



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO AUGUSTO DE SOUZA AYRES LOPES

*A phronesis* aristotélica e a bioética contemporânea

Brasília  
2010

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Ricardo Augusto de Souza Ayres Lopes

*A phronesis* aristotélica e a bioética contemporânea

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

BRASÍLIA

2010

*A phronesis* aristotélica e a bioética contemporânea  
RICARDO AUGUSTO DE SOUZA AYRES LOPES

Trabalho realizado no Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Dissertação aprovada por:

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli  
(presidente)

---

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima  
(membro)

---

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier  
(membro)

---

Prof. Dr. Claudio Lourenzo  
(suplente)

Brasília, 22 de outubro de 2010.

A Deus, criador da vida

A minha mãe Anna, meu exemplo de amor e de vida

Ao meu pai José, quem me deu e proveu a vida

Aos meus irmãos, que construíram comigo a vida

A Natália e Rafael: meus amores e minha vida!

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Gabriele Cornelli que me recebeu e orientou de forma segura e equilibrada, conciliando exigência, abertura e paciência; e me ensinou com seu exemplo a aceitar os desafios com proatividade, coragem e espírito de agregação, e pelo muito que tem feito pelo Departamento de Filosofia da UnB e pela formação dos jovens estudantes de filosofia no Brasil; à professora Loraine Oliveira, pelas orientações seguras para a conclusão da monografia de licenciatura e para meus escritos acadêmicos posteriores; ao professor Erick Lima que, com seu sólido conhecimento político e bom senso, abriu a dimensão do meu estudo à filosofia contemporânea; ao professor Dennys Xavier, pela disponibilidade de vir a Brasília participar de minha banca examinadora de mestrado e cujas arguições serviram para aprender mais sobre o tema da *phronesis* e situar o norte da minha pesquisa; ao professor Agnaldo Cuoco, por sua ajuda para superar os percalços administrativos e acadêmicos ao longo do mestrado. A todos eles, meu agradecimento pela postura de filósofos comprometidos e competentes, bem como de educadores abertos ao diálogo e propiciadores, portanto, da boa prática filosófica.

Aos professores, colegas e funcionários do Departamento de Filosofia, do mestrado, do grupo Archai, do grupo de Filosofia Antiga e Medieval que, com suas aulas, apresentações, conversas e exemplos, contribuíram de algum modo para o avanço do pensamento filosófico plasmado nessa dissertação.

Ao professor José Silva Quintas que, em seu tempo, sendo Coordenador Geral de Educação Ambiental do Ibama e meu chefe, me estimulou e permitiu fazer o mestrado em filosofia; aos Coordenadores Gerais de Autorização de Uso e Gestão da Fauna e Recursos Pesqueiros, José Dias Neto e Clemeson José P. da Silva, que, cada um a seu tempo, me permitiram continuar o mestrado; a Sra. Diretora de Qualidade Ambiental, Sandra Klosovsky, por autorizar meu afastamento funcional para a conclusão desta dissertação.

Aos colegas de trabalho Bete e Marcos, pela luta conjunta, pelo apoio e pelas penas divididas; ao Bruno e Luciana, pela ajuda na tradução do resumo da dissertação para o inglês; a Maria José Gualda e Águeda Coelho pelo seu interesse, conversas construtivas e incentivos; ao Prof. Carlos Frederico Loureiro, que, com sua abertura e reflexões sobre a ontologia do ser social, contribuiu para o amadurecimento do tema.

Ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, que, por meio das ações de Educação Ambiental na Gestão em diferentes contextos da gestão ambiental pública de nosso país, levou-me às reflexões que culminaram no tema da dissertação

Ao Estado brasileiro que me permitiu, através de suas instituições públicas, realizar gratuitamente meus estudos universitários, bem como o curso de mestrado em filosofia na Universidade de Brasília.

Aos mestres e formadores do *Athenaeum Regina Apostolorum*, de Roma, Itália, por sua excelência profissional e por terem despertado em mim o gosto pela filosofia.

Aos amigos Alexandre Pacioli, Fernando Ibañez e companheiros LC, ao Tarcísio, a Sílvia, ao casal Nelson e Lourdes e a todos os amigos e parentes que, com seus exemplos de vida e dicas, sempre me animaram a concluir o curso. Em especial, a Jesus Parreño, que, com seu trabalho desinteressado, propiciou os documentos para a validação no Brasil do meu diploma italiano de bacharel em filosofia.

Aos meus queridos irmãos Zezy, Tony, Joseane, Izabel, Felipe e Andréa, que me animaram com sua companhia e palavra, tornando mais agradável o período do mestrado.

Ao meu querido pai José, que, com seu exemplo de homem público competente e efetivo, me ensinou que é possível vencer na vida trabalhando com honestidade pelo bem comum.

À minha querida mãe Anna, pelo constante incentivo a assumir com fé, humildade e compromisso os grandes desafios que a vida nos apresenta, dando ela mesma o exemplo, entre vários outros aspectos de sua vida, ao tornar-se mestre em biblioteconomia, também pela UnB, já sendo mãe de sete filhos e próximo a sua aposentadoria como responsável da Biblioteca da Embrapa Sede.

À minha amada esposa Natália, companheira de profissão e jornada de trabalho, sem a qual não seria possível a conclusão desta dissertação, por todo seu apoio, logístico e emocional, carinho, compreensão e paciência nas muitas horas de sono e fins de semana perdidos, velando e acreditando no bom êxito do trabalho. Com ela divido esta conquista.

Ao Rafael, meu amado filho, dom inestimável, que, com seu sorriso contagiante e puro, de recém-chegado a este mundo, renova minhas forças nas tarefas cotidianas e me dá a certeza de continuar no caminho ético da reta razão.

## RESUMO

A ciência bioética tem se desenvolvido enormemente perante os desafios que os avanços tecnológicos da medicina e da biologia têm representado na relação com o ser humano. Por outro lado, os desafios socioambientais também persistem no hemisfério sul do planeta, onde uma enorme massa humana não tem acesso sequer à cidadania mais básica. Ambas realidades reivindicam da bioética uma fundamentação epistemológica que seja capaz de lidar com tal amplitude de temas. Essa fundamentação só ocorre devidamente como resultado de uma adequada reflexão filosófica. Esta dissertação investiga a possibilidade de a doutrina aristotélica da *phronesis* ou sabedoria prática (em grego, *φρόνησις*) ser uma opção para tal fundamentação. Por seu caráter prático e, portanto, eminentemente humano, vinculada à circunstância contingente, que permeia interna e externamente a ação humana, a virtude da *φρόνησις*, inserida em seu tempo e lugar, oferece as bases para a prática deliberativa e tomada de decisão, entre outros elementos presentes na racionalidade prática que subjaz a epistemologia das correntes bioéticas atuais.

**Palavras-chave:** sabedoria prática; bioética; virtude; deliberação; racionalidade prática; epistemologia.

## ABSTRACT

The bioethical science has been developed enormously by the challenges that the technologic advances of medicine and biology has represented in the relation with the human being. On the other side, the social and environmental challenges also persist in the south hemisphere, where a huge human mass doesn't have access to the most basic citizenship. Both realities reclaim an epistemological foundation that should be capable of dealing with such extension of aspects. This reasoning only occurs properly when is a result of a correct philosophical reflection. This dissertation investigates the possibility that the aristothelic doctrine of *phronesis* or practical wisdom (*φρόνησις* in greek) is a valid option for such reasoning. Because of its practical e human character in addition with the circumstances that exists inside and outside the human action, the *φρόνησις* virtue, when inserted in its time and place, offers the foundation for deliberative practices and decision-making, within others elements that exist in the practical rationality that underlies the epistemology of the current bioethical tendencies.

**Keywords:** practical wisdom; bioethics; virtue; deliberation; practical reasoning; epistemology.



## ABREVIATURAS

*EN = Ethica Nicomachea*

*EE = Ethica Eudemia*

*De An. = De anima*

*Met. = Metafísica*

*Pol. = Política*

*Top. = Tópicos*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 NOÇÕES DE VIRTUDE EM ARISTÓTELES.....	16
1.1 A alma e suas faculdades.....	17
1.2 Elementos da virtude em Aristóteles.....	24
1.3 Fim da ação humana: a <i>εὐδαιμονία</i> .....	26
1.4 O desejo.....	30
1.5 A dinâmica da aquisição das virtudes.....	32
1.6 Analogia entre o agente e o produto das artes e das virtudes.....	34
1.7 O meio-termo.....	37
1.8 O prazer, a dor e a boa educação.....	39
1.9 A conexão das virtudes.....	40
2 A VIRTUDE INTELLECTUAL DA <i>φρόνησις</i> .....	43
2.1 As virtudes intelectuais.....	43
2.2 A sabedoria prática.....	43
2.3 A deliberação.....	49
2.3.1 A origem do termo.....	49
2.3.2 Deliberação, opinião e pluralismo de ideias.....	51
2.3.3 Deliberação e contingência.....	52
2.4 A escolha.....	54
2.5 O juízo.....	56
2.6 Virtudes intelectuais menores que acompanham a prudência.....	56
2.7 A faculdade da habilidade.....	62
3 POSSÍVEIS CORRELAÇÕES DA DOUTRINA DA SABEDORIA PRÁTICA ARISTOTÉLICA COM A DOUTRINA BIOÉTICA ATUAL.....	66
3.1 Histórico e definições: as duas principais vertentes bioéticas.....	66
3.2 A racionalidade prática: o ponto de contato.....	70

3.3 A <i>φρόνησις</i> e a bioética clínica principialista .....	76
3.4 A filosofia prática e a bioética crítica global .....	79
3.4.1 A deliberação e a ética do discurso.....	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	94
ANEXO A .....	101

## INTRODUÇÃO

A filosofia, em sentido amplo, pode ser vista como um esforço para clarear os problemas com os quais nos vemos envolvidos.<sup>1</sup> Muitas vezes, por falta de uma base filosófica mais sólida, são feitas análises equivocadas, com soluções, conseqüentemente, enganosas para esta ou aquela sociedade a que a ciência “serve”.

As ciências relacionadas à vida e ao meio ambiente, como a bioética, fazem parte de um campo do conhecimento que vem se desenvolvendo muito nas últimas décadas, em todos os seus aspectos. Esse desenvolvimento, por um lado, é devido às sérias limitações que o meio ambiente – outrora julgado inesgotável e passível de uso descontrolado, porém hoje seriamente degradado – passou a impor e, antes de tudo, à expansão desenfreada do capital, afetando a própria sobrevivência da espécie humana. Por outro lado, também se deve à intervenção humana nas ciências da vida, principalmente a medicina e a biologia, que assumem a responsabilidade de tomar decisões no campo clínico e científico nunca antes imaginadas, como no caso da clonagem, da manipulação embrionária, da pesquisa com células-tronco ou da produção de alimentos transgênicos. Todas essas realidades, que permitem prever grandes avanços na qualidade de vida dos seres humanos, envolvem grandes possibilidades de risco para as gerações e ecossistemas presentes e futuros.

Nessa gama de ciências que surgiram para entender, controlar, recuperar e regular as relações da ciência com o meio ambiente e a sociedade, está a bioética e seus desdobramentos. Toda a teoria que rege epistemicamente essa nova ciência ética é construída com base em uma fundamentação filosófica. Muitas vezes, um tratamento

---

<sup>1</sup> O'NEILL, J. *Ecology, Policy and Politics: human well-being and the natural world*. London: Routledge, 1993, p. ii.

impreciso dos conceitos, que desconsidera seu significado original e próprio da tradição filosófica ou a sua devida operacionalização na atualidade, contribui para o desentendimento das questões filosóficas centrais que subjazem à bioética.

Citemos, por exemplo, o termo “sustentabilidade”,<sup>2</sup> cujo emprego polissêmico varia conforme o interesse do agente que o emprega. A aparente complexidade do termo, somada às incertezas quanto a seu uso, conduziram ao abandono gradual de seu sentido original, ofuscando seu significado mais adequado.

Outras vezes, é a própria operacionalização do termo que requer um estudo mais atento de seu significado. O termo “dignidade humana”, amplamente utilizado na ciência bioética, e também manipulado segundo o interesse de quem o emprega, corre o risco de ferir a justiça incutida em sua aplicabilidade, caso privilegie a autonomia individual, que valoriza principalmente a capacidade racional do sujeito, afetando, assim, aqueles que por um motivo ou outro não se possam valer plenamente dessa capacidade. Nesse caso, é mediante a relação com o outro, e só nesse reconhecimento recíproco, que a dignidade se estabelece. Emerge, então, um conceito relacional, não ontológico ou lógico, ou seja, faz-se necessária outra compreensão que descentralize a dignidade humana do foco no indivíduo e a reponha na base das relações, materiais e simbólicas, para que nela a dignidade se constitua de fato.<sup>3</sup>

Algumas correntes de pensamento vão além, pretendendo instrumentalizar os fundamentos histórico-filosóficos para apoiar aquilo que querem dizer ou reivindicar. Segundo Brennan,<sup>4</sup> já em 1930, o teórico francês Michel Serres diagnosticava que a crise ambiental, por exemplo, originava-se, em parte, pela inabilidade em declarar

---

<sup>2</sup> SANAHUJA, J. C. *El desarrollo sustentable*. La nueva ética internacional. Buenos Aires: Vórtice, 2003.

<sup>3</sup> CORNELLI, G.; PYRRHO, M. Para que serve a dignidade humana? Crise do conceito e nova operacionalização em bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 3, 2007, p. 236-248.

<sup>4</sup> BRENNAN, A. Environmental ethics. In CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.

coerentemente a distinção entre “natureza” e “cultura”, dois conceitos do âmbito da filosofia.<sup>5</sup>

Percepções como essas não se dão sem a adequada reflexão filosófica. Sem ela a bioética passa, então, a ser refletida em outros âmbitos também importantes (economia, administração, psicologia, direito etc.), perdendo, contudo, sua característica essencial para tornar-se um conjunto de mecanismos que visam a solucionar problemas de ordem exclusivamente prática. Toda doutrina ética, como parte da filosofia, deve ir além, dando às demais ciências envolvidas uma unidade dinâmica de valores, questionando sua prática em relação ao ser humano e ao ambiente em que ele vive e se relaciona, em nível de dependência ou de usufruto.<sup>6</sup>

Logicamente, a falta de fundamentos e referências histórico-filosóficas, entre outras causas, distorce a tomada de decisão do agente ético, como, por exemplo, um gestor público, trazendo consigo toda sorte de riscos e consequências para a sociedade afetada pela aplicação dos conceitos imprecisos ou equivocados.

Como se vê, as ciências éticas da vida, humana e ambiental, estão fortemente presentes em nosso mundo e as decisões referentes às questões que as envolvem afetam os ecossistemas e as sociedades neles inseridas. O processo de licenciamento ambiental de empreendimentos impactantes e suas relações com os atores afetados pelo licenciamento, bem como os temas de bioética anteriormente citados, são um exemplo da força desse debate.

A presente dissertação examina se é admissível, na epistemologia da ciência bioética, uma racionalidade prática como aquela proposta por Aristóteles em sua doutrina da *φρόνησις*. Seu corpo apresenta inicialmente os principais elementos

---

<sup>5</sup> SERRES, M. *The Natural Contract*. Elizabeth MacArthur; William Paulson (Trad.). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.

<sup>6</sup> CAMARGO, M. *Ética na Empresa*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 10.

presentes na noção de virtude aristotélica: examinam-se os elementos constitutivos da alma humana que possam ter relação com a dinâmica de aquisição da virtude da prudência ou sabedoria prática (a *φρόνησις*), apresenta-se uma noção geral das virtudes morais aristotélicas, com os principais temas presentes em seu estudo. Aprofunda-se na doutrina da virtude intelectual da sabedoria prática, que no pensamento de Aristóteles ganha força e significado próprios, tornando-se fundamental em sua teoria ética. Examinam-se suas principais partes constitutivas e outras virtudes intelectuais a ela associadas, como virtudes secundárias ordenadas à virtude principal. A seguir, tenta-se verificar em que medida a teoria aristotélica das virtudes informa e se relaciona com as teorias bioéticas contemporâneas, tanto no seu aspecto individual prescritivo, da bioética principialista, como no seu aspecto mais coletivo e crítico, da bioética global, que não se limita à dimensão médico-sanitária, mas inclui também a dimensão socioambiental.

O conceito de sabedoria prática é escolhido, entre tantos outros presentes no amplo cenário da teoria das virtudes, pelo fato de constituir-se em uma noção filosófica chave na ética aristotélica e ainda suficientemente atual, a ponto de ter relações com os referidos termos da bioética global. Deseja-se verificar com que sentido e quais aspectos dessa doutrina são usados no âmbito dos debates bioéticos contemporâneos e o quanto esses termos levam em si do sentido original da concepção aristotélica da sabedoria prática e de suas partes constituintes.

Pretende-se, assim, alcançar uma maior compreensão e fundamentação do tema da *φρόνησις* aristotélica e verificar a possibilidade de sua validade e aplicabilidade nas teorias bioéticas atuais, devido à grande importância que estas possuem na regulação das relações socioambientais, individuais e coletivas, públicas ou privadas.

# 1 NOÇÕES DE VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Na análise dos textos sobre a teoria da virtude aristotélica, percebe-se que o Estagirita confere ao tema um alto grau de refinamento e densidade,<sup>7</sup> evidenciados pela variedade de termos e pela complexa relação dos elementos que compõem essa teoria. Nesse cenário, insere-se a virtude da prudência ou sabedoria prática (*φρόνησις*), qualidade que se evidencia como eminentemente humana. Assim, seu estudo implica a prévia compreensão do elemento humano por antonomásia: a alma intelectiva. É na constituição dessa alma<sup>8</sup> (*ψυχή*) que podemos encontrar os elementos que nos possibilitam alcançar as virtudes, disposições (*ἔξεις*) que nos facilitam a aquisição do bem último desejado, que, na dimensão teleológica proposta por Aristóteles, se apresenta como a *εὐδαιμονία* ou felicidade. É para essa felicidade que o homem se dirige, e para a consecução desse fim é que se esforça por controlar suas paixões e formar hábitos, adquirindo virtudes. Após a breve compreensão dos elementos constituintes da alma humana e do amplo cenário das virtudes, no qual a prudência se insere, será analisada, por fim, a dinâmica intrínseca à própria *φρόνησις*, bem como as partes que a compõem.

---

<sup>7</sup> A obra central, na qual se baseia a análise de Aristóteles sobre a prudência ou sabedoria prática, e também fonte primária principal dessa dissertação, é a *Ethica Nicomachea*. Com o objetivo de dar o máximo rigor científico aos termos, utiliza-se um número elevado de citações e transcrições para os termos originais em grego. As citações são acompanhadas da notação de Immanuel Bekker, precisando sua localização na obra. Para evitar aproximações indevidas, cita-se a página e a coluna exatas.

<sup>8</sup> Um esquema da divisão da alma aristotélica, em suas faculdades e subdivisões, pode ser vista na Figura 1 do Anexo A.



## 1.1 A alma e suas faculdades

Para Aristóteles, existem diferentes faculdades da alma.<sup>9</sup> Estas constituem uma série com uma ordem hierárquica, que acompanha as diferentes formas de vida, em que cada forma pressupõe as que a precedem, sem estar implicadas por elas.<sup>10</sup> As faculdades mais elevadas pressupõem a existência das inferiores, no entanto, as faculdades inferiores podem existir separadas das mais elevadas.<sup>11</sup> Assim, por exemplo, a uma forma de vida mais simples, a vegetal, corresponde a faculdade vegetativa ou nutritiva. Por sua vez, aos animais irracionais, que constituem uma forma de vida mais complexa, corresponde, além da faculdade vegetativa ou nutritiva, a faculdade sensitiva ou perceptiva.

Temos então que a faculdade mais simples da alma é a nutritiva ou vegetativa (*θρεπτικόν*) que existe em todo ser vivo. Nela não há nenhuma participação racional. Ocupa-se apenas da nutrição, crescimento e reprodução. A função nutritiva preserva a existência dos seres vivos. A faculdade sensitiva (*αισθητικόν*) distingue-se da nutrição precisamente pelo fato de que, enquanto nesta há a absorção da matéria do alimento, a sensação recebe só a forma do objeto percebido, sem sua matéria.<sup>12</sup> Este objeto é independente da faculdade que, estimulada por ele, o percebe. Como consequência necessária da percepção de estímulos, cabe à alma sensitiva responder pelas sensações de prazer (*ήδονή*) e dor (*λύπη*). Nessa faculdade, já se verifica alguma participação

---

<sup>9</sup> *De An.* II, 415a 14 (Em ARISTÓTELES. *De Anima*, Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 78). O termo é traduzido para o espanhol como *facultades*. Na edição portuguesa que cito, a autora traduz ora como capacidades, ora como potências, e o original grego é *δύναμις*.

<sup>10</sup> ROSS, W. D. *Aristóteles*. Diego F. Pro (Trad.). 2. ed. Buenos Aires: Charcas, 1957. p. 156.

<sup>11</sup> *De An.*, II, 414b 33.

<sup>12</sup> *De An.*, II, 424a 15 (extraído de ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1983. p. 83).

racional, no sentido de que obedece às regras estabelecidas pela razão. A faculdade sensitiva compreende as faculdades imaginativa (*φανταστικόν*), desiderativa (*ὀρεκτικόν*) e locomotiva (*κινητικόν*). A imaginação (*φαντασία*) nasce da cognição, enquanto o movimento (*κίνησις*) nasce do apetite. Por fim, no cume da série ordenada, está a faculdade intelectual ou racional (*διανοητικόν*),<sup>13</sup> própria do ser humano. Este possui então os três níveis de faculdades: intelectual, sensitiva e vegetativa. Tais faculdades, longe de estarem apenas dispostas umas sobre as outras, possuem uma profunda interconexão. Por exemplo, o intelecto e o desejo são faculdades diferentes, mas a espécie de desejo mais elevada, a vontade (*βούλησις*), só ocorre nos seres dotados de intelecto. Portanto, a vontade também pode ser chamada de razão desejante ou desejo raciocinativo, compreendendo, assim, o homem em sua totalidade.

Analisemos mais de perto a faculdade da *φαντασία*,<sup>14</sup> ou imaginação. Uma vez que essa faculdade tange ao aspecto cognitivo e a virtude da sabedoria prática, objeto principal desta dissertação, é uma virtude intelectual, poderia haver correlações entre ambas.

Existem dois tipos de imaginação: a raciocinativa e a sensitiva. Os animais irracionais também têm a sensitiva, mas a deliberativa somente os animais racionais a possuem.<sup>15</sup>

Por sua própria raiz etimológica,<sup>16</sup> a imaginação nos é apresentada como a faculdade em razão da qual se origina em nós uma imagem. Sendo assim, o Estagirita examina se ela é uma potência por meio da qual discernimos e nos situamos na verdade

---

<sup>13</sup> *De An.*, 413a 22-27, 414b 6, 415a 10.

