

# O PRUDENTE E O ASTUTO: UM ESTUDO SOBRE AS CAPACIDADES INTELECTUAIS QUE ACOMPANHAM A PRUDÊNCIA<sup>1</sup>

Fernando Rodrigues Montes D'Oca\*

**RESUMO:** O objetivo principal do presente artigo é apresentar a diferença entre o prudente e o astuto na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, ou ainda, é tentar entender se estes dois tipos morais diferem apenas moralmente ou também racionalmente. Procede-se, para tanto, com: a) uma apresentação da prudência, da habilidade e da astúcia; b) uma apresentação das disposições intelectuais que acompanham a prudência, *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*; e c) uma análise sobre se tais disposições são de fato disposições ou se são capacidades intelectuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Prudência. Astúcia. Habilidade. Capacidades. Disposições.

## THE PRUDENT AND THE UNSCRUPULOUS: A STUDY ABOUT THE INTELLECTUAL CAPACITIES THAT ACCOMPANIES PRUDENCE

**ABSTRACT:** The main objectives of the present paper is to present the difference between the prudent and the unscrupulous in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, or even try to understand if these two moral types differ only morally, or also rationally. It must be subjected, to this end, with: a) the presentation of prudence, cleverness and unscrupulousness; b) the presentation of the intellectual dispositions that accompany prudence, *sýnesis*, *gnóme* and *noûs*; c) an analysis about these dispositions: if they are actually dispositions or intellectual capacities.

**KEYWORDS:** Prudence. Unscrupulousness. Cleverness. Capacities. Dispositions.

1. Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla, sobre o papel da prudência na ética aristotélica, que se realiza sob a orientação do Prof. Dr. Denis Silveira no PPGFil/UFPeL. Agradeço a meu orientador pelas valiosas críticas e sugestões que me foram feitas quando da revisão deste artigo.

\* Mestrando do PPGFil/UFPeL e Bolsista da CAPES.  
E-mail: fernandomontesdoca@yahoo.com.br.

## 1. Considerações iniciais

O objetivo fundamental do presente artigo é apresentar a diferença entre o prudente (*phrónimos*) e o astuto (*panoúrgos*) na *Ethica Nicomachea* (*EN*) de Aristóteles, ou ainda, é entender se estes dois tipos morais diferem apenas moralmente ou também racionalmente. Se aceitamos que as capacidades ou disposições intelectuais que acompanham a prudência, *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*, são disposições ou virtudes temos de aceitar a tese forte de que o prudente é demasiado excelente não apenas moral como intelectualmente e de que o astuto é débil tanto moral quanto racionalmente, o que gera um problema, pois se o astuto é inábil racionalmente então ele não consegue realizar seu cálculo deliberativo eficazmente, coisa que o astuto o faz. Já se aceitamos que as capacidades ou disposições intelectuais que acompanham a prudência, *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*, não são disposições ou virtudes, mas capacidades, temos de subscrever a tese de que o prudente e o astuto não são díspares racionalmente, mas apenas moralmente, *i.e.*, de que o astuto detém de *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*. Em assim sendo, estas ditas "virtudes intelectuais menores" não seriam

propriamente virtudes ou disposições, mas capacidades intelectuais que colaboram ou acompanham a capacidade da habilidade (*deinótcs*) na discriminação dos particulares. Sendo o hábil virtuoso, tais capacidades que acompanham a habilidade poderão ser ditas virtudes, pois o homem em questão é o prudente. Sendo o hábil não virtuoso, tais capacidades serão, então, não mais do que meras capacidades, que não envolvem excelência, que necessariamente o hábil tem de ter para que possa minimamente ser dito hábil.

Posta em linhas gerais a questão que aqui se deseja tratar, cumpre agora fixar o roteiro da presente investigação: a) apresentação do tratamento aristotélico da prudência, da habilidade e da astúcia na *EN* (II, 6; III, 2-3; VI, 5, 9 e 12); b) apresentação do tratamento aristotélico das disposições ou capacidades que acompanham a prudência, *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*, na *EN* (VI, 10-11); e c) análise sobre se *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* devem ser entendidas como disposições, ou virtudes, ou como capacidades intelectuais, ou se como virtudes no prudente e apenas como capacidades no astuto.

## 2. Prudência, habilidade e astúcia na *EN*

As linhas certamente mais marcantes do tratamento da prudência na *EN* estão presentes em II, 6, em III, 2-3, e em VI, 5, 9 e 12. É em II, 6, quando da definição de virtude moral, que Aristóteles dá início, por assim dizer, a seu tratamento da prudência, ao lado, é claro, do já em curso tratamento da mediedade e do já anunciado tratamento da escolha deliberada. É a razão do *phrónimos*, segundo Aristóteles, que delimita a escolha deliberada do meio-termo virtuoso (1106b36-1107a2).

