

Prudência e astúcia na ética aristotélica: um estudo sobre as capacidades intelectuais que acompanham a prudência

Prudence and unscrupulousness in the Aristotelian ethics: a study about the intellectual capacities that accompany prudence

Fernando Rodrigues Montes D'Oca

fernandomontesdoca@yahoo.com.br

Mestrando do PPGFil/UFPel e bolsista da CAPES

Resumo

O objetivo principal do presente artigo é apresentar a diferença entre o prudente (*phrónimos*) e o astuto (*panoúrgos*) na *Ethica Nicomachea (EN)* 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 (*phrónēsis*), da habilidade (*deinótēs*) e da astúcia (*panourgía*) na *EN*; b) uma apresentação das disposições intelectuais que acompanham a prudência, *sýnesis* (discernimento), *gnómē* (juízo) e *noûs* (razão intuitiva), na *EN*; e c) uma análise sobre se tais disposições são de fato disposições (*héxeis*) ou se são capacidades (*dynámeis*) intelectuais.

Palavras-chave: prudência, astúcia, habilidade, capacidades, disposições.

Abstract

The main objective of the present paper is to present the difference between the prudent (*phrónimos*) and the unscrupulous (*panoúrgos*) in Aristotle's *Nicomachean Ethics (NE)*, 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 (*phrónēsis*), cleverness (*deinótēs*) and unscrupulousness (*panourgía*) in the *NE*; b) the presentation of the intellectual dispositions that accompany prudence, *sýnesis* (discernment), *gnómē* (judgment) and *noûs* (intuitive reason), in the *NE*; c) an analysis about these dispositions: if they are actually dispositions (*héxeis*) or intellectual capacities (*dynámeis*).

Key words: prudence, unscrupulousness, cleverness, capacities, dispositions.

1. Considerações iniciais

O objetivo fundamental do presente estudo 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 (*phrónēsis*), *sýnesis*, *gnómē* e *noûs*¹, são disposições (*héxeis*), ou virtudes, temos de aceitar a tese

¹ Em virtude das muito variadas opções de tradução que encontramos dos termos gregos *sýnesis*, *gnómē* e *noûs* optamos aqui, para evitar confusões, pelo uso das expressões sem tradução. Deixamos, mesmo assim, uma breve lista para que se tenha uma ideia de o quão variegada são as opções de tradução de tais termos. *Sýnesis*, *gnómē* e *noûs* são traduzidas respectivamente por *judgment*, *consideration* e

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*, *gnómē* e *noûs*, não são disposições ou virtudes, mas capacidades (*dynámeis*), 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*, *gnómē* e *noûs*. Assim sendo, estas ditas "virtudes intelectuais menores" não seriam propriamente virtudes ou disposições, mas capacidades intelectuais que colaboram ou acompanham a capacidade da habilidade (*deinótēs*) 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 do presente estudo: 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*, *gnómē* e *noûs*, na *EN* (VI, 10-11); e c) análise sobre se *sýnesis*, *gnómē* 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 *phrónimos*, pois tanto o virtuoso como o vicioso procedem escolhas deliberadas. A diferença entre eles reside apenas no fato de que um escolhe os

inductive reason ou *intelligence* (Greenwood, 1909), *understanding*, *consideration* e *intelligence* (Rackham, 1934), *understanding*, *judgement* e *intuitive reason* (Ross, 1995), *comprehension*, *consideration* e *understanding* (Irwin, 1999), *judgment*, *discernment* e *intellect* (Crisp, 2000), *comprehension*, *sense* e *intelligence* (Rowe, 2002), *intelligence*, *judgement* e *raison intuitive* (Tricot, 1997), *compréhension*, *bon sens* e *intelligence* (Bodéüs, 2004) e *senno*, *considerazione* e *intelletto* (Natali, 1999).

meios para realizar o meio-termo virtuoso enquanto o outro escolhe os meios para realizar um dos extremos viciosos. Independentemente, no entanto, da 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 apresentar como se engendra a ação moral humana em geral, viciosa ou virtuosa. Como seja, engendra-se 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).

