulares que são meios para um fim, que são espécies de universais, uma vez que o momento do raciocínio prático que está em questão aqui é o deliberativo, o de busca por uma resolução moral que é um meio para realizar o fim visado. Não obstante, também diversamente da última passagem, esta não trata do que é particular através da expressão *καθ' ἕκαστον*, mas da expressão *ἕσκατον*, que literalmente designa o que é último. Vejamos a passagem e a seguir a analisemos seguindo a interpretação de Reeve:

É evidente que a prudência não é conhecimento científico [*ἐπιστήμη*]; pois ela concerne ao que é último [*ἕσκατου*], pois isto é o que é praticável [*πρακτόν*]. Ela [também] opõe-se [*ἀντίκειται*] à razão intuitiva [*νοῦς*], pois a razão intuitiva se ocupa com os [primeiros] termos [*ὄρων*], dos quais não há explicação racional [*λόγος*], enquanto a prudência se ocupa com o que é último [*ἕσκατου*], que não é objeto de conhecimento científico, mas de percepção [*αἴσθησις*], não [no entanto] percepção de qualidades peculiares aos sentidos, mas percepção como aquela pela qual compreendemos que o último elemento em uma análise matemática é um triângulo; pois aqui também haverá um limite. E este é mais um caso de percepção do que de prudência, mas um tipo de percepção diferente daquela pela qual percebemos qualidades peculiares aos sentidos (*EN VI, 8, 1142a23-30*).

Depois de apontar que a prudência opõe-se a uma só vez ao conhecimento científico e à razão intuitiva (teorética), devido ao fato de aquela versar sobre os particulares e estas sobre os universais, a preocupação do Estagirita reside em marcar de que modo se dá esta relação com os particulares, com o que é último. De fato, esta relação já foi estabelecida, sobretudo nas duas últimas passagens que vimos, mas ainda não foi explicada. Recém Aristóteles está lançando mão do conceito de *αἴσθησις*, e recém o está coordenando com a *φρόνησις* e com o reconhecimento dos particulares, sejam *καθ' ἕκαστα*, sejam *ἕσκατα*. Precisamente neste momento do livro VI, Aristóteles fornece uma explicação acerca do modo como se dá a relação da prudência com os particulares, valendo-se de uma noção de percepção que é “não-sensível” – “prática”, como denomina Reeve (1992, p. 67-73) ou mesmo uma espécie de “quase-percepção, segundo Cooper (1986, p. 41) – e retomando a analogia, apresentada em *EN III*, entre o método analítico de construção geométrica e o método da deliberação.

É através da percepção que a prudência tem acesso aos particulares. Aos que são espécies ou tipos de universais através de uma percepção que é “não-sensível”. E aos que são espaço-temporais através da percepção propriamente dita, a sensível, a qual consiste no próprio *νοῦς* prático. Na passagem que estamos analisando está em questão o primeiro tipo de percepção. Retomando o que dissera em *EN III* sobre a similaridade entre os métodos de construção geométrica e de análise deliberativa, Aristóteles aponta que a percepção através da qual a prudência acessa aos particulares assemelha-se à percepção geométrica.

Segundo Reeve, tanto o geômetra quanto o prudente têm problemas a solucionar (1992, p. 69). Aquele, como construir uma figura geométrica complexa, um hexágono, suponhamos. Este, como agir bem, como realizar a εὐπραξία, boa ação, ou εὐδαιμονία, felicidade. Um e outro encontram a solução para os seus problemas através de uma investigação. A solução do problema do geômetra é encontrada quando ele percebe ou visualiza quantos e que tipo de triângulos são requeridos à construção de um hexágono; quando ele percebe isso ele tem o conhecimento do que é particular. Esboçando a figura no papel ou visualizando-a mentalmente, o geômetra perceberá que são requeridos seis triângulos equiláteros, conhecimento particular, para se chegar ao universal polígono de seis lados.

Já a solução do problema do prudente é encontrada quando ele percebe um tipo de ação que está em seu poder fazer e que, é claro, realiza a εὐδαιμονία. Deliberando sobre o que deve ser feito, chegará o momento em que o prudente terá como que em esboço que o ato, e.g., de "comer carne de ave" é um ato que conta à realização de universais como a saúde e a εὐδαιμονία.

Não chegamos ao triângulo equilátero e ao ato de comer carne de ave através da ciência, mas através do que Aristóteles denomina de tipo especial de percepção. Um tipo de percepção a qual chegamos a partir de universais, a qual não tem nada a ver com aquela que versa sobre objetos sensíveis, a fenomênica, e, a qual é requerida, segundo sugere Reeve, sempre quando temos a tarefa de resolver um problema (1992, p. 69).