O tratamento da prudência, se nos é lícito dizê-lo, é continuado em III, 2-3 (1111b4-1113a14), quando Aristóteles apresenta sua noção de escolha deliberada. Obviamente que escolher deliberadamente não é prerrogativa do *phronimos*, pois tanto o virtuoso como o vicioso procedem

escolhas deliberadas. A diferença entre eles reside apenas no fato de que um escolhe o meio-termo virtuoso enquanto o outro escolhe um dos extremos viciosos. Independentemente, no entanto, de a escolha deliberada figurar em um sentido forte como o tratamento da própria prudência, o que é importante reter do que é dito sobre a escolha deliberada é que Aristóteles visa a apresentar como se engendra a ação moral humana em geral, viciosa ou virtuosa. Como seja, se engendra ela a partir de um processo racional de deliberação (*boúleusis*) seguida de escolha (*prohaíresis*) sobre os meios, que estão em poder do agente realizar, que conduzem o agente moral a atingir o fim, bom ou mau, querido. E sobre este processo racional de deliberação seguida de escolha, independente de virtude, não será dada nenhuma palavra adicional de Aristóteles até o livro VI da *EN*, mais precisamente até o momento em que o Estagirita trata da habilidade (1144a23ss).

Em VI o que faz Aristóteles é dar um nome ao processo racional que engendra uma ação: racionalidade prática, ou prático-instrumental, poderíamos dizer (ou, simplesmente, habilidade, como veremos). No entanto, não é nestes termos que fala Aristóteles. O Estagirita deixa de lado o processo racional que engendra uma ação moral qualquer, virtuosa ou viciosa. Fala ele então quase que apenas do processo racional que engendra uma ação virtuosa, dando-o o nome de *phrónçsis*, que, se queremos defini-la, é uma disposição de agir (*héxis praktiké*) verdadeira e raciocinada com respeito às coisas que são boas ou más ao homem (1140b5s). Não obstante, o que talvez seja mais importante desta vinculação entre III e VI é que o processo racional de III é retomado em VI de forma qualificada ou virtuosa. Aristóteles em VI, 5 não fala mais da deliberação tratada em III, 3, mas da deliberação dita boa, excelente ou virtuosa e que nada tem a ver, em um sentido forte, com eficácia. Fala Aristóteles agora do bom deliberar (*kalôs bouleúsasthai*). O prudente é, pois, aquele que se caracteriza por deliberar bem sobre o que é bom e conveniente à vida boa em geral (1140a25-28). Não está em questão em VI explicar

como se engendra uma ação qualquer, como está em III, mas como se engendra a *eupraxia*, boa ação (1140b6), a ação virtuosa, que aqui não é mais a ação consistente apenas no meio-termo, mas a ação que segue o que prescreve a reta razão, *orthòs lógos* (1138b20, 29, 34, 1144b23, 26-28), a ação que é fruto da combinação de desejo reto, *órexin orthén*, e de raciocínio correto, *logon alçthê* (1139a24).

E um reforço do caráter virtuoso da racionalidade deliberativa é apresentado quando Aristóteles dá um tratamento *ex professo* à noção de *euboulía*, boa deliberação, em VI, 9, 1142a31-b33, que é entendida por comentadores como Tricot e Tomás de Aquino como uma virtude intelectual<sup>2</sup>. A *euboulía*, diz Aristóteles, não é nem algum tipo de conhecimento científico (*epistémç*), nem uma rapidez ou perícia em fazer conjecturas (*eustochía*) e nem uma opinião (*dóxa*), mas uma espécie de correção (*orthótçs*) do uso prático da razão em vista da *eudaimonía*, em vista de fins bons, e não propriamente uma correção do uso da razão no que concerne aos meios, correção que tanto o incontinente (*akratès*) quanto o homem mau (*phaúlos*) detêm.

A racionalidade prática ou deliberativa, no entanto, não é pensada por Aristóteles apenas como *phrónçsis*, não só porque nem todos na *pólis* são prudentes como porque se ela se identificasse com a *phrónçsis* então os viciosos e incontinentes em nenhum momento agiriam racionalmente, o que certamente seria um absurdo, pois da perversão dos maus pelos prazeres e dores não se pode deduzir sua irracionalidade, pois o próprio processo de engendrar formas de buscar prazeres e de fugir de dores não é senão fruto de uma racionalidade calculativa (*logistikón*). Ciente, então, de que a racionalidade prática ou deliberativa não é a própria *phrónçsis*, que é, antes, sua excelência, *i.e.*, a virtude da racionalidade prática e da deliberação, Aristóteles aponta que a racionalidade prática ou deliberativa propriamente dita, ou ainda, a racionalidade prática ou deliberativa amoral, que tem como característica fazer as coisas que conduzem ao fim proposto, seja ele qual for, e alcançá-lo, tem