<sup>14</sup> *De An.*, III, 427a 10.

<sup>15</sup> *De An.*, III, 433b 21.

<sup>16</sup> Seu sentido primitivo está estreitamente relacionado ao do verbo *φαίνεσθαι* (aparecer).

ou no erro.<sup>17</sup> Se assim for, estará presente no ato de deliberar e julgar, ambos componentes da prudência ou sabedoria prática.

O filósofo nos diz que as potências que nos permitem discernir são: a sensação (*αἴσθησις*), a opinião (*δόξα*), o intelecto (*νοῦς*) e as ciências (*ἐπιστήμη*). Ele conclui que a imaginação não pode ser nenhuma dessas disposições habituais ou potenciais. A ciência ou o intelecto, por exemplo, sempre são verdadeiras. No caso da imaginação, ela pode ser falsa.<sup>18</sup> Não é tampouco opinião, pois, ainda que uma opinião possa ser verdadeira ou falsa, ela vem acompanhada de convicção, que se supõe esteja persuadida pela palavra. Os animais não racionais podem ter imaginação, mas jamais a palavra,<sup>19</sup> assim a imaginação difere também da opinião.

A imaginação difere, também, da percepção sensível ou sensação.<sup>20</sup> A sensação pode estar em potência, como a visão, ou em ato, como o ato de ver, enquanto uma imagem pode não estar sob nenhum dos dois princípios, como acontece nos sonhos. Além disso, a sensação está sempre presente (em condições normais), enquanto a imaginação não. Se a imaginação fosse o mesmo que a percepção sensível, ela subsistiria em todas as feras, mas vemos que não é assim.<sup>21</sup> Por fim, segundo o Estagirita, as sensações são sempre verdadeiras, as imagens, em sua maioria, como já vimos, são falsas, pois mesmo de olhos fechados elas nos aparecem.<sup>22</sup> Apesar de diferir da sensação, a imaginação não existe sem ela, mais ainda, a imaginação só ocorre nos animais que possuem a percepção sensível e só se imagina a respeito daquilo que

---

<sup>17</sup> *De An.*, III, 428a 1.

<sup>18</sup> *De An.*, III, 428a 15.

<sup>19</sup> Entendida com a complexidade e os recursos da palavra humana.

<sup>20</sup> *De An.*, III, 427a 15.

<sup>21</sup> *De An.*, III, 428a 5: o filósofo cita o exemplo das abelhas, das formigas e dos vermes, segundo ele, desprovidos de imaginação.

<sup>22</sup> *De An.*, III, 428a 5-10.

podemos ter percepção sensível, ou seja, ainda que formule elementos fictícios, a imaginação o fará com elementos percebidos sensivelmente no mundo real. Por exemplo, o mitológico *Pegasus* é formado pela percepção do cavalo e das asas.

A imaginação difere ainda do pensamento (raciocínio) e suposição, pois ela depende de nós e do nosso querer, enquanto a suposição não depende só de nós, há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Outra diferença entre ambas é que quando temos, por exemplo, a opinião de que algo é pavoroso ou encorajador, imediatamente compartilhamos a emoção correspondente, pois, para nós, o produto daquela opinião é verdade. No entanto, se é pela imaginação que essas coisas nos advêm, apenas as contemplamos, como em uma pintura de coisas terríveis ou encorajadoras. No entanto, sem a imaginação, tampouco ocorrem suposições.

Além da interpretação da sensação, as principais funções da imaginação são a formação de imagens consecutivas,<sup>23</sup> a memória<sup>24</sup> e os sonhos.<sup>25</sup> A memória, para Aristóteles, é impossível sem imagem, por isso é uma função da imaginação. É a faculdade pela qual percebemos o tempo. Recordar-se não de uma imagem presente, mas de um acontecimento passado. Por isso, Aristóteles explica que o que foi produzido na alma pela percepção é como uma pintura ou impressão do objeto percebido, como um selo impresso. Quando vemos uma pintura, vemos que ela representa seu original. Assim, de modo análogo, conhecendo uma imagem, a conhecemos como a imagem de algo, de algo passado. Quando essas duas condições se cumprem, não temos apenas a imaginação, mas um ato mais complexo, que conhecemos por memória.

No ato prudencial, a deliberação relaciona-se com o tempo futuro, o tempo incerto, no qual o ato se dá na contingência das circunstâncias adjacentes ao fato

---

<sup>23</sup> *De insomniis*, 459 b5 et seq. apud ROSS, W. Op. cit., p. 172.

<sup>24</sup> *De Mem. I.* apud ROSS, W. *Aristóteles ...*, p. 172.

<sup>25</sup> *De insomniis*, 1-3.

particular. No entanto, para bem deliberar, para bem julgar e agir inteligentemente (virtudes intelectuais potenciais<sup>26</sup> da prudência), certamente recorre-se à memória da experiência. A boa deliberação, o bom juízo e o bom entendimento atuam no conselho, na consideração do melhor meio a se optar para alcançar o fim desejado.

Ora, essa excelência só se adquire com a experiência em cada caso particular ou, também, fazendo correlações com situações prévias, que forneçam dados análogos, que permitam optar por esse ou aquele meio que conduza ao fim desejado e, portanto, à conclusão verdadeira do silogismo prático que cada situação particular apresenta ao sujeito da ação. Tudo isso supõe o uso da memória e, portanto, da imaginação.

Outra subdivisão da faculdade sensitiva é a faculdade locomotiva. Procedamos a sua análise, a fim de evidenciar elementos que possam nos ajudar na compreensão da dinâmica da sabedoria prática ou *φρόνησις*.

A alma é uma causa do movimento, mas não se move a si mesma, move sem ser movida. Sobre o movimento, aparentemente, seu princípio é o desejo (*ὄρεξις*) e o intelecto prático (*νοῦς*), ou seja, aquele que raciocina visando a um fim (e é na sua finalidade que se distingue do pensamento teórico),<sup>27</sup> admitindo a imaginação como

---

<sup>26</sup> Cf. *infra*.

<sup>27</sup> Nessa passagem do *De Anima*, Aristóteles usa o significado de ‘intelecto prático’ para o vocábulo *νοῦς*. Na *Ethica Nicomachea*, o Estagirita atribui vários significados ao termo *νοῦς*. Em *EN*, VI, 1139a 18 refere-se ao sentido filosófico usual de ‘intelecto’ ou à parte racional da alma como um todo, cuja função é a *διάνοια*, ou o raciocínio em geral. Já no capítulo 3, em *EN*, 1139b 16, e no capítulo 6, em *EN*, 1141a 5 e outros, o termo *νοῦς* recebe um significado limitado, referindo-se a uma virtude especial do intelecto, a saber: aquela faculdade da intuição racional, que apreende corretamente, por processo de indução, os primeiros princípios indemonstráveis, sendo, portanto, traduzido por ‘razão intuitiva’, parte da *σοφία*, que é a sabedoria filosófica como um todo. Em *EN*, VI, 1143b 2-3, o vocábulo *νοῦς* apresenta um sentido novo; refere-se a uma razão intuitiva que se ocupa com coisas imediatas, que estão ao alcance da ação humana, apreende o fato último, variável e particular, que serve de ponto de partida para a apreensão do fim. A percepção destes fatos últimos é a virtude potencial da prudência chamada razão intuitiva. No capítulo 9, o termo vem relacionado com o uso popular da palavra para designar ‘bom senso’ ou ‘inteligência prática’. (traduzido e adaptado de RACKHAM, H. *Aristotle*. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1934. v. 19).

uma forma de pensamento.<sup>28</sup> O objeto desejado constitui em si mesmo o princípio do intelecto prático. O desejo também visa a um fim. O princípio motor é, portanto, único: o objeto desejável.

Porém, o pensamento e a imaginação só nos colocam em movimento se eles mesmos foram postos em movimento pelo objeto do desejo. Assim, existe apenas uma faculdade que nos põe em movimento: a faculdade de desejar (*ὀρεκτικόν*).<sup>29</sup> Esta, por sua vez – nos seres que têm percepção do tempo –, pode ser de dois tipos contrários: um é o querer ou desejo racional, que é a vontade (*βούλησις*), que, influenciada pela razão, deseja o bem efetivo e tem por objeto o bem futuro, o outro é o apetite ou desejo irracional (*ἐπιθυμία*), que deseja o bem aparente e imediato, dirigindo-se, portanto, ao prazer presente, que pode ser, equivocadamente, tido por um bem ou prazer absoluto.

Podemos, então, distinguir três elementos no movimento dos animais:<sup>30</sup>

- 1) o objeto que faz mover, podendo ser de dois tipos: o imóvel, que move sem se mover ao ser inteligido ou imaginado, e o que move tendo sido movido pelo objeto, como a faculdade desiderativa, que se move enquanto deseja;
- 2) o órgão corporal, por meio do qual o desejo move o animal, ou seja, um órgão que, ainda que permaneça em repouso, move as partes adjacentes, empurrando-as ou puxando-as;<sup>31</sup> e
- 3) aquele que é movido, o animal.

Assim, o animal é capaz de mover-se na medida em que é capaz de desejar. Por sua vez, a faculdade de desejar não ocorre a não ser que haja a imaginação,<sup>32</sup> ou seja, o

---

<sup>28</sup> Cf. *De An.*, III, 433a 9.

<sup>29</sup> Cf. *De An.*, III, 433b 5.

<sup>30</sup> Cf. *De An.*, III, 433b 13.

<sup>31</sup> Para Aristóteles, o órgão que, em última instância, engendra o movimento é o coração, que é o centro essencial de todo o corpo, “o ponto no qual a alma atua sobre o corpo” (*De Partibus Animalium*, 665 a10-15).

desejo pressupõe a imaginação do bem ou do prazer a ser alcançado. Toda imaginação, como vimos acima, é racional ou sensível. Desta última participam, enfim, todos os animais. Assim, a imaginação, enquanto se relaciona com o desejo, também está intimamente relacionada com a ação humana.

O desejo, que é então a causa do movimento, pode ser de três tipos:<sup>33</sup>

- 1) o desejo (*ἐπιθυμία*) que não tem a capacidade deliberativa e, portanto, sendo irracional, pode ir contra a vontade (*βούλησις*) e vencê-la;
- 2) a ação da vontade, que, guiada pela razão, vence o desejo irracional;
- 3) um desejo se impõe a outro desejo e o arrasta, assim como acontece no caso da intemperança.

Compreender esses movimentos nos elucidam muito em relação à natureza humana em seu esforço por adquirir a virtude, por meio do controle das paixões e prática repetida de ações para aquisição do hábito, pois não basta o conhecimento e a guia da razão, é necessária a força da vontade para se exercitar, na prática, a ação virtuosa.

Em nossa alma há também uma parte racional argumentativa, que pode compreender e estabelecer regras e outra parte que pode obedecê-las. Podemos dizer que esta última possui natureza intermediária, já que tem elementos racionais, na medida em que escuta e obedece às regras estabelecidas, sendo também irracionais. Esta parte corresponde à faculdade desiderativa. Por meio de seu controle, o homem adquire domínio sobre si mesmo, submetendo-se à regra de vida a que se impõe, à qual o homem incontinente e de vontade fraca desobedece. Temos, portanto, as virtudes da parte racional e virtudes da parte que chamamos “intermediária” ou, se preferirmos: as

---

<sup>32</sup> Cf. *De An.*, III,433b 21.

<sup>33</sup> Cf. *De An.*, III, 434a 12-15.

virtudes intelectuais e as virtudes morais, ou do caráter. A parte raciocinativa da alma e suas subdivisões serão analisadas com maior detalhamento na parte dedicada às virtudes intelectuais.

## 1.2 Elementos da virtude em Aristóteles

As questões sobre o caráter da pessoa e a excelência da ação ocupam um lugar central na ética. Essas questões dizem respeito ao que uma pessoa boa deve ser e deve fazer em situações reais da vida. É preciso ver o caráter e a ação, e não apenas o raciocínio. Entre essas questões, há duas que têm primazia: a questão da ação, ou seja, “como agir?” e a questão do caráter, isto é, “que espécie de pessoa ser?”. A ética da virtude baseia-se em teorias que fundamentam e justificam determinadas regras de conduta e na noção de virtude, seja a virtude intelectual da sabedoria prática, que fornece a sabedoria necessária para aplicar as regras aos casos particulares pela escolha dos melhores meios, sejam as virtudes morais, disposições adquiridas (ἔξις) pela prática repetida de ações voluntárias (ἔθoς), necessárias para alcançar o fim desejado.<sup>34</sup>

Na *Ethica Nicomachea*,<sup>35</sup> Aristóteles definiu com precisão o conceito de virtude (ἀρετή): é uma disposição de caráter (ἔξις) voluntária que visa à excelência, à perfeição. O filósofo distingue as virtudes intelectuais das virtudes morais. As virtudes intelectuais geram-se e crescem graças ao ensino e ao exemplo, requerendo portanto experiência e tempo.<sup>36</sup> As virtudes morais, por sua vez, não são produto natural ou

---

<sup>34</sup> A Figura 3, do Anexo A, faz uma sinopse acurada da relação das virtudes morais e intelectuais com as partes da alma que lhe correspondem.

<sup>35</sup> Adoto essa grafia, entre outras possíveis, seguindo o estilo de Marco Zingano, destacada autoridade brasileira no tema da ética aristotélica.

<sup>36</sup> Cf. *EN*, 1103a 15.



imane. Não nascemos virtuosos, apenas somos adaptados por natureza para receber as virtudes. As virtudes estão, assim, presentes no homem, não em ato, mas em potência.<sup>37</sup> Porém, essa disposição necessita totalmente do concurso da nossa ação, pois só se tornará perfeita pelo hábito.<sup>38</sup> Assim como nas artes, em que, antes de executar qualquer coisa, devemos aprender e só aprenderemos fazendo, é praticando as virtudes que nos tornamos virtuosos.<sup>39</sup> Tornamo-nos justos não por sabermos o que é a justiça, mas por ter praticado a justiça. Tanto mais justos seremos, quanto mais praticarmos a justiça.<sup>40</sup> Por isso é tão importante adquirir bons hábitos desde a mais tenra infância.<sup>41</sup> A sã educação, como aliás já Platão advertira,<sup>42</sup> consiste precisamente em que muito precocemente se aprenda a encontrar os prazeres e os sacrifícios ou desagradados nas coisas que respectivamente convém. Não é indiferente para nossa vida, portanto, termos perante o prazer e a dor uma atitude sã ou viciada.<sup>43</sup> Mesmo as ações exteriormente virtuosas, ou que tenham em si mesmas elementos intrinsecamente virtuosos, dependem de que o agente que as leve a efeito as pratique em uma disposição virtuosa. Na mesma linha, compreende-se, então, que não é apenas por refugiar-se no conhecimento filosófico que alguém será conduzido à virtude, pois nenhum doente fica melhor apenas por concordar com seu médico, sem fazer nada do que lhe foi prescrito.<sup>44</sup> Somente a prática reiterada de ações corretas (ἔθος) impele o virtuoso a uma disposição natural (ἔξις) para ser reto.

---

<sup>37</sup> Cf. *EN*, 1103a 27.

<sup>38</sup> Cf. *EN*, 1103a 18.

<sup>39</sup> Cf. *EN*, 1103a 34.

<sup>40</sup> Cf. *EN*, 1103b 13.

<sup>41</sup> Cf. *EN*, 1103 b 25; 3, 1104b 12.

<sup>42</sup> Cf. *Leis*, 653 *et seq.*; *República*, 401-402.

<sup>43</sup> Cf. *EN*, 1104a 15.

<sup>44</sup> CUNHA, P. F. “Aristóteles – Filosofia do Homem: Ética e Política”. *Revista Internacional d’Humanitats*, n. 8, Barcelona, 2005.

Aristóteles classifica os fenômenos da alma (*ψυχῆ γινόμενα*), em três tipos:<sup>45</sup>

- a) Paixões (*παθός*) – São inclinações da alma que envolvem prazer ou dor. É um movimento provocado por um objeto externo. Exemplo: apetite, cólera, medo, audácia, desejo, alegria, ódio, saudade, inveja, piedade etc.;
- b) Faculdade (*δύναμις*) – Potência natural em virtude da qual podemos experimentar as paixões. Por exemplo, a potência natural para experimentar a piedade, a inveja ou a cólera;
- c) Disposição (*ἔξις*) – É o comportamento concreto que temos, bom ou mau, relativamente às paixões. É o hábito adquirido após a prática reiterada das ações voluntárias, que facilita ou dificulta nosso comportamento em cada caso particular, diante do movimento das paixões. O exemplo é o da cólera: se nos abandonarmos a ela ou a experimentarmos violentamente, a nossa cólera é má. No entanto, poderá ser boa, se a vivermos com moderação (o que implica também adequação ao momento, proporcionalidade etc.).

Pode-se dizer que os aspectos mais importantes no estudo das virtudes morais são: a dimensão teleológica da ética das virtudes, ou seja, agir com um fim, conquistar a felicidade; as ações, as paixões e o papel do desejo no processo de tomada de decisão e de passagem à ação; o caráter; o hábito e as disposições de caráter; a doutrina do meio-termo e a conexão das virtudes.

### **1.3 Fim da ação humana: a *εὐδαιμονία***

---

<sup>45</sup> *EN*, II, 1105b 5-25.

O sistema filosófico aristotélico está regido por uma profunda concepção teleológica. Sua ética e psicologia não fogem a essa realidade, ou seja, subordina os processos deliberativos e as tomadas de decisão às finalidades. Nesse contexto, a prudência é um ato virtuoso em si por dotar a ação humana dos melhores meios para se alcançar o fim desejado.

Segundo Aristóteles, toda ação tende a um fim. Uma ação particular pode tender a um fim intermediário para a consecução de um fim ulterior, mas todas tendem a um fim último, com valor em si mesmo, o fim último de todas as ações é o mesmo. Todo conhecimento e todo trabalho, tendem a esse fim: a felicidade,<sup>46</sup> a εὐδαιμονία.<sup>47</sup> Mas que tipo de felicidade, boa sorte ou bem-estar nos propõe o Estagirita? A maior parte parece buscar a felicidade no prazer, como os escravos, por isso amam a vida dos gozos; os melhores buscam na honra, que é o objeto da vida política. Essa honra parece ser algo que nos é dado e que buscamos como esteio e segurança de nossas virtudes. A virtude, por sua vez, parece ser mais verdadeiramente o fim da vida política,<sup>48</sup> mas a virtude é compatível com a inatividade e com a miséria, por essas razões não pode ser o verdadeiro fim. Outros buscam ainda a riqueza, que é um meio e não um fim, um meio que ajuda e dá condições favoráveis se buscada na justa medida, para a consecução da εὐδαιμονία.<sup>49</sup> A vida contemplativa, à qual poucos se lançam a perseguir, é, por fim, a busca da felicidade por excelência, como discorre Aristóteles no livro X da *Ethica Nicomachea*, onde ele a apresenta como o fim mais elevado da vida humana:

Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a

---

<sup>46</sup> Encontra-se também traduzido como “boa sorte” ou “bem-estar”.

<sup>47</sup> Cf. *EN*, 1095a 15 -20.

<sup>48</sup> ROSS, W. *Aristóteles...*, p. 227.

<sup>49</sup> Cf. *EN*, I, 1095b14 -1096a10.

do que existe de melhor em nós. (...) Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente.<sup>50</sup>

Na busca de tentar definir em que consiste esta *εὐδαιμονία*, Aristóteles esclarece que esse bem deve ser buscado por si mesmo como fim, e não como meio para outra coisa ou, em outras palavras, deve ser “aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas”<sup>51</sup> e deve ser suficiente em si mesmo, algo que valha a pena e torne essa busca digna de ser eleita. Qual dos gêneros de vida poderá então dar ao homem maior satisfação? O filósofo responde essa questão introduzindo a noção de excelência da função. Usando diversos exemplos, ele quer demonstrar que algo atinge sua plenitude quando cumpre a excelência da função essencial para a qual existe, ou seja, sua finalidade, que é um bem realizável pela ação.<sup>52</sup>

Assim, nas artes, podemos ver que o tocador de flauta cumpre sua função tocando a flauta do melhor modo possível; o machado, cortando bem; os órgãos do corpo alcançam sua excelência quando cumprem a função a que se destinam. Mas no caso do homem não é tão simples de perceber. Surge então uma nova pergunta: qual é a função específica do homem?<sup>53</sup> Aristóteles responde que essa função é aquilo que só o homem pode fazer, ou seja, o uso de sua faculdade racional, uma atividade da alma que segue ou implica um princípio racional, tanto no que diz respeito à capacidade de entendimento, como na de obedecer a regras. Assim, “o bem do homem apresenta-se a nós como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”.<sup>54</sup> O Estagirita nos faz perceber que essa

---

<sup>50</sup> Cf. *EN*, 1177a 12-18.

<sup>51</sup> Cf. *EN*, I, 1097a15-20.

<sup>52</sup> Cf. *EN*, I, 1097a20.

<sup>53</sup> Cf. *EN*, I, 1097b30.

<sup>54</sup> Cf. *EN*, I, 1098a15.

consonância deve ser durante um espaço de tempo prolongado, sugerindo que seja “numa vida completa”, pois “um dia ou um breve espaço de tempo não faz um homem feliz e venturoso”.<sup>55</sup>

Para Aristóteles, o homem feliz vive e age bem, pois felicidade é boa vida e boa ação.<sup>56</sup> Quanto às características da *εὐδαιμονία*, Ross nos resume muito bem as palavras do filósofo:

Alguns dizem que a felicidade é a virtude, melhor dizendo, é a espécie de ação à qual tende a virtude. Outros dizem que é o prazer; o Estagirita sugere que ela está necessariamente acompanhada pelo prazer. Alguns, dizem ainda que é a prosperidade exterior, o Filósofo diz que sem um mínimo nível de prosperidade, o homem tem muita probabilidade de não ser feliz. Assim, os principais elementos que figuram na noção comum de felicidade entram igualmente na definição da mesma. A virtude é a fonte de onde jorra a boa ação, o prazer é seu acompanhamento natural e a prosperidade sua condição prévia e normal. Apesar disso, Aristóteles tem o cuidado de acrescentar que a beleza do caráter pode brilhar mesmo através de condições adversas.<sup>57</sup>

Ora, dizer que a felicidade é “boa vida e boa ação” não sugere que devemos confundir *εὐδαιμονία* com um simples “sentir-se bem”. Para os gregos antigos, a *εὐδαιμονία* significava ter uma vida bem sucedida. Não é uma simples emoção, mas uma atividade. Por considerar a felicidade uma atividade, Aristóteles afirma que a felicidade está na alma enquanto é um modo de viver,<sup>58</sup> uma atividade que promove e é promovida pela virtude. Crescer na virtude não é apenas um estado de alma passageiro, mas sim um conjunto de atividades que conduzem à excelência e ao sucesso. Para que uma pessoa se desenvolva, ela tem de agir de certa maneira e não apenas sentir determinadas emoções. As virtudes intelectuais e morais, quando bem exercidas, são

---

<sup>55</sup> Cf. *EN*, I, 1098a15-20.