No livro 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 *phrónēsis*, 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: "*héxin alēthē metà lógou praktikèn perì tà anthrōpōi agathà kai kaká*" (1140b5s) – cf. texto estabelecido por Bywater (1894). Não obstante, o que talvez seja mais importante dessa 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 *eupraxía*, 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 verdadeiro, *logon alēthē* (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, Aubenque e Tomás de Aquino como uma virtude intelectual². A *euboulía*, diz Aristóteles, não é nem algum tipo de conhecimento científico (*epistémē*), nem uma rapidez ou perícia em fazer conjecturas (*eustochía*) e nem uma opinião (*dóxa*), mas uma espécie de correção (*orthótēs*) do uso prático da razão em vista da *eudaimonía* (felicidade), em vista de fins bons, e não apenas uma correção do uso da razão no que

² Tricot, em sua tradução da *EN*, enquadra a *euboulía* no rol das chamadas "virtudes intelectuais menores" (1997, p. 298) e Aubenque (1976, p. 116, 149) e Tomás de Aquino (1993, p. 387), em seus comentários à *EN*, a entendem como uma virtude conectada à *phrónēsis*. 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.

concerne aos meios; correção que tanto o incontinente (*akratès*) quanto o homem mau (*phaûlos*) detém.

A racionalidade prática ou deliberativa, no entanto, não é pensada por Aristóteles apenas como *phrónēsis*, não só porque nem todos na *pólis* são prudentes, como porque, se ela se identificasse com a *phrónēsis*, 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, já que 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 *phrónēsis*, 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. Essa tem como característica fazer as coisas que conduzem ao fim proposto, seja ele qual for, e alcançá-lo, tendo o nome de *deinótēs* (habilidade) e se tratando de uma *dýnamis* (capacidade/faculdade): "*ésti dè dýnamis hèn kaloûsi deinótēta*", "existe uma certa faculdade chamada habilidade" (1144a23s) – cf. texto estabelecido por Bywater (1894). Note-se que a racionalidade prática tem o nome de *deinótēs*, por fazer o que quer que seja para alcançar um fim qualquer proposto, e é precisamente considerada como uma *dýnamis*. Isso 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. Uma *dýnamis* tem a ver apenas com o que se é capacitado a fazer, com o que não envolve nem elogio e nem censura e, conseqüentemente, 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, *dynámeis*, 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. Tal capacidade 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 aretè*)³. Proceder deliberações em vista de uma *mesótēs*, por sua vez, 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 prohairetiké* (1106b36), como de agir, por ter a ver com *héxis praktiké*, que é a própria disposição prudencial (1140b5).

Identificado em VI, 5 que a *phrónēsis* é uma *héxis* e identificado em VI, 12 que a habilidade é uma *dýnamis* Aristóteles, como não poderia ser diferente, na continuação de seu

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).

tratamento da habilidade e de sua relação com a *phrónēsis*, aponta que esta, a *phrónēsis*, não é a faculdade, porém não existe sem ela (1144a28s). Ora, a *phrónēsis*, 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 *phrónēsis* 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 *phrónēsis* tem por ser uma *héxis*.

Este compromisso da *phrónēsis* 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 (*phaúlos*) 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 finalizar esta seção com quatro conclusões: 1) a *phrónēsis* 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*, *gnómē*, e *noûs*, 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 nos comentários de Broadie (2002, p. 376) e Aubenque (1976, p. 151). 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 *phrónēsis*, o mesmo objeto do qual se podem levantar dúvidas e deliberar. Não obstante, ainda que partilhem do mesmo objeto, *sýnesis* e *phrónēsis* 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 não crítica. Explicitando, enquanto a *sýnesis* emite, e.g., o julgamento que diz “isto, nestas circunstâncias, é o que há de virtuoso a ser feito”, a *phrónēsis* ordena que “isto deve ser feito”. Resulta claro do tratamento da *sýnesis* que ela é uma disposição ou capacidade crítico-intelectual que auxilia a *phrónēsis* 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 *sýnesis* nem a posse e nem a aquisição da prudência, mas a capacidade ou disposição de julgar o que deve ser feito (1142b34-1143a18).⁴