o nome de *deinótçs* (habilidade) e se trata de uma *dýnamis* (capacidade/faculdade): “*ésti dé dýnamis hèn kaloúsi deinótçta*”, “existe uma certa faculdade chamada habilidade” (1144a23s). E, note-se, tem a racionalidade prática o nome de *deinótçs*, por fazer o que quer que seja para alcançar um fim qualquer proposto, e é precisamente considerada como uma *dýnamis*, o que chama a atenção, pois uma *dýnamis* não tem a ver com uma posição do agente com referência ao que é bom ou mau, ou com referência, *e.g.*, com uma boa ou má emoção (*páthos*), e tampouco com o que envolve elogio ou censura ou com o que é adquirido através do hábito, dado que estas são as características das *héxeis*, disposições, mas apenas com o que se é capacitado a fazer, com o que não envolve nem elogio e nem censura e, conseguintemente, com o que é natural, e não habitual, ao homem (cf.: *EN* 1105b25s, 1106a6-10; *Categoriae* 8b27-9a27). Como se pode observar, é certamente propositadamente que Aristóteles enquadra a racionalidade prática ou habilidade entre as capacidades, *dýnâmeis*, humanas, e não entre as disposições, *héxeis*. Proceder deliberações é uma capacidade humana que é possível pelo simples fato de o homem ser naturalmente dotado de uma racionalidade calculativa que ele possui e que nele está independentemente de um uso, tal como, *e.g.*, estão nele as faculdades sensitivas do ver e do ouvir, faculdades possuídas não pelo hábito, mas inatamente (1103a26-31), e a virtude natural (*physikè aretç*)<sup>3</sup>. Já proceder deliberações em vista de uma *mesótçs* envolve não só uma capacidade humana, que é a de calcular sobre meios em vista de fins, como uma disposição humana, disposição que é tanto de escolher, pois concerne à *héxis prohairesiké* (1106b36), como de agir, por ter a ver com *héxis praktiké*, que é a própria disposição prudencial (1140b5).

Identificado em VI, 5 que a *phrónçsis* é uma *héxis* e identificado em VI, 12 que a habilidade é uma *dýnamis* Aristóteles, como não poderia ser diferente, na continuação de seu tratamento da habilidade e de sua relação com a *phrónçsis*, aponta que esta, a *phrónçsis*, não é a faculdade,

2. Tricot enquadra a *euboulía* no rol das chamadas “virtudes intelectuais menores” (1997, p. 298), e Tomás de Aquino (1993, p. 387) a entende como uma virtude conectada à *phrónçsis*. Nada, no entanto, sugere-nos que Aristóteles pense a *euboulía* como uma virtude, pois não a trata em nenhum momento como uma disposição, ainda que ela não seja possível sem virtude.

3. Não obstante a estranheza que talvez cause pensar a virtude natural como uma capacidade, é justamente desta forma que parece ser mais apropriado entendê-la; o prova não só o fato de ela ser inata como o fato de ela ser apresentada em analogia com a habilidade (1144b1-4), que, como a pouco afirmado pelo Estagirita, é uma capacidade (1144a23s). Irwin, em seu comentário, sugere algo que vai nesta esteira ao apontar que a Aristóteles ao tratar da virtude natural está se referindo a aptidões e capacidades naturais (1999, p. 254).

porém não existe sem ela (1144a28s). Ora, a *phrónçsis*, em um sentido laxo, é uma habilidade, e por isso é que dizemos que os próprios homens prudentes são também hábeis (*deinoús*) e astutos (*panoúrgous*), 1144a27s, pois não se dá como *héxis* senão por antes ser a *dýnamis* que possibilita ao homem calcular e deliberar. Apenas, no entanto, em um sentido laxo é que a *phrónçsis* pode ser dita uma habilidade, pois por ser uma capacidade a habilidade não tem nenhum compromisso com o que é bom ou mau para o homem, ou ainda, não tem nenhum compromisso de proceder “cálculos morais”, compromisso que a *phrónçsis* tem por ser uma *héxis*. E este compromisso da *phrónçsis* com o que é moral fica muito claro quando Aristóteles aponta que se o fim que o hábil tem em vista é nobre (*kalós*) sua habilidade é digna de louvor (1144a26), ou ainda, sua habilidade é prudencial ou virtuosa, pois por ele próprio se dar um fim nobre significa que ele antes de tudo seja virtuoso, enquanto que se o fim que um hábil tem em vista é mau (*phaûlos*) então sua habilidade não passa de simples astúcia, *panourgía* (1144a27), não passa de uma capacidade desprovida de virtude, mas, bem entendido, não desprovida de eficácia ou de correção quanto aos meios. Destarte, enquanto o hábil que tem o fim nobre, e, por isso, é virtuoso, é o herdeiro dos princípios (*archai*) da ação, os que têm em vista o que é melhor (*áriston*) e que figuram como as premissas maiores do silogismo da ação, o hábil que tem o fim mau (ou o fim que é julgado um bem somente de forma privada, mas que na verdade é um grande mal – cf. 1142b19s), e, por isso, é vicioso, não é o herdeiro dos princípios da ação que tem em vista o que é melhor a ser feito, perdeu-os de vista ou engana-se a respeito deles, pois, dado o seu vício, foi tal homem pervertido pelo prazer e pela dor (1144a31-b1; cf. 1140b17-20). Disso, então, fica claro que não se pode ser *phrónimos* sendo apenas habilidoso, à prudência é necessária a virtude, que traz consigo a retitude do fim (1144a8s).

Assim, feita a leitura da prudência em cinco momentos e diferenciada ela da astúcia e da

habilidade neste último momento, podemos concluir esta seção dizendo quatro coisas: 1) a *phrónçsis* é uma racionalidade prática que procede (boas) deliberações, mas não é a racionalidade prática; 2) a racionalidade prática, se nos é lícito nomeá-la, chama-se habilidade, e consiste em poder fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e alcançá-lo; 3) a habilidade não é uma virtude, pois não é uma disposição, mas uma capacidade; 4) a habilidade se for virtuosa é prudência, por envolver *euboulía*, e se for viciosa é astúcia, por não envolver senão correção dos meios.