<sup>56</sup> Cf. *EN*, I, 1098b20.

<sup>57</sup> ROSS, W. *Aristóteles*, p. 229.

<sup>58</sup> Cf. *Met.*, Θ 8, 1050a 37.

meios essenciais nesse processo de crescimento, ou seja, nesse processo que nos permite alcançar a *εὐδαιμονία*. Isso significa que a felicidade está totalmente em consonância com a virtude.

#### 1.4 O desejo

Central, também, na teoria ética aristotélica, é o papel do desejo no processo de tomada de decisão e de passagem à ação,<sup>59</sup> já que o desejo é, em última instância, como vimos anteriormente, o que move a ação humana e, juntamente com o raciocínio com um fim em vista, é causa eficiente da escolha que fazemos em cada ato voluntário.<sup>60</sup> O filósofo faz uma distinção entre desejos bem ordenados e desejos mal ordenados. As pessoas que conseguem controlar os desejos desordenados são pessoas continentas (*ἐγκρατής*). Daí a importância da continência como uma virtude moral. As pessoas, cujos desejos são bem ordenados, isto é, são ordenados em função do que é bom para elas, são pessoas temperantes (*σωφρόν*). No entanto, há pessoas de vontade fraca (*ἀκρατής*), ou seja, indivíduos incapazes de controlarem os seus desejos, de serem senhores de suas vontades. Tendo-se presente as virtudes da continência (*ἐγκρατεία*) e da temperança (*σωφροσύνη*),<sup>61</sup> facilita-nos compreender a relação da noção de virtude com o conceito de meio-termo, já que ambas referem-se ao equilíbrio do sujeito que as adquiriu, permitindo-lhe o controle da razão perante o ímpeto das paixões, evitando o prazer desordenado. Uma pessoa incapaz de ordenar seus desejos em excesso dificilmente consegue ser virtuosa. Diremos o mesmo de alguém que é deficiente em

---

<sup>59</sup> Cf. *EN*, III e VI.

<sup>60</sup> Cf. *EN*, 1139a 33.

<sup>61</sup> Cf. *EN*, VII.

desejos. No primeiro caso, a pessoa tende a ser caprichosa e inconstante; no segundo, insensível.

Diferentemente das ciências exatas, o raciocínio inerente à ética não parte dos primeiros princípios, mas se dirige a eles; não parte do que é inteligível em si, mas daquilo que não nos é familiar, ou seja, dos fatos particulares, e encaminha a estes as razões subjacentes. Logo, para se obter um bom conhecimento dos fatos, são necessários bons exemplos de homens virtuosos e uma boa educação, que transmita as opiniões gerais sobre as questões morais, o conhecimento coletivo da espécie humana sobre essas questões e o tempo de experiência. Nesse sentido, pode-se dizer que as ciências que envolvem conhecimentos imutáveis – por exemplo, a matemática, que trata de um tema cujos primeiros princípios são facilmente abstraídos dos dados sensíveis e cuja essência consiste exatamente em deduzir as conclusões dos primeiros princípios – podem ser dominadas com menor idade que a ética. No caso da ética, esses primeiros princípios estão como que ocultos nas particularidades de cada situação concreta e sua essência é justamente captar esses princípios.

Já que a ética não é demonstrativa como o conhecimento científico, sugere-se o método dialético para alcançar seus primeiros princípios.<sup>62</sup> Dado que a ética precisa da educação necessária e da experiência de vida ante os fatos particulares e suas devidas soluções, só um homem maduro em idade e em suas escolhas pode dominá-la. Maturidade do tipo moral, com a qual não se segue mais as paixões momentâneas, pois se encontrou um posto firme na vida racional.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> *Top.* 101a 36-b4.

<sup>63</sup> HÖFFE, O. *Aristóteles*. Roberto Hoffmeister Pich (Trad.). Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 173.

## 1.5 A dinâmica da aquisição das virtudes

A dinâmica da aquisição das virtudes apresentada na *Ethica Nicomachea* emprega a lógica e alguns conceitos utilizados pelo Estagirita em sua *Metafísica*, como, por exemplo, do ato, potência e movimento e suas relações, no livro  $\Theta$  e  $K$ ; e do hábito, no livro  $\Delta$ . Apresentamos uma síntese que facilitará a compreensão da relação entre os termos faculdade, hábito, disposição de caráter e outros.

Segundo o filósofo, o ato é uma espécie de moção, e sendo assim pode ser considerada como: a) uma moção possível, potencial, a qual chama de *δύναμις*; b) a moção no processo mesmo de realizar-se, para a qual usa o termo *ἐνέργεια*; e c) a moção realizada ou a nova realização, criada por meio dessa moção. Essa terceira modalidade é a ação perfeita, que tem seu fim em si mesma, e é chamada por Aristóteles de ato final ou *ἐντελέχεια*. Enquanto o movimento é o processo que leva gradualmente ao ato o que antes estava em potência, a *ἐντελέχεια* é o termo final (*τῆλοσ*) do movimento, a sua perfeita realização. Há ainda um elemento intermediário entre a mera possibilidade, potência de efetuar um ato, e sua realização efetiva. Isso é o que Aristóteles chama de hábito, *ἕξις*,<sup>64</sup> (em latim, *habitus*). O hábito é mais do que a mera possibilidade, porque ele já significa uma inclinação ontológica (não tendência) para certos atos e uma facilidade especial para efetuá-los. Assim, a possibilidade de um ato artístico, como a criação de uma obra de arte, reside, em princípio, como possibilidade, em cada homem, mas só o artista possui o hábito relativo a tal espécie de atos. O mesmo se aplica ao ato virtuoso, só quem adquire o hábito da virtude faz atos realmente virtuosos.

---

<sup>64</sup> *Met.*,  $\Delta$  20,1022b 10-14.



As virtudes morais, tais como os vícios, não são nem paixões nem faculdades,<sup>65</sup> são disposições de caráter (ἔξις). Ao desenvolver a doutrina sobre o caráter, Aristóteles alerta que sua investigação é mais prática que teórica, pois se trata de tornar-se bom, do contrário, tal estudo seria inútil. As virtudes morais não são inatas, não nascemos com elas, como as faculdades dos sentidos, mas por natureza somos aptos para recebê-las e nos aperfeiçoarmos pelo hábito.<sup>66</sup> O filósofo introduz aqui a noção do hábito (ἔξις), que diferentemente das qualidades naturais inatas, necessita ser adquirido com prática e repetição de atos voluntários (ἐκούσιος), até a aquisição de um bom hábito ou segunda natureza, à qual chamamos de virtude (ἀρετή).<sup>67</sup> A virtude torna o homem bom e apto para desempenhar bem seu atos,<sup>68</sup> ou seja, nos predispõe à consecução mais fácil do fim almejado: a felicidade. Seremos justos, praticando atos justos, temperantes, praticando atos temperantes etc. Aristóteles resume essa dinâmica na frase: “Os estados de caráter se formam com atividades semelhantes”.<sup>69</sup> Assim, praticando bons atos, criamos as boas disposições para nos tornarmos virtuosos e pela consecução da virtude praticaremos, com mais facilidade, atos semelhantes que derivam dela, sendo, no entanto, atos mais perfeitos. Essa repetição de atos e sua voluntariedade são tão determinantes que a virtude moral parece incluir a escolha deliberada como sua qualidade distintiva, ao ponto de ela mesmo se definir como ‘hábito de escolha deliberada’.<sup>70</sup> Este parece ser um ponto divisor de águas em relação às teorias precedentes.

---

<sup>65</sup> Cf. *EN*, II, 1105b 29-1106a 7.

<sup>66</sup> Cf. *EN*, II, 1103a 24-26.

<sup>67</sup> O nome da ciência das virtudes, a ética (ἠθικὴ), resulta, etimologicamente falando, de uma pequena modificação da palavra ἔθος (*EN*, II, 1103a 15).

<sup>68</sup> Cf. *EN*, II, 1106a 24.

<sup>69</sup> *EN*, II, 1103a 14-b25.

<sup>70</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles. Ehtica Nicomachea...*, p. 160.

Do modo como fazemos tais atos voluntários repetidamente, adquirimos bons hábitos, as virtudes, ou hábitos ruins, os vícios (*κακιῶν*), ou seja, a forma que vivemos determina a natureza de nosso caráter. Daí a importância da educação (*παιδεία*) e do exemplo de bons mestres. Não que estes substituam o trabalho individual voluntário de aquisição das virtudes morais, mas estimulam o aprendiz a conquistá-las, pois este observa o sucesso e a realização da vida desses homens prudentes. Portanto, quanto antes se inicie o exercício dessa prática, tanto melhor para a formação do caráter ou personalidade (*ἡθoς*)<sup>71</sup> do sujeito, pois este se vê enriquecido pelas virtudes e nenhuma função humana desfruta de tanta permanência no sujeito como as ações virtuosas.<sup>72</sup> Por isso, deve ser objeto da educação, ainda que os jovens tendam, devido a sua pouca experiência, a recusar a virtude, diante do prazer imediato ou equivocado. O hábito adquirido vem a ser uma segunda natureza para quem os adquire. Assim, quanto mais aprimorado for o caráter, mais facilidade teremos na consecução das virtudes e melhores atos executaremos. Percebe-se aqui a existência de três componentes essenciais do discurso ético: conhecimento, paixão e ação.

## 1.6 Analogia entre o agente e o produto das artes e das virtudes

O Estagirita compara a aquisição das virtudes com as artes. Assim como a destreza nas diversas artes, alcançada pelo aprendizado e ação prática, também se

---

<sup>71</sup> Cabe aqui uma síntese: o homem nasce com faculdades naturais em potência (*δύναμις*). Através da educação e da formação de hábitos, pela prática voluntária e repetida de boas ações (*ἔθoς*), ele pode vir a adquirir disposições (*ἔξiς*), que são virtudes morais que facilitam seu comportamento diante dos impulsos das paixões, em cada caso concreto. Se essa prática reiterada for de ações más, ele adquire vícios. Pois bem, as disposições virtuosas, uma vez adquiridas, aprimoram o caráter natural ou personalidade (*ἡθoς*) do sujeito que as possui, conferindo excelência a seus atos, aprimorando também a função que produz esses atos.

<sup>72</sup> Cf. *EN*, I, 1100b 14.

aprende a ser moralmente virtuoso pela prática voluntária de boas ações. No entanto, percebe-se que um homem pode falar gramaticalmente correto, mas isso não faz dele um gramático. Ele o faz por coincidência ou porque alguém sugere, mas só será realmente um gramático se faz coisas oriundas de seu conhecimento gramatical, pertencentes à regra da gramática. Assim também ocorre com a música e outras artes.<sup>73</sup> Analogamente, o agente moral “faz o que é virtuoso *porque é virtuoso*”. É esse fato que distingue o exercício das virtudes do exercício de certas qualidades que não são virtudes, mas, pelo contrário, simulacros de virtudes”.<sup>74</sup> No entanto, há uma diferença fundamental entre as artes e as virtudes: os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado. Ao agente que os produz, basta apenas ter o elemento conhecimento desse bom estado e a habilidade para produzir uma ação conforme a excelência. No caso das virtudes morais, o agente moral também deve estar em certo estado ao agir.<sup>75</sup> Aristóteles cita três características necessárias ao agente moral, para que suas ações sejam verdadeiramente virtuosas:

- 1) Deve ter conhecimento do que faz;
- 2) Deve escolher os atos por deliberação e escolhê-los por eles mesmos; e
- 3) Essa ação deve proceder de um caráter firme (*βεβαίως*) e imutável (*ἀμετακινήτως*).<sup>76</sup>

Nessa linha argumentativa, o Estagirita deixa bem claro que ações temperantes e justas praticadas pontualmente não tornam ninguém temperante nem justo. Esses atos isolados assemelham-se apenas externamente aos atos virtuosos e quem os pratica faz

---

<sup>73</sup> Cf. *EN*, II, 1105a 17-26.

<sup>74</sup> MACINTYRE, A. *Depois da virtude...*, p. 255.

<sup>75</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea...*, p. 47.

<sup>76</sup> Cf. *EN*, II, 1105a 31-34.

“tal como fazem os justos e temperantes”, mas nem por isso é temperante nem justo.<sup>77</sup> Sem a prática – eis o diferencial de Aristóteles –, ninguém pode ser realmente virtuoso, nem sequer tem a possibilidade de tornar-se bom.<sup>78</sup> Então, podemos concluir que realmente a virtude coloca em boa condição a disposição do caráter, da qual é excelência, como também faz o agente desempenhar melhor sua função.<sup>79</sup> Por isso é que o homem virtuoso tende a ser bom e a agir cada vez mais certo e o homem vicioso a ser mau, agindo cada vez mais errado. O virtuoso é, portanto, aquele que sabe o que faz, que escolhe deliberadamente seguir a conduta reta e é capaz de executá-la com vontade perseverante.

Entende-se com mais clareza, portanto, que a virtude não pode ser uma paixão, uma afeição passageira acompanhada de prazer ou dor, que não é fruto de uma eleição voluntária. Tampouco pode ser uma faculdade, que pode permanecer inerte caso não seja atualizada e que, além disso, são inatas e ninguém pode ser chamado moralmente mau ou bom por natureza. É, enfim, uma disposição de caráter, “fruto de um desenvolvimento de uma capacidade, pelo exercício próprio dessa mesma capacidade”.<sup>80</sup>

Vejamos em mais detalhe algumas características que acompanham a qualidade do caráter: o meio-termo (*μεσοτήτης*), a associação com o prazer (*ἡδονή*) e a dor (*λύπη*) e o papel da adequada educação (*ὀρθὴ παιδεία*).

---

<sup>77</sup> Cf. *EN*, II, 1105b 5.

<sup>78</sup> Aristóteles encerra esse raciocínio com uma crítica aos pensadores de sua época, que se refugiavam apenas no conhecimento filosófico como requisito suficiente para serem bons. Compara-os a enfermos que conhecem a cura, mas não fazem nada do que seus médicos lhes prescrevem. Assim como a saúde destes não pode restabelecer-se dessa forma, a alma dos pensadores não se torna melhor apenas com o conhecimento filosófico, sem a conquista da virtude pela aquisição dos bons hábitos (*EN*, II, 1105b 12-18).

<sup>79</sup> Cf. *EN*, II, 1106a 15-20.

<sup>80</sup> ROSS, W. *Aristóteles*, p. 232.

## 1.7 O meio-termo

Quanto ao seu conteúdo, a virtude aparece situada no meio-termo (*μεσοτήης*) entre dois vícios: um por excesso e outro por falta.<sup>81</sup> No entanto, este meio-termo estende-se por um certo leque de possibilidades e admite um ligeiro desvio, seja no sentido do excesso ou da deficiência,<sup>82</sup> dado que nossa natureza, normalmente, nos inclina mais para um dos extremos, devido à complexidade de circunstâncias que devem ser atendidas para que a ação seja virtuosa em cada caso particular.<sup>83</sup> Este meio-termo tampouco é necessariamente aritmético, mas relativo à nossa realidade humana contingente. A virtude também é um meio-termo, no que diz respeito a sua substância e a sua definição, que lhe estabelece a essência. Mas, no que se refere ao sumo bem e ao mais justo, nada tem de mediocridade, está na ordem da excelência e da perfeição.<sup>84</sup> Assim, há três espécies de disposições: duas delas são vícios que envolvem o excesso e a carência, respectivamente, e a terceira é uma virtude, isto é, o meio-termo.<sup>85</sup> O mesmo ocorre com a virtude moral, cujo atributo, na busca da excelência, é visar o meio-termo<sup>86</sup> em meio às carências e excessos das paixões e ações. Tanto no que se refere a sua substância como a sua definição, que lhe estabelece a essência, a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste em um meio-termo.<sup>87</sup> Este meio-termo é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de

---

<sup>81</sup> Cf. *EN*, II, 1107a 3.

<sup>82</sup> Cf. *EN*, II, 1109a 34.

<sup>83</sup> RAMOS, H. M. A. O Corpo e a Temperança na *Ética a Nicômaco*. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 1, n. 2, Pouso Alegre, MG, p.75, mai/out. 2009.

<sup>84</sup> Cf. *EN*, II, 1107a 1-8.

<sup>85</sup> Cf. *EN*, II, 1108b 10.

<sup>86</sup> Logicamente, há coisas que, independentemente de seu excesso ou carência, não admitem meio-termo, pois são más em si mesmas (p. ex. maldade, inveja, despudor etc.).

<sup>87</sup> Por outro lado, desde o ponto de vista do sumo bem e do mais justo, a virtude é um extremo desejável.

sabedoria prática (*φρόνησις*), a reta razão (*ὀρθός λόγος*), que se aplica em cada situação que requer a ação moral.

Como exemplo desse meio-termo, tem-se que entre a covardia e a temeridade, a coragem é a virtude, embora a temeridade seja menos condenável que a covardia; entre a licenciosidade e a insensibilidade,<sup>88</sup> a virtude é a moderação (ou temperança); entre a prodigalidade e a avareza, a virtude está na liberalidade ou generosidade etc.

Como a virtude moral diz respeito a paixões e ações, há realidades médias também no domínio de ambas.<sup>89</sup> Por exemplo, a vergonha não é uma virtude, mas o modesto é louvado entre o tímido e o impudente. Da mesma forma, a justa indignação é um meio-termo entre o despeito e a inveja. No entanto, nem toda paixão e nem toda ação admitem um meio-termo. Há casos em que elas por si mesmas indicam maldade e erro, como por exemplo: o despudor, o despeito e a inveja, no campo das paixões, e o adultério e o assassinato, no campo das ações.

Há, ainda, casos excepcionais em que falta um vocábulo para definir as disposições, como no caso da ambição (*φιλοτιμία*).<sup>90</sup> Apenas o vício por excesso tem nome: ambição. A virtude do meio e o vício por carência não têm. Dependendo do contexto particular, denomina-se virtuoso o que age segundo uma ou outra das disposições extremas, ou, ainda, os que se encontram no meio-termo são chamados ora ambiciosos, ora desambiciosos.

---

<sup>88</sup> Cf. *EN*, II, 1107b 5. No caso da temperança, Aristóteles alega que o vício por deficiência ocorre muito raramente, ou seja, pessoas não inclinadas ao prazer, ao ponto destes não possuírem nome, levando o filósofo a chamá-los de ‘insensíveis’ (*ἀναίσθητοι*, nom. pl.).

<sup>89</sup> Cf. *EN*, II, 1108a 30.

<sup>90</sup> Cf. *EN*, II, 1107b 30.

Aristóteles não ignora a subjetividade presente na consideração dessas categorias. O covarde, por exemplo, sempre chamará o corajoso de temerário e o temerário, por sua vez, tomará o corajoso por covarde.<sup>91</sup>

## 1.8 O prazer, a dor e a boa educação

Outro elemento que indica o caráter é o prazer ou a dor que acompanham os atos. A relação se dá assim: as virtudes morais dizem respeito a ações e paixões, cada ação e cada paixão são acompanhadas de prazer ou dor, por esse motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores.<sup>92</sup> Conforme haja sentimentos de dor ou prazer acompanhando atos virtuosos ou viciosos, ali se verifica a qualidade do caráter de alguém. Se na abstenção de prazeres há um deleite, temos um homem temperante, se, no entanto, há dor, temos um intemperante. Verifica-se, assim, que a excelência moral está diretamente relacionada com o prazer e com a dor. Os homens tornam-se maus buscando ou evitando os prazeres e as dores equivocadamente. A explicação que cabe aqui é que praticamos más ações, buscando um prazer indevido, e nos abtemos de ações nobres, devido ao sacrifício que elas supõem. No entanto, as tendências a sentir o prazer e a dor não devem ser suprimidas, mas moldadas de forma correta. São indiferentes em si mesmas. Tornam-se boas ou más, conforme sejam submetidas à regra adequada que nossa natureza racional apreende por si mesma e trata de impor a essas tendências naturais, ou não, deixando-as desobedecer a essas regras. Daí a necessidade da sã educação desde a juventude. Educação que, como já advertia Platão,<sup>93</sup> consiste precisamente em que muito precocemente se aprenda a encontrar deleite e sofrimento

---

<sup>91</sup> Cf. *EN*, II, 1108b 25.

<sup>92</sup> Cf. *EN*, II, 1104b 13-16.

<sup>93</sup> *Leis*, 653 *et seq.*; *República*, 401-402.

nas coisas que devem causar deleite e sofrimento, conforme convenha.<sup>94</sup> Não é indiferente para nossa vida, portanto, termos perante o prazer e a dor uma atitude sã ou viciada.

Conclui-se, então, que a teoria aristotélica das virtudes resgata o valor dos impulsos naturais passionais humanos, demonstrando que estes, em si mesmos, não são nem bons nem maus. Em cada um deles há um grau, um momento, um modo e objetos convenientes, depende de nós sabermos orientá-los e usá-los apropriadamente mediante bons atos em cada situação particular. Na prática, sua teoria é um marco em relação às outras que condenam nossos impulsos naturais por meio de práticas ascéticas inumanas, bem como contra as teorias que sublimam, acima de toda crítica esses impulsos, tendo-os por condutores da vida humana.<sup>95</sup>

## 1.9 A conexão das virtudes

Nessa parte introdutória sobre as virtudes, que julgamos importante para a compreensão da dinâmica e do papel da prudência, parece-nos importante levantar, ainda, a questão da conexão das virtudes. Esse tema deve ser analisado segundo os diferentes tipos de virtudes: as virtudes naturais, as virtudes morais e a virtude intelectual da sabedoria prática. No que diz respeito às virtudes naturais – virtudes inatas para as quais não há esforço por adquiri-las –, uma pessoa pode tê-las independentemente de outras, ou seja, uma pessoa nasce com algumas virtudes naturais, mas não nasce com outras. No caso das virtudes morais, Aristóteles refuta o argumento de que as virtudes existam separadas uma das outras e defende que todo homem é

---

<sup>94</sup> Cf. *EN*, 1104b 8-13.