Destarte, quando finalmente descobre como irá construir sua figura geométrica complexa, o geômetra tem a percepção de uma figura particular que é uma instância da figura que foi suposta como dada no início da análise; a percepção da figura particular é a percepção geométrica. Igualmente, quando descobre como deverá agir, que conduta deve ser seguida, o prudente tem a percepção de uma ação particular que especifica um modo de realizar o fim que foi estabelecido no início da análise deliberativa; a percepção de uma ação particular é a percepção prática.

Mas, seria este tipo de percepção o próprio νοῦς prático (de que falamos antes)? Poderíamos até entender como sendo se não estivéssemos atentos ao fato de que o νοῦς é um tipo de razão que é requerida quando está em questão uma indução. Quando instanciamos um universal ou buscamos um meio para um fim não procedemos indutivamente, justamente porque estamos partindo de um universal e não indo em direção a ele. Só fazemos induções no conhecimento prático quando apreendemos o fim, ou uma concepção de bem, e quando chegamos à premissa maior do silogismo da ação, a qual só temos acesso via particulares (via premissa menor). No entanto, uma passagem adicional acerca dos particulares, *EN VI, 11, 1143a32-b5*, a qual vimos rapidamente antes, parece sugerir que o νοῦς prático seria tanto a percepção prática (não-sensível) quanto a percepção sensível. A passagem aparece quando o Estagirita trata do νοῦς prático e de outras duas capacidades intelectuais que auxiliam a prudência na discriminação dos particulares – discernimento (σύνεσις) e julgamento (γνώμη). Nesta passagem, o Estagirita explica o νοῦς prático em analogia com o teórico. Ambos versam sobre o que é último, ἔσκατον, mas em direções diferentes. Um, o teórico, apreendendo os

termos imutáveis e primeiros, τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων – a premissa maior; o outro, o prático, apreendendo as coisas últimas e variáveis, τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου – a premissa menor. As coisas últimas, porém, a que Aristóteles se refere nesta passagem não são as mesmas a que se referia na última passagem que analisamos. Lá ἔσκατον referia-se a uma percepção de tipo não sensível, uma percepção não propriamente fenomênica ou de algo já dado, mas de algo que é apenas visualizado e que está por vir. Já nesta passagem que estamos comentando, ἔσκατον refere-se à percepção propriamente sensível ou fenomênica. O indício disso é que Aristóteles está tratando de uma indução, e, como vimos, toda indução principia pelo que é propriamente sensível e, portanto, particular ou último em acepção fenomênica, e não em sentido inteligível.

Como se pode ver, não são apenas as expressões καθ' ἕκαστον e καθ' ἕκαστα que apresentam uma dupla acepção no interior do livro VI do tratado nicomaqueio. Também os vocábulos ἔσκατον e ἔσκατα apresentam dois sentidos diversos: um quando designa o que é último na ordem da análise deliberativa; e outro quando designa as coisas que são últimas quando da iminência da ação, coisas essas que nada mais são do que as próprias circunstâncias em que se dará a ação após o agente ter acessado, indutivamente (a partir da análise circunstancial) e, portanto, via νοῦς prático, ao princípio que determina o que é devido de ser feito.

Entre alguns comentadores de Aristóteles, a interpretação das expressões καθ' ἕκαστον/καθ' ἕκαστα e ἔσκατον/ἔσκατα foi um ponto que mereceu um tratamento detalhado. Cooper, entre os comentadores mais recentes, foi o primeiro a se debruçar sobre o sentido de tais expressões. Segundo Cooper, enquanto καθ' ἕκαστον designa um tipo de ação a ser realizada, ou ainda, uma espécie de ação que é parte de um gênero de ação (e.g., espécie de ação: abster-se de prazeres vis; gênero de ação: temperança), ἔσκατον designa uma ação individual a ser feita aqui e agora (1986, p. 28s, 41ss). Dependendo, no entanto, do contexto da passagem, ἔσκατον pode vir a significar algo que é um tipo ou uma espécie de ação, caso da passagem sobre a percepção do que é último na ordem da análise, e não no caso concreto (1986, p. 41ss). Para Cooper, porém, a mesma variação que admite a expressão ἔσκατον não é admitida para a expressão καθ' ἕκαστον. Segundo o comentador, quando o Estagirita trata dos particulares está sempre se referindo a uma espécie de ação, inclusive na passagem do silogismo da água pesada. Nesta passagem, de acordo com Cooper, o conhecimento particular de que “esta água aqui presente é pesada” trata-se de um conhecimento que especifica um tipo de ação a ser feita, mas não, como entende Irwin (1999, p. 247) – a quem seguimos –, uma ação individual a ser realizada aqui e agora.