### 3. As capacidades ou disposições intelectuais que acompanham a prudência

A prudência, conforme é apresentado em *EN VI*, 10-11, não exerce sua virtude deliberativa tão-só a partir de sua capacidade de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e alcançá-lo, ou ainda, não exerce sua excelência tão-só a partir de sua habilidade, mas com o auxílio de algumas capacidades ou disposições intelectuais, *sýnesis*, *gnóme*, e *noús*<sup>4</sup>, que se ocupam com a discriminação dos particulares (*hékasta*).

A *sýnesis* é, segundo Aristóteles, a disposição ou a capacidade racional através da qual emitimos julgamentos sobre o que fazer ou sobre como agir, enfim, sobre o que é prático, embora ela mesma não seja prática, como a prudência, mas “crítica” ou “reflexiva”, segundo vemos anotado no comentário de Broadie (2002, p. 376). A *sýnesis*, por refletir sobre o que é prático, não se trata nem de opinião ou de conhecimento científico e nem é ela uma das ciências particulares, afinal, seu objeto, qual seja, o que não é nem eterno e imutável, mas o que é prático e contingente, é o mesmo da *phrónçsis*, o mesmo objeto do qual se podem levantar dúvidas e deliberar. Não obstante, ainda que partilhem do mesmo objeto, *sýnesis* e *phrónçsis* não se identificam, pois enquanto aquela apenas julga o que é prático, esta prescreve o que é julgado pela *sýnesis*, ou ainda, é propriamente prática e

4. Em virtude das muitas variadas opções de tradução que encontramos dos termos gregos *synesis*, *gnome* e *nous* optamos aqui, para evitar confusões, pelo uso das expressões sem tradução. Deixamos, mesmo assim, uma breve lista para que se tenha uma idéia de o quanto variegada são as opções de tradução de tais termos. *Synesis*, *gnome* e *nous* são traduzidas respectivamente por *understanding*, *judgement* e *intuitive reason* (Ross), *understanding*, *consideration* e *intelligence* (Rackham), *judgment*, *consideration* e *inductive reason* ou *intelligence* (Greenwood), *judgment*, *discernment* e *intellect* (Crisp), *comprehension*, *sense* e *intelligence* (Rowe), *comprehension*, *consideration* e *understanding* (Irwin), *intelligence*, *judgement* e *raison intuitive* (Tricot) e *comprehension*, *bon sens* e *intelligence* (Bodéüs).

5. Embora não se tenha neste parágrafo falado da *eusynesis*, que é uma espécie de “boa *synesis*”, é preciso anotar que esta certamente disposição nada mais é do que a excelência da *synesis*, a excelência da capacidade de emitir julgamentos, excelência enquanto virtude e não enquanto eficácia, tal como a excelência da deliberação, *euboulia*, que não tem propriamente a ver com eficácia.

6. Para ser mais fiel ao texto melhor seria dizer que o *epieikês* é um homem de *syngnóme*, pois é este o termo empregado por Aristóteles, resultante da combinação de *synesis* e *gnóme* (1143a23).

7. Um bem, obviamente, se o agente for o próprio prudente, pois do contrário o fim não é um bem, mas um mal que, pelo homem que foi pervertido pelo prazer e pela dor, é tomado como um bem. Como ainda se apontará, tanto o prudente, que é bom, quanto o astuto, que é mau, apreendem os universais pelos particulares, com a diferença, no entanto, de que enquanto o universal apreendido pelo astuto tem valor apenas privado, pois não reflete o padrão de correção da *pólis*, o universal apreendido pelo *phrónimos* contém o fim que conduz à *eudaimonia*. Embora cause uma certa estranheza pensar que o astuto apreenda algum universal é preciso sublinhar que ele tem de apreendê-lo não só porque, como ainda se dirá, o *noûs* é uma capacidade racional, e não propriamente uma disposição ou virtude, que não é prerrogativa do *phrónimos* como porque se não apreender um universal, continente do fim visado, não iniciará ele sua deliberação, pois, como vimos, o astuto procede deliberações. Universal, bem entendido, não tem a ver com o que é aceito por todos ou com o que é geral, mas com a regra, que é a própria premissa maior do silogismo da ação, que diz que uma ação de tipo tal é um bem e deve ser feita. Destarte, enquanto o universal do prudente é geral, porque reflete o padrão de correção da *pólis*, o universal do astuto não o é, porque afinal a comunidade moral da *pólis* não subscreve a prática de ações que se dirigem aos extremos viciosos, que visam ao que é mau.

não crítica. Explicitando, enquanto a *synesis* emite, e.g., o julgamento que diz “isto, nestas circunstâncias, é o que há de virtuoso a ser feito”, a *phrónçsis* ordena que “isto deve ser feito”. Resulta claro do tratamento da *synesis* que ela é uma disposição ou capacidade crítico-intelectual que auxilia a *phrónçsis* oferecendo a ela um julgamento, a partir da discriminação dos particulares, do que é melhor a ser feito em dadas circunstâncias. Não é, pois, a *synesis* nem a posse e nem a aquisição da prudência, mas a capacidade ou disposição de julgar o que deve ser feito (1142b34-1143a18).<sup>5</sup>