<sup>95</sup> HUTCHINSON, D. S. *Ética: razão e as virtudes da mente*. Em BARNES, J. (Org.). *Aristóteles*. Trad. de Ricardo Herman Ploch Machado. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009. cap. 7, p. 233.



perfeitamente dotado pela natureza para adquirir todas as virtudes,<sup>96</sup> desde que pratique repetidamente os atos que levem a possuir esta ou aquela virtude. A esse respeito

MacIntyre comenta:

(...) é fácil entender por que Aristóteles afirmava que as principais virtudes estão intimamente ligadas umas às outras. O homem justo não sucumbe ao vício da *pleonexia* [ganância], que é um dos dois vícios correspondentes à virtude da justiça. Mas para evitar a *pleonexia*, está claro que é preciso possuir *sôphrosunê* [temperança]. O homem corajoso não sucumbe ao vício da precipitação e da covardia; mas “o homem precipitado parece ser um fanfarrão” e a vanglória é um dos vícios relativos à virtude da sinceridade.<sup>97</sup>

Contudo, pode-se dizer que a verdadeira conexão de virtudes é a que ocorre entre a virtude intelectual da sabedoria prática e as virtudes morais, já que estas determinam o fim e aquela se refere aos meios para alcançar o fim de nossas ações<sup>98</sup> e, portanto, uma não existe sem a outra. Àqueles que possuam a sabedoria prática serão dadas todas as demais virtudes,<sup>99</sup> pois, em cada ato moral, a sabedoria prática, guiada pela reta razão, optará pelos melhores meios, segundo a particularidade do caso, para alcançar o bom fim determinado pela virtude moral. Analisando essas relações entre virtudes, Hutchinson alega aqui a seguinte questão: “uma vez que as virtudes morais nos levam a fazer o que é certo, por que precisaríamos ter sabedoria prática para exercer a mesma função?”<sup>100</sup> O exemplo utilizado pelo autor elucidará ainda mais a questão: se temos uma virtude, ela nos dará o objetivo certo. Utilizemos, por exemplo, a ação de sermos afáveis com nossos convidados. Para que essa ação se concretize, é preciso uma virtude intelectual para saber quais devem ser os passos certos, a fim de que o nosso convidado seja tratado afavelmente, pois uma função própria da sabedoria prática é

---

<sup>96</sup> Cf. *EN*, VI, 1144b 30.

<sup>97</sup> MACINTYRE, A. *Depois da virtude...*, p. 264.

<sup>98</sup> Cf. *EN*, VI, 1145a 5.

<sup>99</sup> Cf. *EN*, VI, 1145a 1.

<sup>100</sup> HUTCHINSON, D. S. *Ética: razão e as virtudes da mente...*, p. 254-297.

colocar em prática a orientação correta de valores fornecida pelas virtudes morais. Saber como fazer sem ter os valores certos seria uma sagacidade amoral, e ter os valores certos sem saber como alcançá-los na prática seria uma ingenuidade inócua. Assim, não é possível ter a sabedoria prática sem as virtudes morais e vice-versa.<sup>101</sup> Sendo assim, podemos afirmar que a virtude moral não é completa em si mesma, porque necessita do auxílio da virtude intelectual da sabedoria prática ou prudência, pois só aplicando racionalmente os princípios gerais às circunstâncias particulares de cada fato é que se pode determinar a ação mais conveniente. Isso sugere que, para a ética aristotélica, não existem fórmulas já prontas para a ação moral, sendo necessário que sempre atuemos segundo a reta razão (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*).<sup>102</sup>

Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles analisa, nos capítulos III, IV e V, as virtudes morais detalhada e individualmente. A presente dissertação não se deterá em uma análise mais profunda das virtudes, porque tal análise iria além do escopo desta dissertação, que é aquele de examinar a prudência no cenário da teoria aristotélica das virtudes.

---

<sup>101</sup> HUTCHINSON, D. S. *Ética: razão e as virtudes da mente...*, p. 270

<sup>102</sup> Cf. *EN*, II, 1138b 25.

## **2 A VIRTUDE INTELLECTUAL DA *φρόνησις***

### **2.1 As virtudes intelectuais**

Aristóteles divide, portanto, a alma racional em duas partes: uma parte contemplativa e científica, que se dirige aos objetos necessários, e uma parte calculativa e deliberante, que se dirige às questões contingentes da vida cotidiana. Conforme visto, o homem virtuoso é aquele que consegue perceber e adequar-se às regras estabelecidas pela reta razão, a fim de realizar as ações mais adequadas em cada situação particular, ou seja, a melhor ação entre as várias possíveis para alcançar o fim que persegue: a felicidade. Assim sendo, a virtude da prudência, ou sabedoria prática, que Aristóteles situa no cenário das virtudes intelectuais, é protagonista na aquisição da virtude moral.

### **2.2 A sabedoria prática**

Concorrem para uma maior compreensão dessa virtude regente da ação humana seus três momentos mentais: a deliberação, o juízo e a escolha. O ponto de partida desse movimento, antecedente a esses três momentos da ação prudente, é a vontade (*βούλησις*), que nos move à consecução de um objetivo. No esquema aristotélico da alma, a vontade, como visto anteriormente, é uma subdivisão da faculdade desiderativa (*ὀρεκτικόν*), e esta, por sua vez, constitui um subitem da faculdade sensitiva (*αἰσθητικόν*), que, juntamente com a faculdade nutritiva (*θρεπτικόν*), compõe a parte irracional da alma. Importante lembrar que, apesar de pertencente à parte sensitiva da alma, a vontade recebe o influxo da razão (parte intelectual da alma), diferenciando-se,

assim, do impulso (*θύμος*) e do desejo (*ἐπιθυμία*), ambos, também, subdivisões do apetite, mas plenamente irracionais.

Aristóteles sugere-nos investigar o melhor estado de cada uma das duas partes da alma racional, pois, nesse estado, reside a virtude de cada uma. Conforme já elucidado, a virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado, ou seja, a sua excelência.

O filósofo começa por investigar os elementos da alma que controlam a ação e a verdade: a sensação (*αἴσθησις*), o intelecto (*νοῦς*) e o desejo (*ὄρεξις*). A sensação, segundo o Estagirita, não é princípio de nenhuma ação, já que os animais inferiores têm sensação, mas não participam conscientemente de suas ações.<sup>103</sup> No raciocínio (*διάνοια*), a afirmação (*κατάφασις*) e a negação (*ἀπόφασις*) correspondem ao buscar (*δίωξις*) e ao fugir (*φθγή*) no desejo (*ὄρεξις*). Uma vez que a virtude moral (*ἠθικὴ ἀρετὴ*) é uma disposição de caráter (*ἕξις*) apta para escolher (*προαιρετική*), e sendo a escolha um desejo deliberado (*ὄρεξις βουλευτική*), tanto deve ser verdadeira a razão (*λόγον ἀληθῆ*) como reto o desejo (*ὄρεξις ὀρθῆν*), para que a escolha (*προαίρεσις*) seja certa, e o desejo deve buscar exatamente o que afirma a razão. Essa espécie de raciocínio (*διάνοια*) e de verdade é prático.<sup>104</sup>

Para o raciocínio contemplativo (*θεωρητικῆς διάνοια*), que não é nem prático nem produtivo, o bom e mau estado são respectivamente a verdade e a falsidade. Para o

---

<sup>103</sup> Cf. *EN*, 1139a 15-20.

<sup>104</sup> Cf. *EN*, 1139a 25.

raciocínio prático, bom estado é a concordância da verdade (*ἀλήθεια*) com o reto desejo (*ὄρεξις ὀρθός*).<sup>105</sup>

Percebe-se, por essas linhas, que existe na sabedoria prática (*φρόνησις*) uma ação e uma razão que a guia, confirmando ser ela verdadeiramente uma virtude intelectual,<sup>106</sup> pois depende do intelecto que delibera e escolhe, sempre em vista da verdadeira ou reta razão. Por isso, o filósofo diz que, para a parte prática e intelectual da alma, o bom estado, ou virtude, é a concordância da verdade com o reto desejo.<sup>107</sup>

Aristóteles apresenta cinco disposições pelas quais a alma alcança a verdade:<sup>108</sup> duas dessas disposições integram a parte calculativa da alma – a arte (*τεχνή*) e a sabedoria prática (*φρόνησις*) – e outras três, a parte científica ou especulativa – o conhecimento científico (*ἐπιστήμη*), a sabedoria filosófica (*σοφία*) e a razão intuitiva (*νοῦς*). O juízo, *γνώμη*, e a opinião, *δόξα*, ficam fora, porque podem enganar-se.<sup>109</sup>

A obra de ambas as partes intelectuais da alma (científica e deliberativa) é a verdade. Logo, a virtude de cada uma dessas partes será aquela disposição racional, na qual cada uma alcança o mais alto grau de verdade.<sup>110</sup> Ora, a sabedoria prática deve ser a virtude de uma delas, daquela que forma opiniões, da parte calculativa ou deliberativa, já que a opinião versa sobre o variável, assim como a sabedoria prática. No entanto, ela

---

<sup>105</sup> Cf. *EN*, 1139a 30.

<sup>106</sup> Assume-se no texto a identidade entre os termos sabedoria prática e prudência.

<sup>107</sup> Cf. *EN*, 1139a 30.

<sup>108</sup> Uma boa síntese sobre o tema do conhecimento em Aristóteles e suas subdivisões pode ser apreciada na figura 2 do Anexo A.

<sup>109</sup> Cf. *EN*, 1139b 15.

<sup>110</sup> Cf. *EN*, 1139b 12-14.

é mais do que uma simples disposição racional (*ἔξις μετὰ λόγου*), pois esta pode ser esquecida, e a sabedoria prática não.<sup>111</sup>

O conhecimento científico, por sua vez, envolve demonstração e versa sobre princípios não variáveis (caso contrário, seria impossível demonstrar algo). Seu objeto, portanto, é necessário e eterno.<sup>112</sup> Como ninguém delibera sobre o imutável e o impossível, a ciência (*ἐπιστήμη*) não pode ser a sabedoria prática. Nesta, aquilo que pode ser feito é capaz de sê-lo de vários modos, conforme as circunstâncias de cada caso.

A sabedoria prática difere-se também da razão intuitiva (*νοῦς*) pressuposta pela demonstração, pois enquanto a sabedoria prática se ocupa do particular imediato e variável, a razão intuitiva versa sobre as premissas limitadoras das quais não se pode dar razão, apreendendo os termos primeiros e imutáveis.

Quanto à análise das coisas variáveis, na qual se incluem tanto as coisas praticadas como as coisas produzidas, Aristóteles constata uma diferença entre o agir e o produzir, estabelecendo que a disposição racional de agir (*λόγου ἔξις πρακτική*) se distingue da disposição racional de produzir (*λόγου ποιητικῆς ἕξεως*), concluindo, assim, que uma não se inclui na outra.

A arte é uma disposição (*ἔξις*) de produzir que envolve o reto raciocínio (*λόγου ἀληθοῦς*), sendo, portanto, uma disposição racional de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, cuja origem está naquele que produz e não no que é produzido. O produzir tem, também, sua finalidade em si mesmo, mas o agir não, já que a boa ação é seu próprio fim. A arte é, portanto, uma disposição que se ocupa de produzir, não de

---

<sup>111</sup> Cf. *EN*, VI, 1140b 30.

<sup>112</sup> Cf. *EN*, 1139b 18-36.

agir.<sup>113</sup> Sendo assim, não pode ser a sabedoria prática, pois o produzir e o agir, como já visto, são duas espécies diferentes de coisa.

Ora, se a sabedoria prática ou prudência não é arte, nem ciência, resta então que seja uma disposição racional e verdadeira de agir com relação às coisas que são boas ou más para o homem.

O filósofo julga que possamos compreendê-la observando as pessoas que a possuem.<sup>114</sup> A sabedoria prática, como virtude intelectual, gera-se e cresce graças ao ensino, por isso requer experiência e tempo.<sup>115</sup> É próprio do homem prudente (*φρόνιμος*) deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si. Não somente sob um aspecto particular, mas sobre as espécies de coisas que contribuem para a vida boa em geral. Quando alguém calcula bem com vistas a alguma finalidade boa, que não seja objeto de alguma arte, diz-se que é um homem prudente. Sendo assim, quem é capaz de bem deliberar é prudente. Por isso, atribui-se a homens de boa ação constatada, como Péricles, a virtude da prudência. No entanto, ninguém delibera sobre o imutável e o impossível. Homens como ele percebem o que é bom para si e para os homens em geral, sendo bons administradores de casas e Estados. A prudência deve ser, assim, uma disposição verdadeira e racional de agir com respeito aos bens humanos.<sup>116</sup>

No entanto, para Aristóteles, a sabedoria prática não é a sabedoria mais sublime, uma vez que nem o homem nem o contingente são as melhores coisas do mundo. Ele considera a sabedoria filosófica (*σοφία*) uma combinação do conhecimento científico (*ἐπιστήμη*) e da razão intuitiva (*νοῦς*) dos primeiros princípios à sabedoria mais

---

<sup>113</sup> Cf. *EN*, VI, 1140 a 5.

<sup>114</sup> Cf. *EN*, VI, 1140 a 25.

<sup>115</sup> Cf. *EN*, II, 1103a 15.

<sup>116</sup> Cf. *EN*, II, 1103a 20.

sublime. Assim, aquele que é sábio teoricamente é sempre o mesmo, mas o que é sábio praticamente, aquele que observa bem as diversas coisas que lhe dizem respeito, varia. Por isso, diz-se que Anaxágoras, Tales e outros sábios teóricos (*σοφῶτι*) como eles possuem sabedoria filosófica, mas não sabedoria prática, já que ignoram o que lhes é vantajoso, pois não procuravam bens humanos, senão as coisas notáveis, divinas, admiráveis, mas, no entanto, improfícuas.<sup>117</sup>

A sabedoria prática, por sua vez, versa sobre as coisas humanas e coisas que possam ser objeto de deliberação, por isso é dito que a obra por excelência do homem prudente é deliberar bem. Ninguém delibera sobre as coisas invariáveis, nem sobre as coisas que não têm finalidade – entendidas como um bem que se possa alcançar pela ação. Assim, delibera bem aquele que pelo cálculo é capaz de visar à melhor entre as coisas alcançáveis pela ação. A prudência também não se ocupa apenas de temas universais,<sup>118</sup> pois versa sobre a contingência da realidade em que nossa humanidade está inserida, ou seja, versa sobre os particulares.<sup>119</sup> Essa experiência dos particulares só o tempo pode dar, portanto um jovem, que carece de experiência, não pode ser dotado de prudência. É por isso, também, que pessoas consideradas teoricamente ignorantes a respeito de alguma ciência, mas que possuem muita experiência, são mais conhecedoras de determinados assuntos na prática do que os eruditos inexperientes.<sup>120</sup>

A sabedoria prática diz respeito à ação. Convém, então, que se tenha ambas as espécies de sabedoria, mas de preferência a prática,<sup>121</sup> essa disposição da mente que se

---

<sup>117</sup> Cf. *EN*, 1141a 15 – b 5.

<sup>118</sup> Cf. *EN*, VI, 1141b 14.

<sup>119</sup> Cf. *EN*, VI, 1141b 8-9.

<sup>120</sup> Cf. *EN*, VI, 1141b 15-20.

<sup>121</sup> Cf. *EN*, VI, 1141b 21-22.



ocupa com as coisas justas, boas e nobres para o ser humano. Do homem que conhece seus interesses e deles se ocupa diz-se que possui a sabedoria prática.

## 2.3 A deliberação

É no livro III da *Ethica Nicomachea* que Aristóteles estuda os requisitos da ação virtuosa, o início da própria ação, começando por dar-nos uma teoria da deliberação, no capítulo três.

### 2.3.1 A origem do termo

Aristóteles é o primeiro a empregar com sentido técnico a palavra βούλευσις (deliberação),<sup>122</sup> remetendo-nos à noção de βουλή, que significa ‘conselho’, reunião de pessoas para deliberar sobre algo.<sup>123</sup> A origem desse termo remonta às antigas instituições, como o Conselho de Anciãos, citado por Homero, de onde os reis anunciavam ao povo a decisão que haviam tomado sobre determinado assunto,<sup>124</sup> e, na democracia ateniense, o Conselho dos Quinhentos, encarregado de submeter à ratificação da Assembleia do Povo<sup>125</sup> as decisões tomadas sobre questões como, por

---

<sup>122</sup> AUBENQUE, P. *A Prudência...*, p. 180.

<sup>123</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea...*, p. 175.

<sup>124</sup> Cf. *EN*, III, 1113a 7.

<sup>125</sup> A Assembleia (ἐκκλησία) era o lugar onde regularmente os cidadãos homens de Atenas (mulheres também recebiam o *status* de cidadã, mas sem os direitos políticos) se reuniam para ouvir, discutir, expor seus pensamentos e exercer seu direito de voto em relação ao governo da sua cidade. Era a mais central e mais definitiva instituição da Democracia Ateniense. Ela adquire seu maior destaque quando Efialtes, em 462 a.C., instituiu a reforma que diminuiu ao poder da Corte do Areópago, corte formada por magistrados (arcon) muito anterior à democracia ateniense, que controlava a legislação em Atenas e salvaguardava a constituição Ateniense, e aumentou o poder do povo (*Constituição de Atenas* 25, 2 e 27, 1). A Assembleia tornou-se sinônimo de democracia. (Este texto foi traduzido de BLACKWELL, C. “The Assembly of the People” Ed., *Dēmos: Classical Athenian Democracy*. In A. Mahoney and R. Scaife, ed., *The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities*. www.stoa.org.2003. Em 18 de agosto de 2008).

exemplo, julgar casos referentes a magistrados.<sup>126</sup> Aristóteles parece afirmar que não há decisão (*προαίρεσις*) sem prévia deliberação. Lembra, ainda, que a deliberação consigo mesmo é apenas a forma interiorizada da deliberação em comum, coletiva, como se praticava no conselho dos homens de experiência, chamados *φρόνιμοι*.<sup>127</sup>

Examinando, ainda, as fontes do termo deliberação, Aubenque nos propõe a teoria do discurso deliberante no tratado da Retórica,<sup>128</sup> descrevendo três tipos de gêneros oratórios. Estes, por sua vez, envolvem categorias de ouvintes relacionadas às três atitudes do homem a respeito do tempo:

- 1) raciocínio retrospectivo sobre o passado (gênero judiciário);
- 2) atitude de espectador não crítica a respeito do presente (gênero epidítico); e
- 3) o cuidado precavido com o futuro (gênero deliberativo).

Admite-se, então, que o futuro pode ser objeto da deliberação. A teoria do discurso deliberativo implica a eficácia da deliberação humana, o que é uma forma de pressupor a contingência dos futuros: se o futuro estivesse escrito, o discurso deliberante dos homens se calaria. Se se delibera sobre o futuro, é porque ele é oculto. Mas não é somente uma pesquisa laboriosa de um saber que nos escapa. Consiste na combinação de meios eficazes em vista de fins realizáveis. É dessa maneira que o futuro se abre para nós. Sendo assim, o filósofo vai estabelecer um “vínculo profundo entre a filosofia da contingência e a prática deliberativa,<sup>129</sup> já que é possível ao agente da deliberação não permanecer em seu exercício como mero espectador teórico, mas ter uma atitude decisória sobre o futuro a se construir.

---

<sup>126</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea...*, p. 173.

<sup>127</sup> AUBENQUE, P. *A Prudência...*, p. 181.

<sup>128</sup> *Ret.*, I, 3, 1358a 36-b 8 *apud* AUBENQUE, P. *A Prudência...*, p. 181.

<sup>129</sup> Ao menos nos fóruns privilegiados, onde se dava a participação da elite ateniense: Conselho dos 500 e Assembleia do Povo.

### 2.3.2 Deliberação, opinião e pluralismo de ideias

A deliberação está na ordem da opinião (*δόξα*), ou seja, de um saber aproximativo como o é seu objeto. Sendo assim, não é de forma alguma infalível. O homem de bom conselho enuncia o que é possível e o que não é possível. E até quando não é, torna-se necessário por evidenciar isso. Mesmo a melhor ação deliberada sempre comportará o risco, ainda que ínfimo, de insucesso. Devido a essa falibilidade e imprevisibilidade humana e do mundo contingente que as cerca, não convém procurar em tudo o melhor absoluto, mas o melhor possível, dadas as circunstâncias. É nisso que se baseia Aristóteles para justificar a atribuição do poder deliberativo aos cidadãos atenienses.

Aubenque resume, assim, essa questão:

Para julgar, não precisa ser sábio, apenas ser experiente, e também se é impossível a cada um julgar sobre todas as coisas, o povo [cidadãos que exerciam seus direitos políticos na *πόλις*] unido reúne competências particulares e tem um julgamento suficiente a respeito do conjunto, de modo que se cada um em particular é pior juiz, quando comparado àqueles que sabem, o povo reunido se não é melhor, ao menos, não é pior.<sup>130</sup>

Para o Estagirita, a crítica recíproca das opiniões que constituem o pluralismo da deliberação vale mais que as arbitrárias decisões do tirano. A deliberação representa uma via eminentemente humana, que não é nem inspiração divina, nem improvisação absurda; nem sobre-humana, nem inumana, mas humana. É a via de um homem que não sabe tudo, mas não é inteiramente ignorante, imerso em um mundo que não é nem

---

<sup>130</sup> AUBENQUE, P. *A Prudência ...*, p. 187.

absolutamente racional, nem absolutamente absurdo, mas que convém ser ordenado com as mediações que ele mesmo nos oferece.<sup>131</sup>

### 2.3.3 Deliberação e contingência

Aristóteles introduz a incompatibilidade entre a iniciativa humana e a ciência das coisas, já que esta última se refere ao necessário, enquanto a atividade inteligente dos homens, nos dirá o filósofo, concerne, senão ao acaso, àquelas atividades que estão a meio caminho entre a necessidade e o acaso, que embora ocorram com frequência, seu resultado é incerto e comportam indeterminação (*ἀδιόριστος*). Assim, perante um mundo contingente e indeterminado, a deliberação se apresenta como uma constante na relação homem–mundo, e não apenas uma hesitação provisória própria da nossa situação de ignorância. Nessa relação, o homem tem a capacidade de intervir com seu próprio raciocínio na natureza. Se pode fazê-lo, é porque a natureza não é tudo o que ela pode ser, permanecendo possível modificá-la. Depreende-se que está nas mãos do ser humano mudar não somente seus desejos, paixões e atos, mas também o mundo. Esse mundo é ordenado de modo não absoluto, ou seja, um mundo contingente. Dessa maneira, a contingência pode ser vista como um mal, enquanto é anúncio, como visto acima, de incerteza, risco, imprevisibilidade e, portanto, de possíveis falhas e erros. No entanto, é o que confere a característica eminentemente humana de nossos atos, pois permite uma abertura que só o ato humano possui. Caso contrário, se não houvesse a contingência, a ação voluntária e livre dos homens seria impossível e inútil.

