

## **PRUDÊNCIA, SABEDORIA E INTELECTO EM ARISTÓTELES: por uma releitura do papel do intelecto na ação virtuosa e na noção de felicidade**

Márcio Petrocelli Paixão<sup>1</sup>

**RESUMO:** Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles nos dá elementos para pensar que o intelecto (νοῦς) é a faculdade articuladora entre o domínio prático das virtudes intelectuais e o seu domínio teórico. Assim, é uma faculdade comum e articuladora entre a prudência e a sabedoria. Isso nos permite uma retificação do conceito de felicidade (εὐδαιμονία) como pura realização da sabedoria teórica.

**PALAVRAS-CHAVES:** Filosofia antiga, Filosofia Prática, Aristóteles, phronesis, sophia.

**ABSTRACT:** In *Nicomachean Ethics*, Aristotle gives us elements to think that the intellect (νοῦς) is the articulating faculty between the practical domain of the intellectual virtues and its theoretical domain. Thus, it is a common and articulating faculty between prudence and wisdom. This allows us to rectify the concept of happiness (εὐδαιμονία) as a pure realization of theoretical wisdom.

**KEYWORDS:** Ancient philosophy, Practical philosophy, Aristotle, phronesis, sophia.

### **INTRODUÇÃO**

A nossa proposta, neste artigo, surge de um problema, amplamente reconhecido pela comunidade dos estudiosos de Aristóteles, contido no mais importante dos seus escritos éticos: a *Ética a Nicómaco*. Esse problema está nos sentidos em que devemos assumir a diferença entre a prudência e a sabedoria, ao mesmo tempo em que buscar uma articulação ou proximidade entre ambas. Isso nos remete à própria concepção aristotélica da *Ética* como uma forma de conhecimento. Essa questão costuma ser pensada a partir da própria diferença, estabelecida por Aristóteles, entre o saber prático e o saber teórico<sup>2</sup>, além do fato, admitido por numerosos intérpretes, de que o fim supremo da vida humana é somente compreendido pelo estagirita a partir de um tipo específico de vida, isto é, da vida teórica (βίος θεωρητικός), que não parece manter um nível, ao menos evidente, de relação com a vida prática (βίος πρακτικός)<sup>3</sup>. É por essa razão que, segundo a visão corrente, a questão levantada por Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicómaco* (1095

<sup>1</sup> Dr. em Filosofia. Universidade Federal do Maranhão. E-mail: [mpetroc@yahoo.com.br](mailto:mpetroc@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Isso ocorre no contexto da própria distinção entre os três tipos de saber: teórico, prático e poético.

<sup>3</sup> Lida com apoio no texto da *Política*, essa interpretação se torna completamente despropositada no contexto da filosofia prática de Aristóteles. E supomos impossível compreender as duas virtudes cardeais para o filósofo (prudência e sabedoria) sem uma compreensão prévia do significado e do papel que ele atribui à pólis e às constituições.

a, 15-17) sobre qual é o fim supremo da política (*τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι*)<sup>4</sup> e das boas ações (*τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*), só será respondida no livro X, quando ele trata da vida teórica como a mais alta das formas de vida possíveis ao homem<sup>5</sup>.

Como nos lembra Pierre Aubenque, Aristóteles, na EN<sup>6</sup>, ao contrário do que havia proposto em quatro dos seus escritos (além dos escritos éticos)<sup>7</sup> – e diversamente do que fizera também Platão<sup>8</sup> – dá ao termo “*φρόνησις*” uma compreensão completamente distinta da até então assumida desde os tempos da academia. O termo “*φρόνησις*”, na EN, passa a significar a virtude ligada ao saber prático, ao saber do que pode ser de outro modo, em suma, do contingente. Nas próprias palavras de Aubenque (citamos parte desse passo já anteriormente):

Dans ces quatre textes<sup>9</sup>, Aristote se sert des mots *φρονεῖν* et *φρόνησις*, constamment associés à *ἐπιστήμη* ou à *γνώσις*, pour désigner la forme plus haute du savoir: la science de l’immuable, du suprasensible, en un mot: le savoir véritable, philosophique. (...) Or, dans l’*Éthique à Nicomaque*, le même mot *phronesis* désigne une tout autre réalité. Il ne s’agit plus d’une science mais d’une vertu. Cette vertu est, certes, une vertu dianoétique, mais, à l’intérieur de la *dianoia*, elle n’est même pas la vertu de ce qu’il y a de plus haut. (AUBENQUE, 1976, p.1-2).