Uma segunda disposição ou capacidade intelectual que auxilia a *phrónçsis* é a *gnóme*, que nada mais é do que a *synesis* aplicada a questões que envolvem justiça, i.e., a faculdade ou disposição, também de natureza crítica, conforme Broadie (2002, p. 376), que, discriminando os particulares, julga não propriamente o que é virtuoso ou vicioso de ser feito em determinadas circunstâncias, como a *synesis*, mas o que é justo ou injusto. Com efeito, é por concernir ao que envolve justiça que Aristóteles define *gnóme* como a capacidade ou disposição que realiza a “correta discriminação do equitativo (*epieikouês*)” (1143a19s). A definição de *gnóme*, no entanto, não nos permite pensar que *gnóme* se confunda com *epieikeia* ou a pressuponha, pois chegamos à *epieikeia* pela *gnóme*, e não à *gnóme* pela *epieikeia*, e isso fica claro quando Aristóteles aponta que o homem équo (*epieikês*) é acima de tudo um homem de *gnóme*<sup>6</sup>. Não obstante, outra razão que elimina a possibilidade de *gnóme* ser a própria *epieikeia*, ou não ser possível sem ela, é anotada por Broadie (2002, p. 377) que afirma que embora Aristóteles defina *gnóme* em termos de “correção”, *gnóme* pode significar qualquer tipo de julgamento, verdadeiro ou falso, e isto se detecta, segundo a comentadora, quando Aristóteles em 1143a23 fala de uma qualidade chamada *syngnóme*, fruto da combinação de *synesis* com *gnóme*, que faz a correta (*orthé*) discriminação do juízo do que é equitativo. Peculiaridades da *gnóme* à parte, o que é importante mesmo que dela se retenha é que essa disposição ou capacidade guarda com a

*synesis* (e também com o *noûs*, como se verá) a característica de discriminar os particulares e de, fazendo isso, oferecer julgamentos à *phrónçsis*, tal como a *synesis*, a fim de que ela emita suas ordens acerca do que deve ou não ser feito. *Synesis* e *gnóme* são, pois, judicativas, enquanto a *phrónçsis* é prescritiva, e isso Aristóteles deixa claro quando, após ter tratado da *gnóme*, aponta que o homem que detém de *synesis* e de *gnóme* é capaz de julgar as coisas com que se ocupa a *phrónçsis* (1143a29-31).

A terceira e última disposição ou capacidade intelectual apontada por Aristóteles como colaboradora da prudência é o *noûs*, que na verdade teria de ser a primeira capacidade a ser apresentada, pois os julgamentos da *synesis* e da *gnóme* só iniciam quando o *noûs* apreende os particulares e a deliberação da *phrónçsis* só começa quando pela apreensão deles se chegou a um universal que contém o fim que dá início ao processo deliberativo. Com efeito, é propriamente a apreensão dos particulares a função prática desta capacidade ou disposição apresentada por Aristóteles em analogia com o *noûs* teórico. Diz o Estagirita que enquanto o *noûs* teórico apreende os termos primeiros e imutáveis, a fim de que a razão teórica proceda suas demonstrações, o *noûs* prático apreende os fatos últimos, variáveis e circunstanciais, que são os particulares (*hékasta*). Não obstante, não apreende o *noûs* prático apenas os particulares, mas também os universais (*kathólou*) por meio dos particulares, como deixamos explícito Aristóteles apontando que “os fatos variáveis servem como pontos de partida (*archai*) para a apreensão do fim (*héneka*), visto que chegamos aos universais (*kathólou*) pelos particulares (*hékasta*)” (1143b4s). É, pois, pela percepção (*aísthçsis*) e apreciação situacional dos particulares que chegamos a alguma regra, que figura como um universal, para nortear a deliberação prudencial propriamente dita, regra esta ou universal este que traz consigo aquilo que é necessário para que o processo deliberativo tenha seu início, o que seja, um fim, um bem.<sup>7</sup>

E com o tratamento do *noûs* chegamos ao termo da apresentação completa da capacidade

racional que detém o agente moral. Na seção anterior vimos que a racionalidade prática propriamente dita é deliberativa, mas não vimos lá de que forma ela por si mesma decide o que fará e nem como inicia seu proceder deliberativo. A capacidade prático-racional de um agente moral não se resume à capacidade de proceder deliberações, até porque duas questões ficam sem resposta se pensamos estar resumida a racionalidade prática apenas a uma capacidade de deliberar sobre meios em vista de fins, a que questiona como a razão emite uma decisão e a que questiona como a própria razão é posta em curso, *i.e.*, como ela inicia uma deliberação. Estas repostas são oferecidas por Aristóteles em *EN* VI, 10-11 e já foram apresentadas nesta seção. Ora, a racionalidade prática emite decisões porque se vale de duas capacidades judicativas, a *sýnesis* e a *gnóme*, e é posta em curso porque se vale da capacidade de apreender, via particulares, os fins visados. Isto tudo parece resultar de forma clara, no entanto, o discurso aristotélico acerca das capacidades ou disposições que colaboram com a *phrónçsis* deixa em aberto a questão de saber se *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* são capacidades próprias da racionalidade prática entendida estritamente como capacidade, *i.e.*, como habilidade, ou se são virtudes ou disposições próprias da racionalidade prática como prudência, como virtude intelectual.