Por isso, não se delibera a respeito de todas as coisas, só daquelas que dependem do ato humano. Não se delibera a respeito dos seres imutáveis e eternos (ordem do

---

<sup>131</sup> AUBENQUE, P. *A Prudência ...*, p. 188.

mundo, verdades matemáticas), dos seres cujos movimentos são eternos (fenômenos celestes) ou dos eventos submetidos ao acaso fundamental (secas, chuvas, descoberta de um tesouro etc.).<sup>132</sup>

Ainda no livro III, da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles propõe uma explicação análoga a uma análise matemática para entender a deliberação. Nesse sentido, a deliberação seria uma espécie de pesquisa (*ζήτησις*) que diz respeito às coisas humanas, consistindo em procurar os meios para realizar um fim previamente posto. É, ainda, a análise regressiva dos meios a partir do fim. Como se, estando diante de uma figura matemática totalmente construída, perguntássemos quais são as condições (meios) para adquiri-la. No entanto, tal analogia é questionável para a análise da deliberação, já que essa análise matemática supõe reversibilidade incondicional entre o antecedente e o conseqüente.

O filósofo distingue dois casos: quando há apenas um meio de realizar um fim posto e quando o fim pode ser realizado por muitos meios. No primeiro caso, há apenas uma solução e trata-se de encontrá-la. Assim, a relação entre fim e meio é recíproca e necessária, relação que será, portanto, objeto da ciência. A deliberação, que precede a solução, neste caso, não será, senão, objeto da nossa ignorância. Quando a solução é única, não se deve culpar ninguém, senão a nós mesmos. O bom matemático ou o bom gramático não deliberam,<sup>133</sup> mas no caso de haver muitos meios para realizar dado fim, a dificuldade está precisamente no fato da pluralidade das vias que se abrem, e não na ausência de um caminho possível. É aqui que a deliberação encontra plenamente seu emprego, já que se trata de saber ou prever a eficácia respectiva dos meios possíveis e os riscos da causalidade adjacente. Nesse caso, não se trata de ciência, mas de opinião e,

---

<sup>132</sup> Cf. *EN*, 1112a 20 -1112b 25.

<sup>133</sup> Cf. *EN*, 1112a 30 - 1112b.

portanto, a matemática não será de nenhum auxílio, tornando-se imprópria à analogia. O homem, aqui, vê-se reduzido a conjecturas e só comparando-as deverá procurar, entre os meios possíveis, qual é o mais rápido e melhor.

O homem delibera, portanto, para agir e chegar a uma série de meios, para escolher o melhor deles e para alcançar o fim que pretende, julgando este fim com a reta discriminação do equitativo.<sup>134</sup>

## 2.4 A escolha

A escolha ou *προαίρεσις* apresenta dois sentidos nos textos aristotélicos: um é associado à intencionalidade do ato, sede da imputabilidade moral (aparece assim nos livros II e VII da EN e II da EE), o outro sentido é o momento da decisão, do voto do melhor meio apontado pela deliberação, não há imputabilidade moral, é apenas uma habilidade técnica. É nesse último sentido que a escolha aparece na análise da estrutura da ação, como posterior à deliberação.

O Estagirita apresenta a escolha no livro II da EE como uma disposição interior que exprime decisão, da qual somos princípio, que envolve nossa liberdade, nossa responsabilidade, nosso mérito. Depende de nosso valor. Torna-se a diferença específica entre a virtude moral que exige nossa decisão livre e nos imputa responsabilidade e a virtude natural, que não nos concede nenhum mérito, já que não implica nossa escolha intencional.

Desse sentido deriva, também, o julgamento moral alheio: “julgamos não o que ele faz, mas o fim em vista do que ele faz”.<sup>135</sup> Introduce-se a diferença entre a intenção e

---

<sup>134</sup> Cf. EN, 1143a 20.

<sup>135</sup> EE II, 1288a 2-4.

o ato. A escolha torna-se a sede da imputabilidade moral dos atos feitos livremente. Assim, o ácrata se distingue do malvado, pois nele a incontinência é contrária à intenção, que é fazer o bem que não consegue, mas no malvado a maldade é conforme a intenção perversa.

Já na EN, livro III, o filósofo dá à *προαίρεσις* o sentido de “escolha dos meios”, consecutiva à deliberação. Nesse caso, ela é um desejo, pois Aubenque diz que somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subtendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser. Nesse sentido, a proaíresis conserva um aspecto volitivo. Dado o fim, Aristóteles enfatiza a eficácia dos meios para alcançar esse fim.

Então, enquanto a deliberação determina o melhor meio possível, a proaíresis é o momento da decisão (*αίρεσις*) que sucede a deliberação. Ela não é mais só a manifestação da inteligência deliberante, mas da vontade desejante, que intervêm para impulsionar a deliberação e para por um fim à mesma. Pela escolha, o possível meditado, desejado e examinado no ato deliberativo, torna-se possível, querido, não por si mesmo, mas em vista de um fim. Não há qualquer referência ao fim, cuja mira é pressuposta pela escolha, e mais ainda, à qualidade do fim. No livro III de EN, isso acontece uma única vez. Quando o Estagirita diz que “queremos (*βούλησις*) estar saudáveis e escolhemos (*προαίρεσις*) os meios de sê-lo”. A escolha nesse sentido vem desprovida de toda responsabilidade moral, visto que não põe o fim, apenas o escolhe, sob a condição de um fim já posto, mas do qual não é responsável. Assim, ela não é mais o momento da imputabilidade, mas da habilidade. Assim, a boa escolha não se mede pela intenção, mas pela eficácia dos meios.

## 2.5 O juízo

O que se chama discernimento (*γνώμη*), e em virtude do qual se diz que os homens são juízes humanos e que possuem discernimento, é a reta discriminação do equitativo. Isso se evidencia por que se diz que o homem equitativo é, acima de tudo, um homem de discernimento humano e por identificar-se a equidade com o discernimento humano a respeito de certos fatos. Esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é o equitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade.

## 2.6 Virtudes intelectuais menores que acompanham a prudência

O refinamento da complexa análise que o Estagirita faz dessa virtude permitiu aos estudiosos de sua obra enxergar um cortejo de virtudes intelectuais menores, às quais Tomás de Aquino chamará, mais tarde, de partes potenciais da prudência, no sentido de que “elas não possuem [separadamente] toda a potência da virtude principal” e ordenam-se como virtudes secundárias em relação à virtude principal da sabedoria prática.<sup>136</sup> Apreciaremos quatro dessas virtudes: a excelência na deliberação (*εὐβουλία*), o bom entendimento (*σύνεσις*), o bom juízo (*γνώμη*) e a razão intuitiva prática (*νοῦς*).<sup>137</sup>

O homem é capaz de deliberar e deliberar bem, já que a deliberação em si mesma não é uma noção ética. Observe-se como o filósofo discorre a respeito do tema.

---

<sup>136</sup> ST, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 48, a. único, *respondeo*.

<sup>137</sup> Tais virtudes menores não concorrem com a prudência. Ao contrário, são partes constituintes da mesma.



Aristóteles percebe que o conceito de deliberação tomado da prática política não é suficiente para constituir a virtude, pois não diz respeito ao fim, mas aos meios, nem ao bem, mas ao útil<sup>138</sup>, já que pode ser colocada a serviço do mal. Por isso, o Estagirita introduz no cortejo das virtudes intelectuais que acompanham a sabedoria prática a noção de *εὐβουλία*,<sup>139</sup> que implica a ideia de uma retidão (*ὀρθότης*), mais precisamente uma retidão de entendimento, pois a excelência da deliberação é a deliberação correta<sup>140</sup>. Mas a noção de *εὐβουλία* parece não desconsiderar suas implicações políticas, incluindo, em seu uso popular, mais que a retidão de intenção, a habilidade e sangue frio para a escolha dos meios. Assim, no conceito de *εὐβουλία*, ficam misturados o caráter moral do fim, o discernimento do meio mais conveniente e, até mesmo, o tempo adequado da deliberação (nem tão longo, nem tão curto). Desse modo, a definição final de excelência na deliberação é a retidão relativa ao meio útil para a realização de um fim,<sup>141</sup> referindo-se ao mesmo tempo ao fim que se pretende alcançar, à maneira de alcançá-lo e ao tempo usado para tal.<sup>142</sup>

Mas qual seria a natureza da excelência na deliberação (*εὐβουλία*): é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, a habilidade de fazer conjecturas ou outra espécie de coisa?

Segundo o filósofo, a excelência na deliberação:<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> *Ret.*, I, 6, 136a 17-19.

<sup>139</sup> Cf. *EN*, VI, 10.

<sup>140</sup> Cf. *EN*, VI, 10, 1142b 16.

<sup>141</sup> A sabedoria prática é a verdadeira percepção dessa utilidade.

<sup>142</sup> Cf. *EN*, 1142b 27-28, 32-33 *apud* AUBENQUE, P. *A Prudência...*, p. 189.

<sup>143</sup> Cf. *EN*, 1142b 1-16.

- 1) não é um conhecimento científico, pois ninguém investiga sobre algo que conhece; a excelência na deliberação é uma espécie de investigação, quem delibera investiga e calcula;
- 2) não é habilidade de fazer conjecturas, vivacidade intelectual (*ἀγχνόια*), pois esta habilidade implica ausência de raciocínio e opera com rapidez;
- 3) é lenta, enquanto toma todos os cuidados para deliberar bem, ao passo que, posta em prática, sua conclusão deve ser rápida;<sup>144</sup>
- 4) não é uma opinião (*δόξα*) de qualquer espécie que seja, pois o objeto da opinião já se encontra determinado;
- 5) é uma espécie de correção, pois quem bem delibera o faz corretamente. Ela envolve raciocínio. Então, resta que ela seja correção no raciocínio. De fato, a deliberação ainda não é a asserção, é uma busca, um cálculo;
- 6) é, sem dúvida, a deliberação correta.

Existe mais de uma espécie de correção, a excelência na deliberação não é uma espécie qualquer, pois o homem incontinente e o homem mau podem, por uma habilidade, alcançar como resultado de seu cálculo o que se propuseram, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão como fim para si mesmos é um grande mal.

Ora, deliberar bem é virtude, porque se refere somente à espécie correta de deliberação, aquela que tende a alcançar um bem, ou seja, a excelência da deliberação.<sup>145</sup> Pode-se, no entanto, alcançar-se um bem e chegar ao que se deve fazer através de um silogismo falso (pois falsa é a premissa menor), ou seja, alcançar o fim que se quer, mas por meio incorreto. Isso, tampouco, é a excelência na deliberação, pois

---

<sup>144</sup> Daí a máxima: “prudente em determinar, diligente em executar”.

<sup>145</sup> Cf. *EN*, 1142b 20-22.

se trata de habilidade, uma engenhosidade desligada de considerações morais.<sup>146</sup> Assim, é preferível, moralmente falando, alguém que delibera mal sobre fins bons, do que alguém que delibera bem a respeito de fins maus. O que evidencia que o valor moral não é mais propriamente apreendido pelo que é feito, mas pela deliberação sobre como fazer, ou seja, o ato mental interno tem uma prerrogativa sobre o ato externo no valor moral da ação. Um vicioso, por exemplo, pode fazer algo que, externamente, é virtuoso em si, mas o faz por uma razão não virtuosa (vanglória, escapar de uma pena etc.), desqualificando sua ação.<sup>147</sup>

A aprovação da excelência na deliberação parece dever-se, então, a dois elementos:

- 1) a correta relação dos meios com o fim; e
- 2) o fato de a excelência na deliberação ser a respeito de um fim que é bom.<sup>148</sup>

Quanto ao tempo, verifica-se<sup>149</sup> que é possível alcançar essa excelência por uma longa deliberação, enquanto outro pode alcançá-la rapidamente, o que indica que no primeiro caso ainda não temos a correção no deliberar, ou seja, a correção no que diz respeito ao fim, ao meio e ao tempo.

E nessa relação com o fim é possível deliberar bem, quer no sentido absoluto, ou seja, sobre os meios para se alcançar um fim último, quer com referência a um fim particular, que poderia ser considerado fim da ação particular, mas meio para se alcançar o fim último. Ambas serão boas deliberações se têm êxito tanto quanto ao fim em sentido absoluto ou particular, respectivamente.

---

<sup>146</sup> CF. ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea...*, p. 170.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>149</sup> Cf. *EN*, VI, 1142b 28.

Assim, a excelência na deliberação é característica dos homens prudentes, cuja excelência será a correção no que diz respeito ao que conduz ao fim, ou seja, os meios.<sup>150</sup>

Ao final do livro VI, do capítulo 10 ao capítulo 12, Aristóteles aborda outras três virtudes intelectuais que ajudam no processo de deliberar bem, a saber: o bom entendimento<sup>151</sup> (σύνεσις), o bom juízo (γνώμη) e a razão intuitiva (νοῦς).<sup>152</sup> Essa três virtudes convergem para o mesmo ponto da sabedoria prática, todas versam sobre fatos particulares, variáveis e imediatos, sem, no entanto, identificarem-se com ela.

O bom entendimento (σύνεσις), que versa sobre as coisas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação, e a sabedoria prática (φρόνησις) têm o mesmo objeto, no entanto, não são a mesma coisa.<sup>153</sup> O bom entendimento se limita apenas a julgar<sup>154</sup>. Não é nem a posse nem a aquisição da sabedoria prática.<sup>155</sup> É uma capacidade neutra do ponto de vista moral. Apenas a sabedoria prática, enquanto virtude do intelecto, comandará e apresentará como necessárias as ações julgadas pelo intelecto. O comando do prudente pressupõe uma capacidade de reconhecer as ações virtuosas nas situações particulares. Assim, o bom entendimento se apresenta como a capacidade de julgar bem a respeito das coisas, em relação às quais a sabedoria prática se constitui como uma capacidade de prescrição<sup>156</sup> ou, ainda, como a faculdade de opinar com o fim

---

<sup>150</sup> Cf. *EN*, VI, 9.

<sup>151</sup> Opto aqui pela tradução para o português do termo utilizado por H. Rackham, em sua obra *Aristotle*, que traduz σύνεσις por *understanding* ou *good understanding*.

<sup>152</sup> Aparece em *EN*, VI, 1143b 2-3, com um sentido novo, diferente daquela razão intuitiva aplicada aos primeiros princípios imutáveis pressupostos pela demonstração científica.

<sup>153</sup> Cf. *EN*, 1143a 5.

<sup>154</sup> Cf. *EN*, 1143a 10.

<sup>155</sup> Cf. *EN*, 1143a 11.

<sup>156</sup> SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

de apoiar o que outra pessoa diz sobre assuntos que constituem o objeto da sabedoria prática. Por meio do bom entendimento, pode-se chegar à conclusão de que ‘isto, nestas circunstâncias, é o mais virtuoso que deve ser feito’. A sabedoria prática, por sua vez, apresentará como necessários os meios julgados pelo bom entendimento<sup>157</sup> e dará as ordens sobre o que se deve e não se deve fazer. A sabedoria prática, virtude intelectual dirigida para a vida prática, governa, assim, a ação humana.<sup>158</sup>

É interessante notar que o uso do bom entendimento dá-se no domínio teórico e prático. Contrariamente ao que possa parecer, o uso teórico é uma extensão de seu uso prático. Assim, é por chamar-se de ‘inteligentes’ (pessoas que têm um bom entendimento) àqueles que fazem uso de sua capacidade de avaliar circunstâncias em uma situação qualquer e de opinar bem sobre qual é a melhor (domínio prático), é que chamamos inteligentes também aos que aprendem ou estão aprendendo algo, na medida em que estão fazendo uso de sua capacidade de aprender (domínio teórico).<sup>159</sup>

Para o que se chama discernimento (*γνώμη*),<sup>160</sup> quanto foi dito antes sobre o juízo é suficiente.

Há, ainda, a razão intuitiva (*νοῦς*), que também, como o bom entendimento e o discernimento, ocupa-se de coisas imediatas, que estão ao alcance da ação humana. Ela o faz em ambos os sentidos: teórico e prático. A razão intuitiva pressuposta pela demonstração científica apreende os primeiros termos e imutáveis, enquanto a razão intuitiva, requerida pelo raciocínio prático, adquire um sentido novo: apreende o fato último, variável e particular, que corresponde à premissa menor no silogismo prático da

---

Porto Alegre, 2005. p. 140.

<sup>157</sup> SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaqueia...*, p. 139.

<sup>158</sup> Cf. *EN*, VI, 10.

<sup>159</sup> Cf. *EN*, 1142b 10.

<sup>160</sup> Cf. *EN*, 1143a 15-20.

ética aristotélica. Esses fatos variáveis servem de ponto de partida para a apreensão do fim, pois para chegar aos universais, parte-se dos particulares e a percepção destes fatos últimos é a razão intuitiva.

Ora, todas as disposições que foram consideradas convergem, como era de se esperar, para o mesmo ponto, pois quando se discorre sobre discernimento, bom entendimento, sabedoria prática e razão intuitiva são atribuídos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o alcance da idade da razão e serem dotadas de bom entendimento (*σύνεσις*) e sabedoria prática (*φρόνησις*). Com efeito, todas essas coisas giram em torno de coisas imediatas, isto é, de particulares; e ser homem inteligente ou de bom discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas das quais se ocupa a sabedoria prática, porquanto as equidades são comuns a todos os homens bons em relação aos outros homens.<sup>161</sup>

## 2.7 A faculdade da habilidade

Para alguém ser bom, é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos, ou seja, é necessário praticá-los como resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos. A virtude é quem torna reta a escolha, mas não é pela virtude que se aprende quais coisas são aptas para por em prática a nossa escolha. É por meio de outra faculdade: a habilidade (*δεινότης*), que temos o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ela em si é moralmente neutra. Se o fim for nobre (orientado pela virtude), a habilidade é digna de louvor com excelência na deliberação; se for mau, a habilidade será simplesmente astúcia (*πανουργία*). A sabedoria prática não é a habilidade, porém ela não existe sem essa faculdade. Este

---

<sup>161</sup> Cf. *EN*, VI, 1143a 25-32.

“olho da alma” (a sabedoria prática), por sua vez, não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude moral. Assim, fica claro que não é possível ser prudente e deliberar bem quem não seja bom,<sup>162</sup> pois a maldade perverte-nos e nos engana quanto ao verdadeiro valor dos princípios da ação.

Não é possível ser bom, na acepção estrita do termo, sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. A escolha não será certa sem a sabedoria prática, assim como não seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim (a virtude moral) e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim (a sabedoria prática).<sup>163</sup>

Na complexa e refinada teoria das virtudes de Aristóteles, pode-se inferir que, se a sabedoria prática é a virtude intelectual regente da ação moral humana, a deliberação apresenta-se como um ato mental, constituinte da sabedoria prática, de suma importância, pois cabe a ela a consideração dos meios disponíveis para atuar em cada circunstância particular, esses meios que nossa razão tem à disposição para tomar a decisão correta. Como a sabedoria prática é uma virtude em si, a deliberação associada a ela será sempre virtuosa e, portanto, boa deliberação.

Se houver ausência da sabedoria prática, teremos um homem imprudente. Ali, a deliberação será apenas um ato mental, desvinculado do valor moral. O hábil, assim, não usa a reta razão, por isso não possui a sabedoria prática. Mas ainda assim, também nele se verificam todos os atos intencionais: a deliberação, a escolha dos fins e o juízo. No entanto, devido à falta de virtude, não pode produzir atos bons como aqueles que são frutos de ações virtuosas, pois estando carente dos valores morais, seu raciocínio não se imbui dos valores que guiam sua ação e determinam quais fins devem ser alcançados. Ocorre, na verdade, uma inversão, pois o imprudente chamará a um fim mau de bom,

---

<sup>162</sup> Cf. *EN*, VI, 1144a 25-37.

<sup>163</sup> Cf. *EN*, VI, 1144b 30-32; 1145a 3-6.

por não ter a capacidade de discernir o verdadeiro princípio que se esconde atrás de um fim ou de uma ação. Quanto mais essa inversão se der, haverá uma maior fixidez psicológica, arraigando ainda mais o sujeito da ação na conduta viciosa. Parece que este estado só será superado pelo frequente exercício de ações voluntárias em direção a um fim bom, criando, com o tempo e a constância, as disposições virtuosas. Estas, por sua vez, produzirão atos de qualidade diferenciada, que facilitarão a consecução de uma ‘segunda natureza’ virtuosa, predispondo o sujeito às ações virtuosas. Assim, nesse encadeamento de boas ações, ele adquirirá novas disposições morais que determinarão os fins adequados para que a reta razão delibere bem, oportunamente, observando o equitativo, avaliando corretamente as circunstâncias em cada caso particular e sugerindo a melhor ação a ser tomada, no tempo mais adequado.

Nesse sentido, parece que ninguém é realmente feliz involuntariamente, pois diante do mundo interior, com o movimento de nossas paixões, e do mundo exterior, com suas incertezas, pressões e riscos, só mesmo com uma constante ascese pessoal é possível alcançar o domínio dos próprios atos, a força moral e a disposição de caráter para atingir o bem que se almeja: a felicidade. Seja para adquirir a virtude ou o vício, nós nos deparamos com uma cadeia de atos e decisões que, voluntariamente tomadas, nos facilitarão ou impedirão a consecução da felicidade que disposições virtuosas, intelectuais e morais, podem nos facilitar. Aqui se compreende que, no campo da virtude, o homem realmente é o princípio motor de suas ações e a deliberação e os demais atos mentais envolvidos na virtude da sabedoria prática giram em torno de coisas a serem feitas por este próprio homem. Daí a atualidade e a força do pensamento ético de Aristóteles em temas hodiernos como a autonomia e a ética da responsabilidade sobre os próprios atos e destino.



Cabe ainda sugerir que cada ação intelectual virtuosa constituinte da virtude da sabedoria prática – a excelência na deliberação, o bom entendimento, o discernimento e a razão intuitiva –, apesar de versarem sobre objetos coincidentes e particulares, diferem entre si e da virtude principal da sabedoria prática e parecem preparar o caminho para a ação prudente completa, que ordena a ação humana, enquanto a constituem.

A sabedoria prática é, portanto, a percepção verdadeira não do fim, mas do que é útil ao fim, os meios, e a excelência na deliberação é a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa, ou seja, virtuosa.

Como vimos, a teoria aristotélica da *φρόνησις* é antes de tudo uma análise da ação humana, veremos a seguir a doutrina bioética e suas principais vertentes e os fundamentos epistemológicos que subjazem cada uma dessas correntes, para então estabelecer relações que permitam verificar se há ou não influência e atualidade da doutrina aristotélica na bioética contemporânea.

### **3 POSSÍVEIS CORRELAÇÕES DA DOUTRINA DA SABEDORIA PRÁTICA ARISTOTÉLICA COM A DOUTRINA BIOÉTICA ATUAL**

Após a fundamentação da *φρόνησις* na teoria aristotélica das virtudes no capítulo anterior, o presente capítulo se propõe a analisar a relevância desse conceito aristotélico para as doutrinas bioéticas atuais e como esse conceito poderia relacionar-se com elas.

Essa escolha se justifica, primeiramente, para compreender a razão pela qual renomados autores bioeticistas contemporâneos, como Diego Gracia, entre outros, retomam a teoria aristotélica em suas doutrinas. Em segundo lugar, porque a tomada de decisão do agente ético em sua relação com o paciente ou com a sociedade em geral, na bioética atual, envolve inúmeros elementos presentes no tema da *φρόνησις* aristotélica, o que fica evidenciado nas próprias definições dos teóricos.