Também comentando o sentido da expressão καθ' ἕκαστα, Reeve, contra Cooper, aponta o seguinte:

Aristóteles usualmente utiliza a expressão καθ' ἕκαστα para se referir a coisas particulares, mas também a utiliza para se referir a tipos (mais detalhadamente especificados de universais). Cooper (1986, p. 27-36), que cita exemplos de ambos os usos, argumenta vigorosamente que na EN καθ' ἕκαστα são tipos. Mas uma vez que

esses καθ' ἑκάστα são ἐνδεχόμενα (coisas que podem ser diferentemente), isto deve estar errado. Pois tipos, sendo universais, não admitem ser de outro modo (1992, p. 73).

Com efeito, as expressões καθ' ἑκάστον/καθ' ἑκάστα e ἑσκατον/ἑσκατα devem ser sempre analisadas dentro do contexto em que aparecem. Nenhuma delas apresenta uma acepção determinada nem no livro VI e nem no restante do tratado nicomaqueio e tampouco uma se contrapõe à outra, ao contrário, elas parecem inclusive ser sinônimas, sobretudo se olhamos a passagem em que o Estagirita trata do νοῦς prático. Ambas as expressões parecem ser usadas com o objetivo de marcar que a prudência e a ação propriamente dita versam sobre o que pode ser diferentemente (os ἐνδεχόμενα), ou seja, sobre o que tanto é particular quanto último, em, no entanto, dois sentidos diversos: enquanto espécie ou tipo de uma ação, a qual é percebida de forma não-sensível, e enquanto uma ação individual, uma coisa que se me apresenta aqui e agora, a qual é percebida de forma sensível através do νοῦς prático.

Embora tenhamos aqui frisado que a prudência se relaciona com os particulares e que é esta relação com eles que a diferencia das outras virtudes intelectuais da parte científica da alma, não podemos, no entanto, deixar de apontar que a prudência também mantém uma certa relação com os universais. Uma relação tímida e bem diversa da que é mantida com eles por parte das virtudes que versam especificamente sobre eles. Um universal com o qual a prudência se relaciona é o fim. Ela carece de um fim para iniciar sua análise sobre o que deve ser feito. A prudência não conhece o fim, não produz seu conhecimento, pois ela não se identifica com o νοῦς, e tampouco faz demonstrações a partir do fim, pois ela não se trata de uma ἐξίς ἀποδεικτική, visto que não se identifica com a ἐπιστήμη, mas de uma ἐξίς πρακτική. A prudência precisa do fim apenas para dar início a suas deliberações. O universal fim é só um ἀρχή, um princípio ou ponto de partida, à prudência, e nada mais.

Já outro universal com o qual a prudência se relaciona é o que serve como premissa maior do silogismo da ação: os princípios e as resoluções ou regras morais generalizantes. Diversamente do universal fim, esse universal é produzido pela prudência, uma vez que, segundo a interpretação de Cooper (1986) sobre a relação entre a deliberação e o silogismo prático, ele nada mais é do que a προαίρεσις, escolha, propriamente dita ou, como preferimos chamar, o último termo da análise deliberativa (o qual é percebido não sensivelmente, mas analogamente ao modo como percebemos que a figura particular que temos em nossa frente é um triângulo, *i.e.*, de forma prática)⁶. O modo como é produzido, todavia, nada tem a ver com o modo como são produzidos os universais do conhecimento teórico. Não é através de indução, mas através do ato eminentemente prático de pesar razões rivais. Não fosse esse segundo tipo de universal, não disporíamos, segundo Reeve, de nada para nos orientar diante das circunstâncias: “a φρόνησις relaciona-se com os universais; pois ela deve ter acesso a eles a fim de levá-los a apropriadamente guiar as circunstâncias particulares” (1992, p. 73s). E essa posição de Reeve

⁶ Diversamente de Cooper, não entendemos que a premissa maior do silogismo prático seja propriamente a escolha, preferimos dizer que a premissa maior trata-se do último termo na análise e que é apenas uma resolução para agir, mas não ainda a escolha propriamente dita. Entendemos que a escolha se dá quando da ação, e não quando do término da deliberação. Podemos perfeitamente deliberar sobre coisas futuras, como aponta Sherman (1989, p. 56-58), mas só realizamos nossas escolhas quando da iminência da ação.