Uma segunda disposição ou capacidade intelectual que auxilia a *phrónēsis* é a *gnómē*, que nada mais é do que a *sýnesis* aplicada a questões que envolvem justiça, i.e., a faculdade ou disposição, também de natureza crítica, conforme Broadie (2002, p. 376). Essa disposição, discriminando os particulares, julga não propriamente o que é virtuoso ou vicioso de ser feito em determinadas circunstâncias, como a *sýnesis*, mas o que é justo ou injusto. Com efeito, é por concernir ao que envolve justiça que Aristóteles define *gnómē* como a capacidade ou disposição que realiza a “correta discriminação do equitativo (*epieikōús*)” (1143a19s). A definição de *gnómē*, no entanto, não nos permite pensar que *gnómē* se confunda com *epieíkeia* (equidade) ou a pressuponha, pois chegamos à *epieíkeia* pela *gnómē*, e não à *gnómē* pela *epieíkeia*, e isso fica claro quando Aristóteles aponta que o homem équo (*epieikēs*) é acima de tudo um homem de *gnómē*⁵. Não obstante, uma outra razão que elimina a possibilidade de *gnómē* ser a própria *epieíkeia*, ou não ser possível sem ela, é anotada por Broadie (2002, p. 377) que afirma que embora Aristóteles defina *gnómē* em termos de “correção”, *gnómē* 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 *syngnómē*, fruto da combinação de *sýnesis* com *gnómē*, que faz a correta (*orthé*) discriminação do juízo do que é equitativo.

Peculiaridades da *gnómē* à parte, o que é importante mesmo que dela se retenha é que essa disposição ou capacidade guarda com a *sýnesis* (e também com o *noûs*, como se verá) a

⁴ Embora não se tenha neste parágrafo falado da *eusynesía*, que é uma espécie de “boa *sýnesis*”, é preciso anotar que esta disposição nada mais é do que a excelência da *sýnesis*, a excelência da capacidade de emitir julgamentos, excelência enquanto virtude e não enquanto eficácia, tal como a excelência da deliberação, *euboulía*, que não tem propriamente a ver, em um sentido forte, com eficácia.

⁵ Para ser mais fiel ao texto melhor seria dizer que o *epieikēs* é um homem de *syngnómē*, pois é este o termo empregado por Aristóteles, resultante da combinação de *sýnesis* e *gnómē* (1143a23).

característica de discriminar os particulares e de, fazendo isso, oferecer julgamentos à *phrónēsis*, tal como a *sýnesis*, a fim de que ela emita suas ordens acerca do que deve ou não ser feito. *Sýnesis* e *gnómē* são, pois, judicativas, enquanto a *phrónēsis* é prescritiva, e isso Aristóteles deixa claro quando, após ter tratado da *gnómē*, aponta que o homem que detém *sýnesis* e *gnómē* é capaz de julgar as coisas com que se ocupa a *phrónēsis* (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 *sýnesis* e da *gnómē* só iniciam quando o *noûs* apreende os particulares e a deliberação da *phrónēsis* só começa quando pela apreensão deles se chegou a um universal, o qual 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 deixa-nos 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 (*aísthēsis*) 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 bem⁶.

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) como a razão emite uma decisão e (b) como a própria razão é posta em curso, *i.e.*, como ela inicia uma deliberação. Estas respostas são oferecidas por Aristóteles em *EN VI*, 10-11 e já foram apresentadas nesta seção.

⁶ É um bem, obviamente, se o agente for prudente, pois do contrário o fim não é um bem, mas um mal que, para o 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 *eudaimonía*. 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 também 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.

Ora, a racionalidade prática emite decisões porque se vale de duas capacidades judicativas, a *sýnesis* e a *gnómē*, 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 *phrónēsis* deixa em aberto a questão de saber se *sýnesis*, *gnómē* 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*, *gnómē* e *noûs* são disposições, ou virtudes, ou se são capacidades ou se são virtudes no prudente e apenas capacidades no astuto⁷.