#### **3.1 Histórico e definições: as duas principais vertentes bioéticas**

O termo bioética tem sua origem etimológica nos termos gregos *bios* e *ethos*, normalmente traduzido por ética da vida. O mesmo foi cunhado por V. R. Potter (1971),<sup>164</sup> médico oncologista holandês, ao intuir a influência que podiam ter as variações ambientais na saúde do homem. Sua intenção era unir à nova disciplina dois mundos que, segundo ele, até aquele momento tinham percorrido caminhos diferentes: o mundo dos fatos, da ciência, e o mundo dos valores. Potter entendia a bioética como uma bioética global, ou seja, uma ética da vida entendida no sentido amplo da palavra,

---

<sup>164</sup> POTTER, V. R. “Bioethics, the science of survival”. In *Perspectives in Biology and Medicine* 14(1970): 127-153; *Bioethics: bridge to the future*. New York: Prentice-Hall, 1971.

compreendendo não só os atos humanos sobre a vida humana, mas também os âmbitos animal e ambiental. Posteriormente, o conceito foi reduzido, sobretudo, à dimensão médico-sanitária.

Em outros escritos, Potter designou a bioética como ‘sabedoria da ciência’, percebendo que a dimensão técnico-instrumental deve estar sempre unida com a sabedoria filosófica, e que todo cientista devia recuperar essa dimensão sapiencial como intrínseca a sua profissão.

Na primeira edição da *Encyclopedia of Bioethics*, Warren Thomas Reich, em 1978, reduziu a bioética potteriana original aos temas essencialmente biomédicos, definindo a bioética como: “o estudo sistemático do comportamento humano no campo das ciências da vida e saúde, examinada à luz dos valores e princípios morais”.<sup>165</sup> Na segunda edição, de 1995, essa definição foi alterada, posto que houve críticas sobre o termo “valores e princípios morais”. Que valores e quais princípios morais? Reich preferiu variar a definição para evitar polêmicas. O resultado foi o seguinte: “a bioética é o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo a visão moral, as decisões, a conduta, as linhas de ação, etc. – das ciências da vida e dos cuidados sanitários com o emprego de uma grande variedade de metodologias éticas em uma abordagem interdisciplinar”. Esse enfoque biomédico profundamente ligado às raízes anglo-saxônicas tornou, pela sua difusão nos Estados Unidos, a bioética mundialmente conhecida nos anos 1980, consolidando-se definitivamente nos anos 1990.

A epistemologia dessa bioética tomou como referência quatro princípios. Inicialmente, a pedido do governo dos Estados Unidos, para conter os abusos da experiências com seres humanos que começavam a ser feitas naquele país, foram

---

<sup>165</sup> REICH, W.T. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Mac Millan, 1978.

recolhidos no documento final, o *Relatório Belmont*,<sup>166</sup> três desses princípios: o da autonomia, o da beneficência e o da justiça. Mais tarde, em 1979, na obra referência da bioética principialista, de Beauchamp e Childress, *Principles of Biomedical Ethics*,<sup>167</sup> é adicionado o quarto princípio da não maleficência, que implicava, antes de qualquer coisa, não causar danos (*primum no nocere*).

Na década de noventa, bioeticistas fora do eixo anglo-saxão criticaram o principialismo e a universalidade desses princípios, sob a alegação de que deveriam ser mais respeitados os diferentes contextos sociais e culturais, em especial dos países periféricos do hemisfério meridional do planeta, e, por consequência, estes desenvolverem suas próprias interpretações morais autóctones, já que a teoria principialista se mostrava incapaz ou impotente para desvendar, entender, propor soluções e intervir nas urgentes questões socioeconômicas e sanitárias coletivas ali persistentes.

Em sua definição, Kottow sugere também esse retorno a uma visão bioética mais global. Para ele, bioética é o conjunto de conceitos, argumentos e normas que valorizam e legitimam eticamente os atos humanos, cujos efeitos afetam profunda e irreversivelmente, de maneira real ou potencial, os sistemas vitais.<sup>168</sup> Essa abordagem funciona em uma lógica do pluralismo, como instrumento para negociação pacífica das instituições morais.<sup>169</sup>

Por sua vez, F. R. Schramm propõe três funções para a bioética: descritiva, normativa e protetora. Em sua função descritiva, cabe à bioética analisar e compreender,

---

<sup>166</sup> National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*. Washington, DC: DHEW Publication OS 78-0012 1978.1978.

<sup>167</sup> BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1979.

<sup>168</sup> KOTTOW, M. *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.

<sup>169</sup> ENGELHARDT Jr., H. T. *Manuale di Etica*. Milano: Il Saggiatore, 1991. p. 19.

de maneira racional e imparcial, os conflitos morais. Em seu aspecto normativo, a bioética pondera os conflitos e propõe soluções razoáveis e aceitáveis pelos atores dos conflitos, prescrevendo os comportamentos corretos e proscrevendo os incorretos. Em sua função protetora, cuida dos indivíduos e das populações humanas em seus contextos. A proteção visa a dar aos indivíduos as condições necessárias para adquirir competência da autonomia e poder exercê-la. Ao incorporar em suas finalidades o aprimoramento da autonomia, a proteção acaba garantindo o bem-estar e a qualidade de vida aos sujeitos “protegidos”, permitindo que eles se tornem cada vez mais autônomos em suas escolhas.<sup>170</sup>

Dois fóruns constituíram-se particularmente importantes para a mudança de paradigma do principlismo para uma bioética global, intervencionista e crítica: o IV Congresso Mundial de Bioética, em 1998, em Tóquio, Japão, com o tema *Bioética Global*, a partir do qual uma parte considerável dos bioeticistas se direcionam aos caminhos delineados por Potter; e o VI Congresso Mundial de Bioética, em 2002, realizado em Brasília, Brasil, com o tema *Bioética, Poder e Injustiça*, a partir do qual se experimenta um novo ritmo na bioética, que sai do âmbito individual ou específico e passa a ter identidade pública, passando a exigir a participação direta da sociedade civil nas discussões, com vistas ao bem-estar futuro das pessoas e comunidades.

Em sua contribuição para a *Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos*, de 6 de novembro de 2004, Garrafa defende também um conceito mais amplo da bioética, chamando a atenção para os aspectos políticos e econômicos na direção contrária, como expressa:

Os países ricos desejam reduzir drasticamente o conceito de bioética às questões biomédicas e biotecnológicas, excluindo ou minimizando as temáticas social e ambiental. Por trás dessa intransigente posição

---

<sup>170</sup> SCHRAMM, F. R.; KOTTOW, M. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cadernos de Saúde de Pública*, n. 17, v. 4, 2001, p. 949-956.

reducionista está o interesse de grandes corporações internacionais no campo das patentes de medicamentos, dos insistentes desejos em flexibilizar os parâmetros éticos para as pesquisas com seres humanos (...).

Em 2005, produz-se a *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*, com a participação de representantes dos cinco continentes. Houve contribuição decisiva da América Latina e Caribe para expandir o texto oficial na direção de uma bioética global, por meio do aprofundamento e adaptação conceitual da disciplina às raízes culturais dos seus diferentes povos. Essa declaração altera profundamente a agenda da bioética do século XXI, democratizando-a e tornando-a mais aplicada e comprometida com as populações vulneráveis, as mais necessitadas.<sup>171</sup>

### **3.2 A racionalidade prática: o ponto de contato**

Sendo este o panorama geral da bioética contemporânea, podemos perceber que há uma intensa discussão em um ponto constitutivo da própria ciência bioética: qual a racionalidade de que mais se apropria essa ciência? Que, entendido de outra forma, seria definir a própria epistemologia que rege essa nova ciência. Nessa análise epistemológica é que se estabelece uma relação entre a teoria bioética atual e a *φρόνησις* aristotélica: até que ponto a racionalidade prática presente na *φρόνησις* aristotélica se verifica e se relaciona com a racionalidade presente na ciência bioética.

Inicialmente, salienta-se que estamos diante de duas racionalidades práticas da teoria ética de Aristóteles: uma individual, que diz respeito à ação humana, a virtude da *φρόνησις*, e outra coletiva, referente à filosofia prática ou ciência política, que busca o bem-estar na *πόλις* grega. Ambas são a mesma disposição e empregam a razão prática,

---

<sup>171</sup> GARRAFA, V. *Apresentação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Ana Tapajós; Mauro Machado do Prado (Trads.). 2005.

porém com objetos diferentes. Em razão disso e das tendências da fundamentação epistemológica nos textos de bioética, proponho ver essa relação na dimensão individual e coletiva da razão prática.

A ética aristotélica aborda duas formas distintas de racionalidade prática que desempenham funções diferentes na reflexão filosófica e na vida cotidiana:<sup>172</sup> uma é virtude dianoética, a *φρόνησις*, a outra é uma ciência, a filosofia prática<sup>173</sup> ou ciência política.<sup>174</sup> Ambas são a mesma disposição, no entanto a *φρόνησις*, enquanto virtude, a mais elevada da parte calculadora da alma, isto é, da razão prática, direciona-se à ação humana individual, aplicada a cada situação particular, e orienta-se a uma verdade prática, que implica o concurso do reto desejo e da boa deliberação, capaz de calcular os meios mais adequados para a consecução de um bom fim. Tem por objeto realidades que “podem ser diferentemente”, ou seja, realidades contingentes, e, por isso, ainda que a racionalidade da *φρόνησις* não se direcione a uma verdade necessária ou matemática, ela também busca uma verdade própria, a verdade prática. Por isso é uma virtude da razão prática capaz de aplicar a norma à ação, o universal ao particular.

Essa racionalidade praticada na *φρόνησις* dá-se na forma de um silogismo próprio, um silogismo de coisas praticáveis, que conhecemos como silogismo prático. É prático no sentido que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos concatenados entre si e, por isso, podemos afirmar que a *φρόνησις* é também uma forma de

---

<sup>172</sup> BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Dion Davi Macedo (Trad.). São Paulo: Loyola, 1997, p. 280.

<sup>173</sup> O termo “filosofia prática” aparece pela primeira vez na *Metafísica* de Aristóteles, no livro *α* *ἔλλατον* 993b, 19-23: “É justo também chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação. Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo à determinada circunstância e num determinado momento”.

<sup>174</sup> É a nomenclatura que Aristóteles dá à filosofia prática na *Ethica Nicomachea*, por ser uma ciência da cidade, ou seja, que tem por objeto conhecer e realizar o bem da *polis* e não apenas do simples indivíduo.

racionalidade. Essa forma de saber eminentemente prático não é de forma alguma reservada aos filósofos, mas é própria dos homens que sabem governar a si mesmos, a própria casa ou a própria cidade. Homens que não apenas conhecem, mas que sabem tornar esse conhecimento realidade nas circunstâncias concretas em que se encontram. Sendo assim, o modelo de tal sabedoria prática não é um filósofo. Aristóteles o ilustra com a pessoa de Péricles, grande líder político de Atenas.

Essa forma de racionalidade prática, porém não é crítica em relação aos conflitos existentes na realidade em que se vê imersa, o que a torna conservadora, no sentido que assume como parâmetros próprios os juízos de homens tidos na prática como sábios práticos, e também as tradições e os costumes reconhecidos como sendo os mais válidos por determinada sociedade política, os *ἔνδοξα*, recolhidos geralmente nas leis da *πόλις*.

Por sua vez, a filosofia prática, ou “ciência política”, é uma virtude da razão teórica pelo fato de ser sempre uma ciência,<sup>175</sup> e como podemos deduzir da classificação do livro VI da *Ethica Nicomachea*, no termo ciência entram todas as ciências: teóricas (matemática e física) e práticas (filosofia prática ou ciência política). e consiste, portanto, em exercer bem a parte científica, isto é, cognitiva da razão, ainda que com um objetivo prático: caracterizar em que consiste o bem do homem, sua felicidade, a fim de realizá-lo mediante a *práxis* cidadã na *πόλις*. Assim, mesmo sem ter o rigor da matemática e da metafísica, coloca-se no mesmo plano da física, da ciência do transitório, do mutável.<sup>176</sup> Tem por objeto realidades cujos princípios, se não valem sempre, são geralmente válidos e estáveis, diferentemente do objeto da

---

<sup>175</sup> BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Dion Davi Macedo (Trad.). São Paulo: Loyola, 1998, p. 145.

<sup>176</sup> BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. ... p. 281.



φρόνησις. Não são necessários e imutáveis, porque não valem sempre, apenas geralmente, devido às circunstâncias particulares nas quais eles se realizam.

De fato, a racionalidade envolvida na filosofia prática serve-se de argumentações, ou seja, discute dialeticamente as diferentes opiniões, confrontando-as, procurando refutá-las para ver se possuem contradições internas e pronuncia-se, enfim, por aquelas que melhor resistem às tentativas de críticas. Essas argumentações dialéticas são compostas por premissas chamadas ἔνδοξα,<sup>177</sup> ou seja, opiniões consideradas verdadeiras pela maioria.

Diferentemente da φρόνησις, a filosofia prática não é praticada por todos, mas somente por filósofos. O modelo que o Estagirita nos apresenta de filósofo prático é um filósofo de profissão: Sócrates. A racionalidade presente na filosofia prática é dita mais “forte” do que aquela presente na φρόνησις, pois assume uma postura crítica em relação aos conflitos existentes na realidade ou nos costumes vigentes. Na base dessa racionalidade mais forte e mais crítica há uma visão da natureza humana que podemos chamar de teleológica ou finalista. Aristóteles não parece entender a natureza humana como uma conformação originária, dada de uma vez por todas no início da história e, portanto, fora dela, contraposta à cultura, à civilização e a todos os valores realizados mediante a história.

Na *Política*, por exemplo, o filósofo sugere que a natureza do homem é seu fim, sua perfeição, que não preexiste ao seu desenvolvimento, mas se realiza somente no

---

<sup>177</sup> Os ἔνδοξα são premissas das argumentações dialéticas que diferem das premissas das argumentações científicas, denominadas axiomas e definições, não só por serem apenas parecidas com a verdade, opiniões geralmente aceitas, mas porque recebem a adesão de todos os interlocutores, sendo professados pela maioria das pessoas ou pelos σοφοί, pelos especialistas, pelos eminentes (*Top.*, I, 100a 27 e 100b 23).

término deste.<sup>178</sup> Por isso, ele pode dizer que o homem é, por natureza, um animal político, fazendo alusão a sua cidadania, capaz de realizar-se graças à cultura e à civilização em que se encontra.

Para o Estagirita, a natureza não é o oposto da cultura e da história, mas, ao contrário, é sua própria expressão. Segundo ele, essa natureza é teleológica, no sentido de que consiste em uma capacidade, ou em um conjunto de capacidades, cuja realização produz a felicidade. Essas capacidades compreendem, antes de tudo, o viver puro e simples que, por isso, é um valor e produz prazer, mas compreendem, também, e principalmente, o “bem viver”, que consiste em desempenhar funções mais complexas e mais específicas em relação aos outros seres vivos, cuja realização produz um prazer superior ao do simples viver. Tais capacidades são determinadas mediante uma verdadeira forma de reflexão filosófica, na qual consiste a fundação racional da ética. Trata-se, todavia, de uma fundação mais física no sentido antigo do termo, do que metafísica, na medida em que ela concerne à natureza, isto é, à φύσις do homem, e de uma fundação que deve efetuar-se não por via dedutiva, mas muito mais por uma via indutiva, ou melhor, dialética, entendida como discussão e confronto crítico das opiniões.

Em todo caso não se trata de uma fundação teológica, não porque Aristóteles exclua de sua filosofia teórica uma teologia racional, mas porque o conceito de deus delineado pela sua teologia não é o de um deus que domina, que prescreve aos homens uma lei, da qual possam deduzir as normas morais, na medida em que deus, como ele mesmo afirma, “não tem necessidade de nada”.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> *Pol.*, I, 1252b 31-34.

<sup>179</sup> *EE*, VIII, 1249b 14-16.

No entanto, a *φρόνησις* também é política, como podemos ver no próprio modelo de *φρόνιμος* apresentado por Aristóteles: Péricles é um homem político. E o é pelo mesmo motivo da filosofia prática, pois o maior bem do homem não é o bem do indivíduo singular, mas o da *πόλις*. Indo mais longe, podemos considerar a *φρόνησις* em vários níveis: em sua forma pura e simples, como se entende normalmente o termo, se consideramos apenas o bem do indivíduo; uma *φρόνησις* econômica, se consideramos o bem da família da qual o indivíduo faz parte; e uma *φρόνησις* política, se consideramos o bem da cidade da qual a família faz parte. Esta última preside todas as demais, sendo nesse sentido arquetípica e dividindo-se em legislativa, administrativa e judiciária.<sup>180</sup>

Não sendo apenas uma capacidade racional como a ciência, mas uma virtude intelectual, a *φρόνησις* não admite que exista uma virtude dela, na medida em que ela mesma é perfeição e, diferentemente da ciência ou da arte, uma vez adquirida, a *φρόνησις* não pode ser esquecida, o que indica que o momento cognitivo e o prático presentes nela estão intimamente vinculados.<sup>181</sup>

Como já afirmado anteriormente, a *φρόνησις* conhece o particular, por isso aplica as diretrizes gerais, universais, aos casos particulares, mas a filosofia prática conhece o universal, por isso dá diretrizes mais gerais, expressas normalmente sob a forma de lei. Como consequência desse vínculo com o fato, com a circunstância, que lhes confere um caráter prático, ambas as racionalidades só podem ser adquiridas com a experiência ao longo do tempo.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Cf. BERTI, E. *As razões de ...*, p. 147.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 149.

### 3.3 A φρόνησις e a bioética clínica principialista

Como podemos ver, em linhas gerais, a racionalidade presente na φρόνησις, ou sabedoria prática, aproxima-se mais da racionalidade presente na bioética principialista, enquanto que pode, *mutatis mutandis*, ser aplicada individualmente ao agente ético biomédico, ou seja, à formação da qualidade do caráter desse agente ético e como bússola orientadora de sua ação, guiada por princípios norteadores na relação com o paciente e na aplicação de novas técnicas que envolvam sua qualidade de vida e sua saúde, como, por exemplo, os princípios de Georgetown, propostos por Tom L. Beauchamp e James F. Childress (não maleficência, beneficência, justiça e autonomia).<sup>183</sup> Não é à toa que vemos um teórico bioeticista como Diego Gracia fazer amplo uso da teoria da φρόνησις em seus escritos de bioética clínica. Gracia alega, de antemão, que

a clínica [assim como a φρόνησις] é sempre uma atividade concreta, individual [aplica-se a um caso particular], pois sua missão consiste em diagnosticar e tratar um enfermo concreto.<sup>184</sup>

Para ele, a clínica e a ética compartilham o mesmo método, pois defende que o método da ética procede, com toda probabilidade, do método da clínica, mais concretamente do método da clínica hipocrática. O que o leva a sugerir essa associação são os próprios escritos de Aristóteles:<sup>185</sup>

[a *phronesis*] não domina a *sophia*, isto é, a parte melhor da alma, como nem sequer a medicina domina a saúde, pois não se serve dela,

---

<sup>183</sup> BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*...

<sup>184</sup> GRACIA, D. Ethical case deliberation and decision making. In *Medicine, Health Care and Philosophy*, n. 6, 2003, p. 227-233.

<sup>185</sup> Werner Jaeger, em *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics*. In *Journal of Hellenic Studies* 77.1, 1957, 54-61 e Enrico Berti em vários de seus escritos e palestras defendem essa ideia também, baseando-se em inúmeras passagens da *Ethica Nicomachea*.

mas fornece os meios de produzi-la; ela [a *phronesis*] faz prescrições, portanto, em vista dos interesses da *sophia*, mas não a governa,<sup>186</sup>

ou ainda

A maioria, porém, não os realiza [os atos justos], mas refugiando-se no discurso, crê filosofar e assim tornar-se virtuoso, agindo de modo similar aos doentes que ouvem atentamente os médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito. Assim como estes não terão o corpo em bom estado, tratando-se desse modo, tampouco aqueles terão a alma em bom estado filosofando desse modo.<sup>187</sup>

entre outras passagens. Filho de médico, sempre muito preocupado pelas questões médicas e pesquisador incansável de problemas biológicos, Aristóteles provavelmente chegou à ética a partir da medicina.

Quando na *Ethica Nicomachea*, o Estagirita descreve a lógica do raciocínio prático e não está pensando só na ética e na política, mas também, como ele mesmo se encarrega de mostrar, na técnica, especialmente naquela que, em sua época, tinha se tornado paradigmática, a *τέχνη ἰατρική*, a técnica médica, a medicina. Toda a teoria da deliberação, a prudência, o termo médio, a racionalidade do provável, a tomada de decisões em situação de incerteza etc., aplicam-se igualmente à medicina e à ética. Agora se entende porque a clínica médica e a ética dividiram, durante a história, a mesma lógica: ambas utilizavam um tipo de racionalidade similar, cujas duas principais características eram a deliberação e a sabedoria prática, perante a demonstração e a ciência. Ninguém tem pretensões de que as decisões clínicas tenham o rigor da verdade absoluta, de modo que não necessitem correções no futuro.

Na prática clínica, é possível que dois profissionais sábios e experientes, deliberando sobre o mesmo caso, cheguem a decisões diagnósticas, prognósticas ou terapêuticas distintas. Isso é próprio do raciocínio prudente, que admite sempre mais de

---

<sup>186</sup> EN VI 1145a 6-11.

<sup>187</sup> EN II, 1105 b 15.

uma solução, distintas entre si, e até opostas, mas todas prudentes, ou seja, é próprio da clínica médica e também da ética.<sup>188</sup>

Para Diego Gracia, a deliberação é a pedra angular de qualquer metodologia adequada para se avaliar a tomada de decisão na bioética clínica. Isso se deve ao fato, segundo ele, de que as decisões morais devem levar em conta não apenas princípios e ideias, mas também emoções, valores e crenças.

Segundo Gracia, a deliberação é o processo no qual cada um dos interessados pela decisão é considerado um agente moral válido, obrigado, portanto, a fundamentar seus próprios pontos de vista, bem como ouvir as razões dos demais. O objetivo desse processo, segundo ele, não é a obtenção de um consenso, mas o enriquecimento de seu próprio ponto de vista com o dos outros, aumentando, dessa forma, a maturidade da própria decisão, a fim de torná-la mais sábia ou prudente. Este é o lucro do processo.