#### **4. Se *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* são disposições, ou virtudes, ou se são capacidades ou se são virtudes no prudente e apenas capacidades no astuto<sup>8</sup>**

Dito, na seção 2, que a razão prudencial é deliberativa e que nada mais é ela do que a virtude da capacidade chamada habilidade, e dito, na seção 3, que cooperando com o proceder deliberativo da *phrónçsis* encontramos três capacidades ou disposições intelectuais, *sýnesis*, *gnóme* e *noûs*, resta ainda entender se tais capacidades acompanham a racionalidade prática como virtude ou disposição, *i.e.*, como prudência,

ou como capacidade, como habilidade. Responder a esta questão é certamente importante para se entender como se apresenta o personagem antípoda do prudente, o astuto, além, é claro, das diferenças existentes entre estes dois tipos morais, diferenças que, bem entendido, terão de ser apenas morais, e não racionais, a fim de não subscrevermos uma tese que vê o prudente como alguém demasiado excelente moral e racionalmente e o astuto como um sujeito demasiado débil não só moralmente quanto intelectualmente, pois afirmar uma tal tese inevitavelmente compromete Aristóteles a aceitar uma tese que não só lhe desagrade como da qual ele é combatente, qual seja, a tese socrática de que não se é mau voluntariamente.

Primeiramente, nesta seção, se buscará apontar por que, do ponto de vista interpretativo, é controvertido subscrever uma tese que afirma diferirem o prudente e o astuto moral e racionalmente, ainda que Aristóteles sugira isso ao apontar que *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* sejam colaboradoras da prudência, e não da capacidade a qual a prudência é a virtude, habilidade. Em um segundo instante se buscará mostrar que *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* devem ser entendidas como capacidades intelectuais, e não como disposições. E, finalmente, em um terceiro momento se tentará apontar que embora *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* não sejam propriamente disposições ou virtudes intelectuais nada impede que elas sejam virtudes no prudente.

*Do primeiro ponto.* No tratamento das três capacidades ou disposições que acompanham a prudência não vemos em nenhum momento o Estagirita afirmar algo que sugira que tais capacidades ou disposições antes de colaborarem com a prudência colaborem com a faculdade da qual a prudência é uma virtude. Ao contrário, Aristóteles por duas vezes é enfático ao vinculá-las à prudência, primeiro quando tratando da *sýnesis* aponta que ela é a capacidade ou disposição que fornece os julgamentos para que a *phrónçsis* emita suas prescrições (1143a8-10), e depois quando tratando das três capacidades juntas as elenca

8. Devo observar, para evitar equívocos, que estou empregando os termos disposição e virtude quase como sinônimos, pois, creio, o contexto do livro VI inevitavelmente remete a isso, principalmente pelo fato da vinculação da *sýnesis*, da *gnóme* e do *noûs* com a prudência. Obviamente que, no entanto, virtude e disposição não são a mesma coisa, pois também o vício é uma disposição.

ao lado da *phrónçsis* apontando que todas tratam dos particulares (1143a25-29).

Se isso, no entanto, assim for, ou seja, se tais capacidades forem colaboradoras da virtude da racionalidade prática, da prudência, inevitavelmente temos de crer que Aristóteles está professando uma tese demasiado forte sobre a prudência, de modo que o *phrónimos* deve ser entendido como um tipo moral que não só é excelente moralmente, o que não é em nada problemático, como racionalmente, o que sim é problemático, principalmente por tal excelência ser não apenas qualitativa, pois é ele quem opera raciocínios sempre em vista do que é bom, como quantitativa quando o comparamos com seu antípoda. E este parece ser o ponto nevrálgico do tratamento aristotélico destas capacidades ou disposições. De fato, o *phrónimos* acumularia capacidades que o tornariam sumamente excelente. O problema, no entanto, não é que seja o *phrónimos* excelente quantitativamente do ponto de vista racional, mas que seu antípoda seja demasiado débil em termos racionais. Ora, Aristóteles em nenhum momento aponta que o astuto seja, *e.g.*, inábil, ao contrário, o Estagirita reforça tratando da habilidade que ela não só é a capacidade de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto como a capacidade que leva o agente a alcançar o que é almejado (1144a24-26), o que significa que o astuto é bem sucedido na busca do fim mau que almeja, tal como o prudente o é na busca do fim bom que sempre tem em vista. O astuto, não age, pois, mal senão por ser mau, mas jamais por imperícia. E se pensamos dessa forma em nada parece ser controvertido aceitar que o astuto detenha das mesmas capacidades racionais que o *phrónimos* detém. Obviamente que seus julgamentos, se pensamos na *sýnesis* e na *gnóme*, não serão pautados pelo que é bom, pela *eudaimonía*, ou pelo que a *pólis* subscreve como sendo bom, mas pelo que é bom para si, que, na verdade, é um grande mau. Mas nem por isso seus julgamentos serão incorretos, imprecisos ou ineficazes. E, se pensamos no *noûs*, de forma alguma apreenderá o astuto os particulares ou os universais de modo

equivocado ou inapropriado e de forma alguma não os apreenderá, pois de sua maldade não se pode deduzir sua debilidade racional ou a não apreensão de, via particular, um universal, ainda que tal universal não reflita o padrão de correção da *pólis*.