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 *phrónēsis* encontramos três capacidades ou disposições intelectuais, *sýnesis*, *gnómē* 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 esses dois tipos morais, diferenças que, bem entendido, terão de ser apenas morais, e não racionais. Isso deve ocorrer a fim de não subscrevermos uma tese que vê o prudente como uma pessoa excelente moral e racionalmente, e o astuto como um sujeito demasiado débil não só moralmente quanto intelectualmente. 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*, *gnómē* 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*, *gnómē* e *noûs* devem ser entendidas como capacidades intelectuais, e não como disposições. E, finalmente, em um terceiro momento se tentará apontar que embora *sýnesis*, *gnómē* 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

⁷ 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 *gnómē* 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.

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 *ś́nesis* aponta que ela é a capacidade ou disposição que fornece os julgamentos para que a *phrónēsis* emita suas prescrições (1143a8-10), e depois quando tratando das três capacidades juntas as elenca ao lado da *phrónēsis*, 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. O aspecto problemático advém 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 também 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 as mesmas capacidades racionais que o *phrónimos* detém. Obviamente que seus julgamentos, se pensamos na *ś́nesis* e na *gnómē*, 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. Contudo, nem por isso seus julgamentos serão incorretos, imprecisos ou ineficazes. E, se pensamos no *noús*, 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 o astuto e o 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. No entanto, 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 e mau voluntariamente, o agente não seja ignorante (1109b35-1110a1), ou seja, que tenha ele conhecimento dos fins, dos meios e das circunstâncias⁸. 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 somente é possível mediante as duas faculdades judicativas, *sýnesis* e *gnómē*.

Como se pode ver, é 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, portanto, 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*, *gnómē* 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*, *gnómē* 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*, *gnómē* e *noûs* são *héxeis* e, não só isso, as elenca ao lado da *phrónēsis*, 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

⁸ 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.

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 fato de *sýnesis*, *gnómē* e *noûs* serem inatas. Nas palavras de Aristóteles:

[*sýnesis*, *gnómē* e *noûs*] são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é sábio (*sophòs*) por natureza, a muitos se atribui *gnómē*, *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 *gnómē*, isto implica que a causa é natural (*phýseōs*) – 1143b6-9.⁹

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*, *gnómē* e *noûs* inatas certamente legitima-nos pensar que sejam elas *dynámeis*, e não *héxeis*, e que 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*, *gnómē* 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 *eusynesía*, o que significa dizer que os julgamentos do prudente têm em vista à *eudaimonía*, e não fins úteis ou bons privadamente. A *gnómē* do prudente, por sua vez, é a que discrimina corretamente não o que é apenas justo, mas o que propriamente é o equitativo, 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*, *gnómē* e *noûs* sejam capacidades, elas no *phrónimos* sejam virtudes. O fato de termos *sýnesis*, *gnómē* 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 tais capacidades como disposições orientadas aos extremos viciosos, é claro, mas só o prudente as detém verdadeiramente como virtudes.

⁹ "διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνόμεν δ'ἐκhein καὶ σýnesin καὶ νοῦν. σήμεῖον δ'ἡότι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἡδέε ἡ ἡλικία νοῦν ἐκhei καὶ γνόμεν, ἡὸς τὲς φύσεὸς αἰτίας οὐσῆς." Cf. texto estabelecido por Bywater (1894).

5. Consideração final

Retomando o que se disse no início deste estudo, 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 *gnómē*, *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*, *gnómē* 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.

6. Referências

- ACKRILL, J. L. 1995. Aristotle. Categories. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton, Princeton University Press, 2487 p.
- AUBENQUE, P. 1976. *La prudence chez Aristote*. 2. ed. Paris, Presses Universitaires de France, 192 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, 264p.
- 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.
- IRWIN, T. 1999. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis, Hackett, 361 p.
- NATALI, C. 1999. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Roma-Bari, Laterza, 556 p.
- RACKHAM, H. 1934. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 2. ed. Cambridge, Harvard University Press, 650 p.
- ROSS, W. D. 1995. Aristotle. Nicomachean Ethics. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton, Princeton University Press, 2487 p.

THOMAS AQUINAS. 1993. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad. C. I. Litzinger. Notre Dame, Dumb Ox Books, 700 p.

TRICOT, J. 1997. *Aristote. Étique à Nicomaque*. 11. ed. Paris, Vrin, 539 p.