Gracia diz, ainda, que as decisões morais não podem ser completamente racionais, devido ao fato de que elas são influenciadas por sentimentos, valores, crenças etc., devem, portanto, ser razoáveis, isto é, sábias e prudentes. A deliberação é o processo principal para atingir tal objetivo, obrigando-nos a levar em conta os outros, respeitando suas diferentes crenças e valores e, por outro lado, levando-os a dar razões para seus pontos de vista.<sup>189</sup> Essa racionalidade aproxima-se muito da racionalidade da *φρόνησις*, que envolve a realidade contingente e variável, trabalhando não com verdades imutáveis, mas verdades práticas, particulares, fruto da boa deliberação somada a um reto desejo, ou seja, voltado a um bom fim.

É interessante notar que o próprio Gracia critica o modelo principialista de Beauchamp e Chidress como um modelo muito teórico, que se concentra apenas na

---

<sup>188</sup> GRACIA, D. “Ethical case deliberation and decision making”. In *Medicine, Health Care and Philosophy*, n. 6, 2003, p. 229.

<sup>189</sup> GRACIA, D. “Ethical case ...”. p. 227.

análise dos atos, muito preocupado em resolver conflitos, mas não fica claro que esse modelo permite evitar esses mesmos e outros conflitos, já que conflitos costumam dever-se a maus hábitos, vícios, adquiridos ao longo do tempo. Propõe, então, a ética das virtudes como uma alternativa. Esta, diferentemente da ética principialista, vai dirigida também ao agente ético, de forma a definir seus hábitos e, portanto, seu caráter, que vai informar e facilitar seus atos.

O principialismo ético tende a ser aplicado aos casos extremos e por isso mesmo, excepcionais. A aplicação da ética das virtudes, pelo contrário, se dá, sobretudo, em casos normais, mais frequentes e menos chamativos, que têm que ver geralmente com os hábitos de atitudes dos agentes de saúde, que se expressam em todos seus atos profissionais. Alega-se, fazendo eco de Stanley Hauerwas,<sup>190</sup> que mesmo uma ética de princípios não pode dar-se desconectada do agente moral, de seu tipo de vida e caráter. Daí que a formação ética do caráter seja fundamental sempre.

### **3.4 A filosofia prática e a bioética crítica global**

A outra corrente da bioética que vem se formando em contraste à bioética de caráter mais principialista, individual e procedimental é a bioética interventiva, crítica e socialmente comprometida, principalmente nos países do hemisfério sul do planeta, onde a teoria bioética principialista seria insuficiente ou impotente para analisar os macroproblemas éticos persistentes (ou cotidianos) neles verificados. A bioética, até 1998, trilhou caminhos que apontavam muito mais temas biomédicos do que globais, mais individuais do que coletivos. Por exemplo, a maximização e superexposição do princípio da autonomia tornaram o princípio da justiça um mero coadjuvante da teoria

---

<sup>190</sup> HAUERWAS, S. *Truthfulness and Tragedy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

principalista, uma espécie de apêndice, embora indispensável, de menor importância. O individual sufocou o coletivo; o “eu” empurrou o “nós” para uma posição secundária. A teoria principalista se mostrou incapaz de desvendar, entender e intervir nas gritantes disparidades socioeconômicas e sanitárias, coletivas e persistentes, verificadas na maioria dos países pobres do Hemisfério Sul.<sup>191</sup>

Categorias diferentes das quatro propostas por Beauchamp e Childress, como “responsabilidade”, “cuidado”, “solidariedade”, “comprometimento”, “alteridade” e “tolerância”, para citar algumas,<sup>192</sup> além da prudência (diante dos avanços), prevenção (de possíveis danos e iatrogenias), precaução (frente ao desconhecido) e proteção (dos excluídos sociais, dos mais frágeis e desassistidos) – para o exercício de uma prática bioética comprometida com os mais vulneráveis, com a “coisa pública” e com o equilíbrio ambiental e planetário do século XXI, começam a ser incorporados por bioeticistas latino-americanos críticos em suas reflexões, estudos e pesquisas (os chamados 4 “pês”).

Como nos propõe Garrafa<sup>193</sup> e também, nessa linha, Olivé<sup>194</sup> e Kottow<sup>195</sup>, essa bioética crítica pressupõe um estatuto epistemológico com alguns referenciais:

- 1) uma estrutura obrigatoriamente multi-inter-transdisciplinar, que permite análises ampliadas e “re-ligações” entre variados núcleos de conhecimento e diferentes ângulos das questões observadas, a partir da interpretação da

---

<sup>191</sup> GARRAFA, V. De uma “bioética de princípios” a uma “bioética Interventiva”, crítica e socialmente comprometida. *Rev. Arg. de Cirugía Cardiovascular*, v. III, n. 5, Buenos Aires, p. 99-103, 2006.

<sup>192</sup> GONÇALVES, E. H. *Desconstruindo o preconceito em torno do HIV/Aids na perspectiva da bioética de intervenção*. Tese de Doutorado em Ciências da Saúde – área de concentração em Bioética (orientador: V. Garrafa). Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

<sup>193</sup> GARRAFA, V. De uma “bioética de princípios” a uma “bioética Interventiva”... p. 99-103.

<sup>194</sup> OLIVÉ, L. Epistemologia na ética e nas éticas aplicadas. In GARRAFA, V. (Org.). *Bases conceituais da Bioética: Enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006, p. 121-141.

<sup>195</sup> KOTTOW, M. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética. In GARRAFA, V. (Org.). *Bases conceituais da Bioética: Enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006, p. 25-48.



- complexidade: a) do conhecimento científico e tecnológico; b) do conhecimento socialmente acumulado; c) da própria realidade concreta que nos cerca e da qual fazemos parte;
- 2) A necessidade de respeito ao pluralismo moral constatado nas democracias secularizadas pós-modernas, que norteia à busca de equilíbrio e observância aos referenciais societários específicos que orientam pessoas, sociedades e nações no sentido da necessidade de convivência pacífica, sem imposições de padrões morais de umas às outras;
- 3) A compreensão da impossibilidade de existência de paradigmas bioéticos universais, que leva à necessidade de (re) estruturação do discurso bioético a partir da utilização de ferramentas e categorias dinâmicas e factuais como a comunicação, linguagem, coerência, argumentação e outras.

### 3.4.1 A deliberação e a ética do discurso

Ora, esse estatuto epistemológico nos remete a uma epistemologia com fortes elementos da ética do discurso de Apel<sup>196</sup> e Habermas,<sup>197</sup> em especial quando está preocupada com a participação de todos envolvidos e as consequências derivadas a todos os afetados e numa racionalidade que evita tornar-se uma teoria desvinculada dos fatos, da realidade, dos aspectos culturais e plurais da sociedade contemporânea. Apesar da crítica que fazem ao aristotelismo, por suspeitarem da metafísica como expressão de “fundamentalismo”, e principalmente do neoaristotelismo, por pretenderem propor a ética da *φρόνησις* sem, contudo, admitir seus pressupostos metafísicos, o que acaba por

---

<sup>196</sup> APEL, K. O. Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza. In BERTI, E. (Org.). *Tradizione e attualità della filosofia pratica*. Genova: Marietti, 1988. p. 15-45.

<sup>197</sup> HABERMAS, J. *Etica del discorso, a cura e con intr. di E. Agazzi*. Roma-Bari: Laterza, 1985. p. 89-93, 100-101, 106-109, 118-120.

distorcer essa doutrina, dando-lhe um caráter meramente político, no sentido contemporâneo do termo, de conservador segundo as convenções políticas voláteis locais, em detrimento do indivíduo, que no máximo pode exemplificar um *ethos*, sem nunca ser, contudo, portador dele; uma espécie de *φρόνησις* “penumbrosa”,<sup>198</sup> a ética do discurso nos remete a vários elementos da dialética aristotélica, como a argumentação e a conexão com a experiência.

Logicamente, quando falamos de participação na teoria ética de Aristóteles, falamos de outro cenário cultural, onde a participação está reservada ao privilegiado homem político, cidadão da *πόλις*, com seu *ethos* definido e limitado às leis e cultura da *πόλις*, incongruente com a compreensão de participação democrática plural atual, mas que, em seu aspectos estruturais e teóricos, enquanto participação na discussão dialética, pode ter oferecido elementos para essa posterior construção de uma racionalidade deliberativa societária e democrática.

Sabemos que a filosofia prática em que K. O. Apel e J. Habermas se inspiram é a kantiana, não a aristotélica, como ele mesmo afirma: “K. O. Apel e eu temos tentado nos últimos anos, valendo-nos dos meios de uma teoria da comunicação, reformular a teoria moral de Kant no tocante à questão da justificação das normas”.<sup>199</sup>

Essa reformulação, conhecida como “transformação semiótica da filosofia transcendental” – de Kant – pela substituição da experiência pela linguagem, como objeto de justificação transcendental, no sentido de realizar a propósito da linguagem a mesma investigação das condições transcendentais, e por isso insuperáveis, que Kant

---

<sup>198</sup> REDONDO, M. J. 4. Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo. En HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Manuel Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Trotta, 2000, p. 114.

<sup>199</sup> HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 101.

realizara a propósito da experiência,<sup>200</sup> busca, entre outras coisas, evitar a desvinculação de uma teoria ética transcendental da realidade dos fatos.

Nesse processo, o lugar ocupado pelo “imperativo categórico”<sup>201</sup> kantiano passa a ser – na “ética do discurso” proposta por Apel e Habermas – ocupado pelo “procedimento da argumentação moral”, de acordo com o qual só podem aspirar a serem válidas as normas que puderem contar com o assentimento de todos os afetados como participantes em um discurso ético.<sup>202</sup> A única universalidade normativa aqui se verifica quando os resultados e consequências laterais que, para a satisfação dos interesses de cada um, previsivelmente derivem da observância geral da norma, têm que ser aceitos por todos sem nenhuma coação. Compensa de certa forma com um sentido novo de comunidade, construída sobre uma racionalidade societária deliberativa, a perda do “conforto metafísico”.<sup>203</sup>

Essa argumentação, dita “transcendental” e núcleo da racionalidade dessa ética do discurso pragmático, deve partir do princípio de que todos os afetados participam como iguais e livres numa busca cooperativa da verdade, na qual não se pode admitir outra coerção que aquela resultante dos melhores argumentos.

O discurso prático constitui-se, assim, num exigente modo de formação argumentativa de uma vontade comum que tem por finalidade garantir a retidão de cada um dos acordos normativos que se possa tomar nessas condições. Essa fundamentação ética vem bem ao encontro da epistemologia da bioética crítica proposta por Garrafa,

---

<sup>200</sup> BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. ... p. 292-293.

<sup>201</sup> “Age segundo máximas que possam ao mesmo tempo ser tidas por objetos de si mesmas, como leis naturais universais”. (KANT, E. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ed. Brasil, 1967, p.103).

<sup>202</sup> HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad*...p. 97.

<sup>203</sup> Essa afirmação é feita por B. Cassin, referindo-se às conversações pragmáticas de Rorty, no entanto a frase pareceu-me aplicável à realidade societária da ética do discurso. (CASSIN, B. *Aristóteles e o logos*. Contos da fenomenologia comum. São Paulo: Loyola, 1999. p. 40).

Olivé<sup>204</sup> e Kottow.<sup>205</sup> Logicamente que dadas as condições de assimetria ingentes nas relações sociais, principalmente, nos países do hemisfério meridional, não basta a participação livre e igual entre todos os afetados. Faz-se necessário um mínimo equilíbrio cognitivo entre os afetados e envolvidos menos favorecidos e as diversas visões de mundo envolvidas no mesmo discurso (técnica, científica, tradicional etc.). Fato facilmente verificável no tratamento da questão do risco ambiental que envolve vários atores e no qual se requer, para uma perfeita validade da análise de risco emitida, uma participação efetiva dessas diferentes visões de mundo.

Diante dessa análise da epistemologia empregada na ética do discurso de Apel e Habermas, e que, por sua vez, oferece tantos elementos para a construção da bioética crítica, poderíamos nos perguntar qual a relação da *φρόνησις* com essa doutrina. A *φρόνησις* está presente na filosofia prática e, como vimos, também é política. A racionalidade que rege a filosofia prática é a dialética, voltada essencialmente para a discussão com o outro. Diferentemente da racionalidade científica, busca uma verdade apropriada à realidade contingente, uma verdade prática, expressa nas opiniões mais aceitas entre os participantes da discussão, os *ἔνδοξα*, que, por sua vez, constituem as premissas de um silogismo dialético. Não se ocupa apenas do indivíduo, mas do coletivo da cidade, onde a participação dos cidadãos se faz mais valiosa pelo enriquecimento resultante da deliberação entre os pares, do que a opinião individual de um tirano. Não busca apenas conhecer o bem supremo para a cidade, como uma ciência teórica descompromissada com a realidade, mas trata de realizá-lo na prática.

Sobre o valor da prática deliberativa, esclarece-nos Zingano:

---

<sup>204</sup> OLIVÉ, L. Epistemologia na ética e nas éticas aplicadas..., p. 121-141.

<sup>205</sup> KOTTOW, M. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética..., p. 25-48.

Para Aristóteles, com efeito, a verdade prática está necessariamente ligada à deliberação, ao ato de pesar razões rivais, o que a torna um procedimento racional irredutível à demonstração – por conseguinte, faz do homem prudente alguém dotado de um saber cuja expressão não é mais a competência ou a demonstração, mas a capacidade de bem deliberar. Ao pôr no centro de sua reflexão sobre a ação moral a deliberação como procedimento racional de descoberta da verdade, Aristóteles, me parece, sugere a resposta mais interessante que a Antiguidade tem a oferecer para justificar a experiência de tanto apelo da Atenas democrática.

E, ainda,

De um lado, Aristóteles reconhece as exigências fortes do realismo quanto ao conhecimento do mundo, e não pretende rebaixar o conhecimento do ser unicamente à expressão de opiniões, e, de outro lado, ele tenta justamente mostrar que, no tocante ao domínio da ação, as condições de descoberta da verdade não são as mesmas do conhecimento teórico. (...) Deste modo, a deliberação toma o papel central na ética aristotélica, que dá, por sua vez, a base para o exame da política. (...) Aristóteles termina por fornecer uma, ou talvez: *a* justificação da razoabilidade de tomar decisões políticas com base em assembleias, na medida em que funda sua ética no ato de pesar razões rivais, na deliberação, que está na base, assim, de todo o domínio da ação, moral ou política.<sup>206</sup>

O que nos permite deduzir a contribuição dessa prática deliberativa para a experiência democrática. O próprio Zingano afirma

Obviamente, a democracia contemporânea recebeu influências de diferentes instâncias (...), contudo ela tem um momento fundador, um princípio depois do qual pode-se ser contrário a ela, mas não se a pode mais ignorar com fazendo parte da aventura humana política. Este princípio, essa origem, é a Grécia, mais precisamente: é Atenas clássica.<sup>207</sup>

Assim, elementos deliberativos da teoria do discurso aristotélico, como aqueles presentes na doutrina da dialética, aos quais são dedicados oito livros do *Tópicos* e o livro *Refutações Sofísticas*, que é a forma de racionalidade da filosofia prática, podem ser encontrados na teoria ética do discurso de Apel e Habermas.

---

<sup>206</sup> ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009, p. 11-12.

<sup>207</sup> ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga...*, p. 1-2.

O argumento transcendental, por exemplo, que Apel usa como núcleo de sua ética do discurso, consiste em mostrar a contrariedade e, portanto, a impossibilidade da negação de determinada condição, o que equivale a mostrar sua inegabilidade, isto é, sua insuperabilidade, sua transcendentalidade. A contradição à qual Apel apela é a contradição pragmática ou performativa, isto é, a contradição que se produz quando o conteúdo de uma afirmação está em franco contraste com o próprio ato de afirmar, como, por exemplo, tem-se na frase: “eu, aqui e agora, não existo”. Essa argumentação lembra-nos a demonstração elênica aristotélica, por meio da qual Aristóteles refuta quem nega o princípio da não contradição, o que foi reconhecido pelo próprio Apel.<sup>208</sup>

Habermas, por sua vez, adere completamente à argumentação transcendental proposta por Apel, aceitando que esta, apesar de ser uma argumentação não dedutiva, é igualmente capaz de mostrar, mediante o recurso da contradição performativa, anteriormente citada, a presença de pressupostos inevitáveis na base ética, mesmo declarando não considerar tal argumentação uma fundação última, pelo fato de que ela se move no interior de formas de vida historicamente concretas e variáveis, posição esta muito afim com a concepção aristotélica de dialética, que assume como premissas das argumentações, os *ἔνδοξα*, opiniões verdadeiras, que não possuem o rigor imutável da matemática e, portanto, não podem ser a fundação última também, mas que são amplamente aceitas em seu contexto cultural.

A ciência bioética apresenta, assim, tanto em sua vertente principialista como em sua vertente global e crítica, relevantes elementos da *φρόνησις* aristotélica. Na primeira vertente, por ter um caráter mais individualista, percebe-se mais facilmente elementos como a formação do agente ético, o processo deliberativo interno e a tomada de decisão

---

<sup>208</sup> BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. ... p. 293.

diante de um paciente concreto, em uma circunstância concreta. A vertente da bioética global apresenta elementos ligados à *φρόνησις* mais indiretamente, sendo, sobretudo, elementos relacionados ao processo deliberativo de construção democrática, presentes na racionalidade prática de caráter dialético que subjaz tanto a filosofia prática como a *φρόνησις*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade e refinamento do sistema filosófico aristotélico com suas diversas áreas – metafísica, gnoseologia, ciências naturais, epistemologia, lógica, retórica e ética, por citar algo – independentes, com seus objetos próprios, mas que se articulam entre si, dão uma tal plenitude e força ao pensamento desse autor que podemos falar de uma “atualidade” de seu pensamento. Exemplo disso é o redescobrimento da racionalidade prática por diversos autores no final do século XIX e, principalmente, ao longo do século XX. Autores da envergadura de Martin Heidegger, de Hanna Arendt, de Gadamer, de Hans Jonas e até mesmo K. O. Apel e J. Habermas, como vimos, que, com um ou outro foco de investigação, viram na racionalidade prática da *φρόνησις* e da dialética presente na filosofia prática, uma verdade mais própria e adaptada à contingência humana, em especial porque livravam-se um pouco do cognitivismo individualista, herança do pensamento moderno, quando muito normativo ou avaliativo, porém desconexo da realidade cotidiana – variável e circunstancial –, e, portanto, incapaz de transformá-la ou ter uma função orientadora em relação ao comportamento prático da sociedade.

A peculiaridade da racionalidade da *φρόνησις* é justamente ser uma virtude dianoética, intelectual, mas voltada para a ação humana em toda sua falibilidade e contingência, ou seja, com essa teoria, Aristóteles propõe uma racionalidade eminentemente humana, conseguindo construir a ponte que uma racionalidade meramente formalista, com suas derivações idealistas, ou outra meramente empirista, não conseguiram construir, e por isso levaram a um desprezo da realidade como ela é de fato, em suas circunstâncias variáveis, ou ao desprezo do sujeito do conhecimento. Uma racionalidade assim parece ser proveitosa para uma ciência que se propõe a ser uma



ética da vida, pois há um agente ético que deve ser responsável e responsabilizado por suas ações em circunstâncias concretas e pelas consequências derivantes dessas ações.

Por sua vez, a bioética é uma ciência nova, que vem sofrendo uma evolução considerável em seus campos de atuação e que, como vimos, apresenta uma regionalização e, a partir daí, duas vertentes evidentes. Claro está que nessa evolução apresenta-se o desafio de criar uma identidade que, entre outros elementos, é obtida pela fundamentação epistemológica dessa ciência. A vertente da bioética de origem mais norte-americana, anglo-saxônica e, de certa forma, europeia encaminhou-se por uma bioética de racionalidade mais prescritiva e principialista, mais voltada às ações do que aos agentes, ao “que fazer” procedimental no caso de um fato conflituoso esporádico. Essa vertente bioética está mais voltada à relação clínica do agente ético de saúde com o paciente e em como lidar eticamente com a aplicação à vida humana das novas realidades que os avanços tecnológicos da biologia e da medicina trazem à tona num ritmo muito veloz. Entre esses avanços, podemos destacar a clonagem, a experimentação com células-tronco embrionárias, os transgênicos, a fecundação *in vitro*, entre outras. No entanto, os bioeticistas dessa porção do mundo, marcadamente capitalista, muitas vezes têm usado os próprios princípios em uma lógica de mercado para atender certos interesses, como, por exemplo, favorecendo o princípio da autonomia e exacerbando o individualismo, em detrimento do princípio da justiça, por exemplo. Como a autonomia requer o uso pleno da racionalidade, para tornar-se verdadeiramente autônomo, pode-se imaginar a situação daqueles que, por um motivo ou outro, não podem valer de si mesmos para tomar suas decisões, como ficam fragilizados nessa relação clínica.

Essas questões ingentes não deixam de incidir também sobre os países do hemisfério meridional do nosso planeta e merecem toda a atenção pela responsabilidade

que suas consequências representam sobre o destino dos povos e nações, mas há outras realidades urgentes mais básicas, como a profunda assimetria e injustiça social, a degradação do meio-ambiente, alto nível de corrupção política e outros aspectos socioambientais básicos, em que a bioética principialista hegemônica simplesmente não se aplica ou mostrou-se ineficiente para resolver os conflitos locais. Por isso, bioeticistas dessa parte do mundo propõem uma refundação da bioética com características mais próprias, para serem aplicadas a essas realidades autóctones. Essa refundação passa, logicamente, por uma proposta epistemológica fundante dessa bioética. Essa proposta, leva em conta o pluralismo cultural das sociedades atuais, dá grande ênfase às ações coletivas, em detrimento das individuais, com seus riscos e consequências, e, uma vez que lida com a coletividade, não se preocupa apenas com o presente, mas também com o futuro das gerações humanas e sua proteção, como nos chama a atenção, entre outros, Hans Jonas, com seu Princípio da Responsabilidade e F. R. Schram, com sua bioética da proteção. Essa corrente bioética crítica, tida como uma bioética global, tem uma visão marcadamente mais sistêmica, levando em conta também os seres não humanos, mas ecologicamente relacionados com a manutenção de nossa sobrevivência. Diante de tamanha diversidade e pluralismo, só se aceita falar em uma regra ética universal, se esta for resultado de um acordo entre todos os participantes e afetados envolvidos em uma negociação. Isso nos reporta ao quão importante é o papel do diálogo na racionalidade de uma bioética assim, condição *sine qua non* para uma prescrição obtida pelo acordo comum de todos envolvidos. Também é assumido, que uma mesma verdade pode ser adquirida de diversas maneiras, o que reforça a ideia de que a universalidade da regra só existe se assumida por todos os envolvidos, ainda que suas razões para assumir essa regra possam ser completamente diferentes. O pressuposto de que não há uma única verdade e que vários caminhos podem levar a uma

mesma verdade, permite-nos fazer uma relação com a racionalidade prática presente no processo deliberativo da *φρόνησις*. Na racionalidade matemática existe apenas um caminho para encontrar os meios que levam à construção geométrica de uma dada figura, porém na racionalidade prática da deliberação não é assim, pois muitos são os meios que podem levar a um mesmo fim, e ainda que sejam utilizados os mesmos meios por diferentes agentes, pode ser que não se chegue ao mesmo fim, devido à contingência tanto externa como interna ao agente que delibera.