Se, por um lado, argumentando-se que em favor de uma melhor perícia do astuto deve ele deter das mesmas capacidades intelectuais do *phrónimos*, tanto é possível aceitar quanto rejeitar a tese de que o astuto e o prudente estão em termos estritamente racionais no mesmo patamar, por outro lado, ao vermos as implicações de tomá-los como díspares também racionalmente, temos de concordar que não pode haver uma grande diferença intelectual entre astuto e prudente. As implicações de que se está falando remetem-nos a pensar que Aristóteles esteja sub-repticiamente professando a tese socrática de que não se é mau voluntariamente, e isto porque de uma forma ou de outra caímos em um intelectualismo moral. O tipo bom, o prudente, seria moral não somente devido a seu bom caráter, mas sobretudo devido a sua grande, qualitativa e quantitativa, capacidade racional, já o tipo mau, o astuto, seria imoral não somente por ser vil, mas sobretudo por sua debilidade racional. Assim sendo, temos então de admitir que a imoralidade se deve a uma irracionalidade ou a uma baixa racionalidade, o que é problemático de admitir em se tratando de Aristóteles, pois se lembramos, *e.g.*, das condições do ato voluntário devemos ter presente que além de tal ato exigir que o princípio motor da ação esteja no agente exige também ele que, como um rechaço à tese socrática de que não se é mau voluntariamente, o agente não seja ignorante (1109b35-1110a1), ou seja, que tenha ele conhecimento dos fins, dos meios e das circunstâncias<sup>9</sup>. Ora, como já ficou suficientemente assentado, o conhecimento dos fins nos é acessível via apreensão do *noûs*, o conhecimento dos meios pode ser entendido como o próprio conhecimento da racionalidade prática ou habilidade e o conhecimento das circunstâncias não é senão possível mediante as duas faculdades judicativas, *sýnesis* e *gnóme*. Como se pode ver, é

9. Obviamente que o conhecimento requerido à voluntariedade de uma ação é apenas o das circunstâncias, no entanto, como aqui estamos tratando de um voluntário que envolve escolha deliberada parece lícito pensarmos que além do conhecimento circunstancial o agente conheça os fins e os meios.

certamente inapropriado pensar que o antípoda do *phrónimos* tenha algum tipo canhestro de racionalidade, pois se o tiver inevitavelmente tal indivíduo não cumpre uma das condições do ato voluntário, e, não cumprindo, é ele mau involuntariamente. É preciso, pois, se este raciocínio estiver correto, entender o astuto no mesmo nível racional do *phrónimos* não somente para que ele faça jus ao fato de ser hábil quanto para que ele não seja um tipo moral imoral por ser ignorante.

*Do segundo ponto.* Uma vez assentado que, do ponto de vista interpretativo, parece razoável sustentar que o *phrónimos* e o astuto não diferem intelectualmente, uma dificuldade que se impõe é se o texto aristotélico fornece guarida à sustentação de uma tal tese. Acredita-se que sim, e se tentará mostrar de que forma tentando precisar se *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* são capacidades (*dynámeis*) ou disposições (*héxeis*). Se são capacidades estarão elas, então, muito mais próximas da habilidade do que propriamente da virtude da habilidade e, como é característico das capacidades, serão inatas e nada terão a ver com o que envolve elogio, censura ou alguma espécie de aprendizado. Se são disposições então estarão elas mais próximas da prudência, não só porque virtudes são disposições, o que não chega a ser uma razão suficiente, mas porque sendo disposições intelectuais terão de ser geradas pelo ensino (1103a15), e isto, bem entendido, significa que serão então geradas apenas nos bons ou virtuosos e não nos maus, porque, afinal, seria inadmissível pensar que na *pólis* houvesse alguma instrução à prática do mal, do vício, o que resulta claro que seriam então *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* prerrogativas do *phrónimos*. Esta não parece, no entanto, ser uma apropriada interpretação, mas a primeira sim.

Com atenção ao texto de *EN VI*, 11 detectamos uma imprecisão conceitual de Aristóteles. O Estagirita aponta em 1143a25 que *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* são *héxeis* e, não só isso, as elenca ao lado da *phrónsis*, que é uma *héxis praktiké*. Isso em um primeiro momento sugere ser a segunda interpretação a mais apropriada e

inevitavelmente serem prudente e astuto díspares intelectualmente. Todavia, algumas linhas depois, em 1143a28, Aristóteles as trata como *dynámeis*, mas sequer, no entanto, dando a possibilidade de aceitarmos a primeira interpretação, visto que em 1143b7 ele novamente as trata como disposições. Se, por um lado, tais imprecisões deixam senão dúvida, por outro lado, Aristóteles aponta, paradoxalmente, é bem verdade – pois atribui às *héxeis* uma característica das *dynámeis* –, algo que sugere ser a primeira interpretação a mais adequada, o que seja, o fato de *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* serem inatas. Nas palavras de Aristóteles:

*[sýnesis, gnóme e noûs] são dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é sábio por natureza, a muitos se atribui gnóme, sýnesis e noûs inatos. Mostra-o a correspondência que estabelecemos entre os nossos poderes e a nossa idade, dizendo que uma determinada idade traz consigo o noûs e a gnóme, isto implica que a causa é natural (phýseôs) – 1143b6-9.*

Com efeito, a imprecisão conceitual de algumas linhas anteriores parece ser dirimida quando nos encaminhamos para o final do cap. 11. O fato de serem *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* inatas certamente legitima-nos pensar que sejam elas *dynámeis*, e não *héxeis*, e que se sejam elas colaboradoras da capacidade chamada habilidade. São, pois, tais capacidades colaboradoras da prudência porque antes o são da capacidade a qual a prudência é a virtude.

*Do terceiro ponto.* O fato de *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* serem capacidades não oblitera, no entanto, que elas sejam virtudes no *phrónimos*. Da mesma forma que a capacidade da habilidade é uma virtude no homem virtuoso, as capacidades que auxiliam a habilidade podem ser virtudes no homem prudente, pois é ele, e somente ele, quem se valerá de tais capacidades excelentemente, *i.e.*, tendo em mira sempre o que é bom. Com efeito, a *sýnesis* do prudente não opera tal como a do astuto, como seja, somente como capacidade, mas como *eusýnesía*, o que significa

dizer que os julgamentos do prudente têm em vista à *eudaimonía*, e não fins úteis ou bons privadamente. Já a *gnóme* do prudente é a que discrimina corretamente não o que é apenas justo, mas o que propriamente é o eqüitativo, que não pode ser discriminado senão com virtude. E, finalmente, o *noûs* do prudente é o que pelos particulares apreende os universais que contêm os fins bons, ou ainda, apreende as regras que fomentam a prática das virtudes. Diferentemente do prudente, o astuto, que é vicioso, apreende um universal que não vale senão privadamente, pois não reflete o padrão de correção da comunidade política. Com efeito, enquanto a apreensão dos particulares e dos universais feita pelo prudente é sempre virtuosa, a feita pelo astuto é viciosa, uma vez que ele perdeu de vista o que é bom, por ter sido pervertido pelos prazeres e dores. Se este raciocínio está correto, não parece, pois, equivocado pensar que, embora *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* sejam capacidades, elas no *phrónimos* sejam virtudes. O fato de termos *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* por dotação natural não oblitera que o prudente delas se utilize como disposições que sempre tem em mira o meio-termo virtuoso. De fato, também o astuto pode deter de tais capacidades como disposições, como disposições orientadas aos extremos viciosos, é claro, mas só o prudente as detém verdadeiramente como virtudes.

### 5. Consideração final

Retomando o que se disse no início desta investigação, sobre marcar a diferença entre o prudente e o astuto, podemos agora dizer, com base em tudo o que até aqui se apontou, que a única diferença entre estes dois tipos morais é uma diferença moral. Nada os faz diferentes, senão o fato de um ter sido corrompido pelos prazeres e dores e o outro não. Uma possível diferença racional entre eles poderia ser sustentada tanto com base na vinculação das capacidades intelectuais com a prudência quanto com base no caráter dúbio da argumentação aristotélica de VI, 11 que à primeira vista possibilita que *gnóme*, *sýnesis* e *noûs* sejam

entendidas como disposições intelectuais. A argumentação aristotélica de EN VI, 11, no entanto, como se mostrou, em seu fecho aponta que não podemos entender *sýnesis*, *gnóme* e *noûs* senão como capacidades. Capacidades que, na verdade, só são colaboradoras da prudência porque antes o são da capacidade da habilidade. O *phrónimos* é de fato um indivíduo excelente, mas não tão excelente como de imediato sugere o texto aristotélico. Sua excelência indubitavelmente marca-se por sua racionalidade, mas sobretudo por sua bondade. Quiçá possa mesmo um prudente vir a ser menos hábil que um astuto. E não há nenhum problema em se afirmar isso, afinal eles em termos estritamente racionais não diferem em coisa alguma.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

- ACKRILL, J. L. *Aristotle. Categories*. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 1.
- AQUINAS, St. T. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad. C. I. Litzinger. Notre Dame, Dumb Ox Books, 1993.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. 02. ed. Paris: PUF, 1976.
- BODÉÛS, R. *Aristote. Étique à Nicomaque*. Paris: Flammarion, 2004.
- BROADIE, S.; ROWE, C. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. New York: Oxford, 2002.
- BYWATER, I. *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962).
- CRISP, R. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 10. reimp. New York: Cambridge University Press, 2007.
- GREENWOOD, L. H. G. *Aristotle. Nicomachean Ethics: Book Six*. New York: Arno Press, 1973.
- IRWIN, T. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 02. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.
- RACKHAM, H. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 11. reimp. Cambridge/London: Harvard University Press, 1999.
- ROSS, W. D. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 2.
- TRICOT, J. *Aristote. Étique à Nicomaque*. 11. ed. Paris: Vrin, 1997.

Recebido em Outubro de 2009.

Aprovado em Janeiro de 2010.