acerca deste tipo de universal é esclarecedora para entendermos que quando da iminência da ação o prudente não entra em cena apenas com sua virtude ou bondade moral e menos ainda com a tarefa de realizar uma deliberação acerca do que deve ser feito (até porque possivelmente não haja tempo para isso), mas, sobretudo, com os princípios morais que balizam sua conduta, os quais foram produzidos como resultado de deliberações realizadas anteriormente por ele, e os quais, diante da ação propriamente dita, serão, conforme anota Irwin (1996, p. 66), revisados pelo prudente e aplicados conforme a exigência das circunstâncias.

Posto isso, fica bastante claro que o modo como a prudência se relaciona com os universais ainda que imprescindível não chega a consistir no seu foco propriamente dito de operação. Com efeito, a prudência versa sobre as circunstâncias mesmas, sobre os particulares mesmos, mas, no entanto, tendo como guia para operar em meio ao domínio da contingência e da mutabilidade os chamados universais.

3 Consideração final

Ao cabo deste estudo acerca da prudência e das virtudes intelectuais da parte científica da alma racional, concluímos apontando que a razão prudencial caracteriza-se por ser um tipo de racionalidade que versa, sobretudo, sobre os particulares, pois a ação humana encontra-se entre as coisas cujos primeiros princípios podem ser diferentemente, ou seja, versa sobre os particulares e fatos últimos. E é precisamente o fato de a prudência se relacionar com os particulares e fatos últimos que a diferencia das virtudes da parte científica da alma racional. No entanto, não podemos deixar de frisar que prudência também mantém uma relação com os universais, afinal, não forjamos nosso caráter sem antes deliberarmos sobre o que é devido de ser feito e não agimos sem termos uma resolução moral a guiar nosso agir. Ora, tanto o início do ato deliberativo quanto o engendramento de uma ação aqui e agora requerem que detenhamos alguns universais: o universal fim para dar início ao cálculo deliberativo e o universal que consiste na premissa maior do silogismo da ação, o qual diz que determinado tipo de ação é um bem (ou um mal) e deve ser feito (ou evitado), dadas tais e tais circunstâncias.

Referências

- BERTI, E. 1998. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola, 191 p.
- BODÉÛS, R. 2004. *Aristote. Étique à Nicomaque*. Paris, Flammarion, 560 p.
- BROADIE, S.; ROWE, C. 2002. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 468 p.
- BYWATER, I. 1894. *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford, Oxford University Press, 264 p.
- COOPER, J. 1986. *Reason and human good in Aristotle*. 02. ed. Indianapolis, Hackett, 202 p.
- CRISP, R. 2000. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 213 p.
- GREENWOOD, L. H. G. 1909. *Aristotle. Nicomachean Ethics: Book six*. Cambridge, Cambridge University Press, 214 p.
- HENDERSON, J. 1957. *Aristotle. On the Soul, Parva Naturalia and On Breath* 02. ed. Cambridge, Harvard University Press, 528 p.
- HÖFFE, O. 2008. *Aristóteles*. Trad. Roberto H. Pich. Porto Alegre, Artmed, 296 p.

- IRWIN, T. 1996. A ética como uma ciência inexata. Trad. Sílvia Altmann. *Analytica*, v. 01, n. 03, p. 13-73.
- IRWIN, T. 1999. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 02. ed. Indianapolis, Hackett, 361 p.
- NATALI, C. 1999. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Roma-Bari, Laterza, 556 p.
- NUSSBAUM, M. 1978. *Aristotle. De Motu Animalium*. Princeton, Princeton University Press, 464 p.
- PAKALUK, M. 2008. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 342 p.
- RACKHAM, H. 1934. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 02. ed. Cambridge, Harvard University Press, 550 p.
- REEVE, C. D. C. 2006. Aristotle on the virtues of thought. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, Blackwell, p. 198-217.
- REEVE, C. D. C. 1992. *Practices of reason*. Oxford, Oxford University Press, 240 p.
- SHERMAN, N. 1989. *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford, Oxford University Press, 213 p.
- SPINELLI, P. T. 2007. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo, Unisinos, 189 p.
- TRICOT, J. 1997. *Aristote. Étique à Nicomaque*. 11. ed. Paris, Vrin, 539 p.
- ZINGANO, M. 2007. *Estudos de ética antiga*. São Paulo, Discurso Editorial, 604 p.