No campo da ação humana, parece apropriado dizer que a refinada e meticulosa doutrina da *φρόνησις* aristotélica oferece elementos valiosos para a formação do caráter do agente ético, em especial se levarmos em conta a proximidade de Aristóteles com a área médica. Essa alusão à medicina se deve, sobretudo, para ilustrar a finalidade prática da ética. Daí o motivo de ele citar na *Ethica Nicomachea* exemplos oriundos da área médica. Porque, precisamente, essa ciência conta muito com o conhecimento técnico instrumental, do agente de saúde, mas também, constantemente, requer sua capacidade decisional, baseada em deliberações acertadas sobre os meios a serem escolhidos para conseguir-se o bom fim: a saúde do paciente, mas não uma saúde abstrata, e sim a saúde deste paciente concreto, com essa necessidade concreta, capaz de tornar o paciente melhor. Constituindo-se, parece-me, num campo propício para a aplicação da ética aristotélica, que busca não apenas conhecer o bem, mas tornar o homem melhor, e nessa ética, particularmente, a doutrina da *φρόνησις*. É bem verdade que a realidade clínica mudou muito da época aristotélica para cá, mas continua havendo esse cenário relacional entre agente e paciente. Também o bom senso presente na doutrina do meio termo, lugar da virtude aristotélica, evitando excessos e carências, parece aplicar-se a uma racionalidade que lida com a saúde e com a vida, como

podemos verificar nas prescrições de atividades físicas e dietas, que devem levar em conta não só a saúde corpórea, mas também psíquica do paciente.

A outra corrente bioética, a intervencionista, crítica, dita global, parece estar mais distante da doutrina da *φρόνησις*, pois aproxima-se mais de epistemologias contemporâneas, como a presente na “ética do discurso”. Porém, como vimos, embora seus autores expoentes sejam críticos do aristotelismo e do neo-aristotelismo, trazem em seus fundamentos vários elementos da dialética presente na racionalidade da filosofia prática aristotélica.

Esse amor pela experiência que se deduz da doutrina da *φρόνησις* é, para Aristóteles, a comprovação da multiplicidade, da diferença, da mobilidade, da transformação contínua, que são realidades concretas do mundo contingente. Contingência que também se expressa nas opiniões, nas tradições, na história, na cultura, enfim. Mas essa experiência é um ponto de partida, não de chegada, nem de imposição, já que o ponto de chegada que propõe é construído argumentativamente em um discurso de ideias concatenadas. Argumentos que seguem regras, segundo as exigências do objeto - o assunto tratado - e do sujeito. Isso leva ao reconhecimento de muitas formas diferentes de argumentação e raciocínio, cada uma com o rigor que lhe é devido (dedução, indução, o apodítico, próprio das ciências teóricas, o dialético, próprio das ciências práticas, a analogia etc.). Não fica apenas ao nível de intuições arbitrárias ou não justificáveis ou, ainda, de um conhecimento para poucos iniciados, sempre pressupõe uma investigação, uma discussão, um confronto histórico com este ou aquele conhecimento e, também, com o senso comum de seu tempo, apresentando as regras argumentativas utilizadas em cada processo. Essa capacidade de flexibilização e transparência lógica também colabora para tornar possível uma atualidade da doutrina

aristotélica da *φρόνησις*, que nos permite sugerir essas relações entre sua epistemologia e a das correntes bioéticas contemporâneas.

Aqui podemos fazer alusão à alegoria da “Régua de Lesbos” que Aristóteles utiliza no capítulo dez, do livro cinco, da sua *Ethica Nicomachea*, fazendo referência à régua de chumbo flexível que os pedreiros a Ilha de Lesbos usavam para medir pedras irregulares e angulosas; como não era rígida, adaptava-se à forma das diferentes pedras. Naquela passagem de sua obra, Aristóteles associou ao equitativo, capaz de corrigir a lei quando ela é deficiente em razão de sua universalidade, adaptando-se e aplicando-se a casos particulares. Aqui podemos aplicar essa alegoria à flexibilidade da racionalidade prática presente na doutrina da *φρόνησις*, apta para lidar com a realidade circunstancial e variável das ações e relações humanas entre si e com o mundo.

A *φρόνησις* aristotélica é, assim, relevante para a bioética contemporânea, pois estão sendo usados diretamente seus elementos constitutivos: deliberação, escolha ou decisão, juízo, aquisição de hábitos, formação de caráter etc. ou está oferecendo fundamentos para a construção de uma racionalidade que subjaz uma ciência bioética que pretende apresentar-se como deliberativa e democrática. Frente a essa realidade, sugere-se examinar até que ponto a influência dos fundamentos da ética aristotélica, como a doutrina da *φρόνησις*, tem sido reconhecida e aplicada pelos teóricos bioeticistas em seus escritos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A. Fontes Primárias

#### 1. Gregas

ARISTÓTELES. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Trad. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

\_\_\_\_\_. *Protréptico* (esp.). Madri: Abada, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ética Eudemia* (it.). Roma: Laterza, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ἠθικά Νικομάχεια* (grego). Books 1-4. BYWATER, J. (ed.). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, 1894. Books 5-10.

\_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle: Magna Moralia, Ethica Eudemia and De Virtutibus et Vitiis*. Trad. de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Moral a Nicômaco*. Trad. de Patricio de Azcárate. Obras de Aristóteles. vol. 1. Madri: Medina y Navarro, 1873.

PLATÃO. *Crítón*. Introdução, tradução do grego e notas por Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *A República (ou Da justiça)*. Trad., textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. *Republic*. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford: University Press, 1903.

XENOPHON. *Memorabilia*. Trad. de H. G. Dakyns. The Project Gutenberg: e-text of *The Memorabilia* by Xenophon. 1998.

\_\_\_\_\_. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates (Memorabilia)*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

## 2. Latinas

AQUINO, T. *Suma de Teología*. 2. ed. Madrid: BAC, 1994.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*. Vol. 5: II seção da II parte – Questões 1-56. São Paulo: Loyola, 2004.

AMBROSIUS. *Expositio Evangelii Secundum Lucam Libris X Comprehensa*. *Migne Patrologia Latina*. v. 15: Col: 1527D – 1850D. Cooperatorum Veritas Societas.

### B. Fontes Secundárias

#### 1. Sobre filosofia antiga

ARANTES JUNIOR, E. Diálogos dos mortos sobre os vivos: uma crítica luciânica à cerimônia de apoteose do imperador romano. *Mosaico*, v.1, n.2, p.261-268, Goiânia, jul./dez., 2008.

BARNES, J. (Org.). *Aristóteles*. Trad. de Ricardo Herman Ploch Machado. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BLACKWELL, C. The Assembly of the People, Dēmos: Classical Athenian Democracy. In: Mahoney, A.; SCAIFE, R. (eds.). *The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities*. 2003.

CORNELLI, G. Platão aprendiz do teatro: a construção dramática da Filosofia Política de Platão. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. O. (Org.). *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2009.

COSTA, W. P. O “Daimon” de Sócrates: conselho divino ou reflexão? *Caderno de Atas da Anpof*, n. 1, 2001.

RACKHAM, H. *Aristotle*. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1934. v. 19.

HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.

HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

JAEGER, W. *Paideia*. Trad. de Joaquín Xiral. 15. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

KRAUT, R. *et al. Aristóteles. A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Diego F. Pro (Trad.). 2. ed. Buenos Aires: Charcas, 1957.

## **2. Sobre ética em geral**

CAMARGO, M. *Ética na empresa*. Petrópolis: Vozes, 2006.

COVAL, F. S. A atualidade da ética de Aristóteles e as éticas da atualidade: esboço de um confronto. *Phrónesis*, v. 3, n. 2, Campinas, 2001.

KANT, E. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ed. Brasil, 1967.

## **3. Sobre a virtude em geral e a prudência**

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

CAMPS, V. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.

GAUTHIER, R. A. A prudência em Aristóteles de Pierre Aubenque. Trad. de Edson Rezende. *Ethica*, Rio de Janeiro, v.13, n.2, 2006, p.135-140.

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOTTLIEB, P. *The Virtue of Aristotle's ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HARIMAN, R. (ed.) *Prudence: classical virtue, postmodern practice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

KERSTING, W. A Ética Nicomaquéia. *Philósophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 7, n. 1, 2002.



McINTYRE, A. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

NOGUEIRA, J. C. O Conceito de *phrónesis* no *Protréptico* de Aristóteles. *Phrónesis*, v. 3, n. 2, Campinas, 2001.

SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea*. I<sub>13</sub> – III<sub>8</sub>. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. Deliberação e inferência prática em Aristóteles. *Dissertatio Revista de Filosofia*, n. 19-20, Pelotas, 2004, p. 93-111.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Ética Antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso; Oaulus, 2009.

#### **4. Sobre bioética, ética ambiental e pública**

APEL, K. O. Il problema della fondazione di um'etica della responsabilità nell'epoca della scienza. In BERTI, E. (Org.). *Tradizione e attualità della filosofia pratica*. Genova: Marietti, 1988.

AAVV. *The Wingspread Consensus Statement on the Precautionary Principle*. Disponível em: <http://www.sehn.org/wing.html>. Acesso em: 26 ago. 2009.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1979.

BECK, U. *Risk society – toward a new modernity*. Theory, Culture and Society Series. London; New Delhi: Trouсанд Oaks; Sage Publication, 1992.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 196/96 sobre pesquisa envolvendo seres humanos (DOU 16/10/96:21082-21085).

BRENNAN, A. Environmental ethics. In CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. Disponível em <<http://www.rep.routledge.com/article/L020SECT4>>. Acesso em: 14 abr. 2009.

\_\_\_\_\_. Environmental ethics. In CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. Disponível em <<http://www.rep.routledge.com/article/L020SECT3>>. Acesso em: 14 abr. 2009.

\_\_\_\_\_. Environmental Ethics. In ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [s.l.]: Stanford, 2009. Inverno. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/#1>. Acesso em 15 abr. 2009.

CORNELLI, G.; PYRRHO, M. Para que serve a dignidade humana? Crise do conceito e nova operacionalização em bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 3, 2007, p. 236-248.

CRANOR, C. F. *Regulating toxic substances: a philosophy of science and the law*. New York: Oxford University Press, 1992.

DOUGLAS, M. *Risk acceptability according to the social sciences*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

ENGELHARDT Jr., H. T. *Manuale di Etica*. Milano: Il Saggiatore, 1991.

GARRAFA, V. De uma “bioética de princípios” a uma “bioética Interventiva” crítica e socialmente comprometida. *Rev Arg de Cirugía Cardiovascular*, v. III, n. 5, Buenos Aires, p. 99-103, 2006.

GONÇALVES, E. H. *Desconstruindo o preconceito em torno do HIV/Aids na perspectiva da bioética de intervenção*. tese de Doutorado em Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2005.

GRACIA, D. Ethical case deliberation and decision making. *Medicine, Health Care and Philosophy*, v. 6, 2003, p. 227-233.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, 1989.

\_\_\_\_\_. La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Medicina Clínica*. v. 117, n. 1, 2001, p. 18-23.

\_\_\_\_\_. Planteamiento de la bioética. In VIDAL, M. (ed.). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992. p. 421-438.

\_\_\_\_\_. *Procedimientos de Decisión en Ética Clínica*. Guipuzcoa: Editorial Triacastela, 2008.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HABERMAS, J. *Ética del discurso, a cura e con intr. di E. Agazzi*. Roma-Bari: Laterza, 1985.

HAUERWAS, S. *Truthfulness and Tragedy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

KOTTOW, M. *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.

\_\_\_\_\_. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética. In: GARRAFA, V. (Org.). *Bases conceituais da Bioética: Enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006.

OLIVÉ, L. Epistemologia na ética e nas éticas aplicadas. In: GARRAFA, V. (Org.). *Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006.

O'NEILL, J. *Ecology, Policy and Politics: human well-being and the natural world*. London: Routledge, 1993.

PESSINA, A. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Mondadori, 1999.

POTTER, V. R. Bioethics, the science of survival. In: *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 14, 1970, p. 127-153.

\_\_\_\_\_. *Bioethics: bridge to the future*. New York: Prentice-Hall, 1971.

REDONDO, M. J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.

REICH, W. T. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Mac Millan, 1978.

SANAHUJA, J. C. *El desarrollo sustentable. La nueva ética internacional*. Buenos Aires: Vórtice, 2003.

SCHRAMM, F. R.; KOTTOW, M. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cadernos de Saúde de Pública*, v. 17, n. 4, 2001, p. 949-956.

SERRES, M. *The Natural Contract*. Elizabeth MacArthur; William Paulson (Trad.). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.

SHRADER-FRECHETTE, K. Risk. In CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. Disponível em: <<http://www.rep.routledge.com/article/L088>>. Acesso em: 20 ago. 2009.

\_\_\_\_\_. Risk assessment. In CRAIG, E. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. Disponível em: <http://www.rep.routledge.com/article/Q091SECT1>. Acesso em: 25 jun. 2009.

## 5. Outros

ALVES, M. B. M.; LOPES, M. *Procedimentos para apresentação e normalização de trabalhos acadêmicos*. UFSC, 2006.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1995.

BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. 7. ed. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1873.

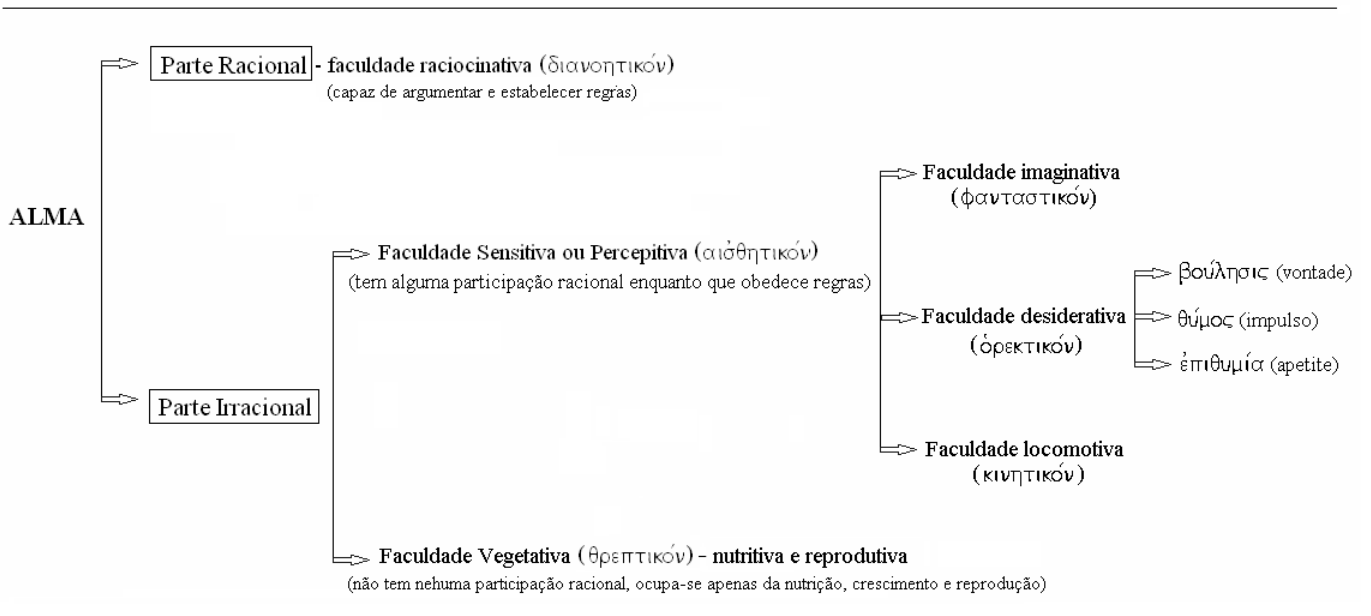
MORA, J. F. *Diccionario de Filosofía*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

SOCIEDADE Científica da Universidade Católica Portuguesa. *Logos - Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*. v. 4. Lisboa; São Paulo: Verbo, 1992.

# ANEXO A

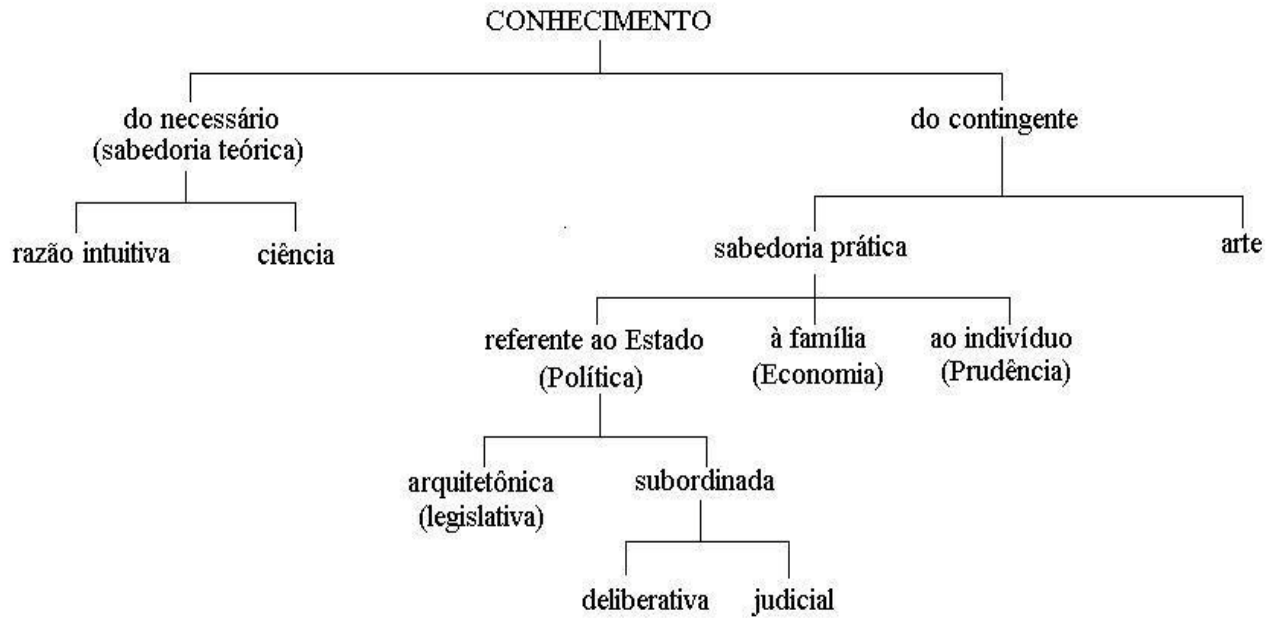
## FIGURA 1



Faculdades da Alma ou Subdivisões da Alma

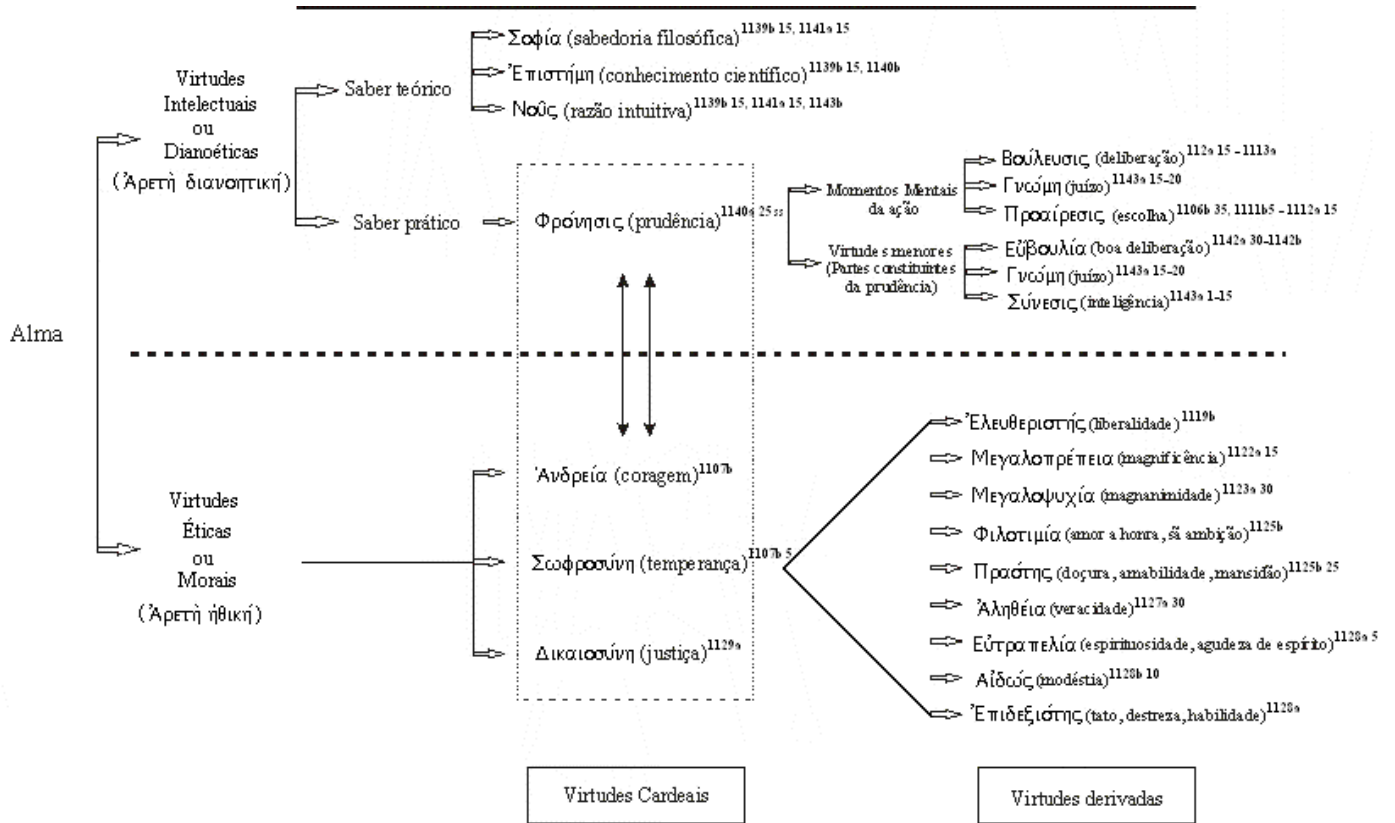
Esquema próprio. Fonte: ARISTÓTELES, *De Anima*, II

FIGURA 2



Fonte: ROSS, 1957, p. 259 (com adaptações).

FIGURA 3



Relação das partes da alma com as virtudes aristotélicas  
Esquema próprio. Fonte: ARISTÓTELES, *ἠθικά a Nicómaco*.