Após a visão do problema que levantamos acima, deparamos com uma leitura que julgamos paradigmática sobre o nosso próprio problema. Segundo a interpretação de J. L. Ackrill, num artigo bastante influente, Aristóteles, ao procurar definir o conceito central da EN – o conceito de *εὐδαιμονία*, precisamente o bem mais alto a que ele se refere no passo de 1095 a, 15-17 -, teria manifestado, tacitamente, uma indecisão sobre se ele é realizado pela *πράξις* virtuosa (a qual culmina, conforme se sabe, na *φρόνησις*) ou pela vida teórica (*βίος θεωρητικός*):

<sup>4</sup> (...) τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. (1095 a, 15-17). “Qual dizemos ser a meta da *Política* e, entre todos, o mais alto bem das ações?”.

<sup>5</sup> Por exemplo, a leitura de David Ross: “La vie *contemplative* est renvoyée au livre X, où Aristote a essayé de montrer qu’elle constitue la fin la plus élevée” (ROSS, David. *Aristote. Bibliothèque Scientifique*, Paris: 1930, pág. 267). A questão não é que Ross não esteja certo, mas é pouco clara até aqui a razão pela qual a “vida teórica” é a melhor das formas de vida.

<sup>6</sup> EN é como passaremos, doravante, a referir o texto da *Ética a Nicômacos*.

<sup>7</sup> Referimo-nos à *Magna Ética*, à *Ética a Eudêmo* e ao *Protréptico*, ao lado de outros escritos citados por Aubenque.

<sup>8</sup> Platão e Aristóteles (no caso do estagirita a EN constitui uma exceção) empregam os termos “*φρόνησις*” e “*σοφία*” como sinônimos. Ambos indicam a sabedoria em sentido pleno, a sabedoria teórica, a forma mais alta de saber, como nos lembra Aubenque no passo que citamos acima.

<sup>9</sup> Os “quatro textos”, aos quais se refere Aubenque aqui, são De Coelo, *Metafísica M*, *Tópicos* e *Física* (AUBENQUE, 1976, págs. 1-2).

Dois debates centrais nos quais não está completamente claro qual é a perspectiva de Aristóteles são, primeiro: qual é o critério da ação correta e da virtude moral? E, segundo: qual é a melhor vida para o homem? A primeira questão é levantada muito explicitamente pelo próprio Aristóteles no começo do livro 6, onde ele recorda que a virtude moral (ou excelência de caráter) **foi definida como um meio determinado pela regra ou paradigma que um homem sábio empregaria, e agora diz que essa determinação, embora verdadeira, não é clara: necessitamos também descobrir qual é a regra correta e qual é o paradigma que a fixa.** Infelizmente, ele não aborda em seguida essa questão de forma direta. A dificuldade acerca da segunda questão não é falhar em discuti-la - ela é afinal seu alvo principal - ou que lhe falte respondê-la, **mas ela está em que ele parece dar duas respostas. A maior parte da Ética implica que a boa ação é a melhor vida do homem, ou o principal elemento desta. Mas, finalmente no livro 10, a pura atividade contemplativa é afirmada como sendo a perfeita εὐδαιμονία, e Aristóteles não nos diz como combinar ou relacionar essas duas ideias** (ACKRILL, 1984, pág. 1 – tradução e grifos nossos).

A questão da *εὐδαιμονία* é aqui decisiva, pois toca, segundo a leitura de Ackrill, precisamente no problema da relação entre os dois domínios fundamentais da atividade humana, os quais possuem como pontos culminantes as duas virtudes dianoéticas fundamentais: a *φρόνησις* e a *σοφία*, a primeira concernente à vida prática, a segunda à vida teórica. Com efeito, o que poderíamos chamar de “critério da ação correta” envolve um domínio no qual a *φρόνησις* é a realização mais acabada. Em seguida, a atividade teórica é tida como uma realização totalmente à parte da atividade prática, e na primeira estaria, segundo o texto aristotélico dá várias vezes a entender, a plena realização da *εὐδαιμονία*. A ausência, ao menos direta e explícita, de uma conciliação, na EN, entre as duas respostas sobre a compreensão própria da *εὐδαιμονία*, toca no nosso próprio problema, pois aí está expressa também a suposta (por Ackrill) ausência de articulação entre os domínios prático e teórico e, em suma, entre a *φρόνησις* e a *σοφία*. A construção dessa articulação a partir de uma leitura do texto da EN é necessária, caso haja tal articulação. Veremos que é possível encontrá-la, como uma possível solução ao problema, a partir de uma releitura do conceito aristotélico de *νοῦς*.

## DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO

É incluindo a inexatidão do saber prático nos nossos pressupostos que procuraremos, ao longo desta sucinta abordagem do tema<sup>10</sup>, elaborar uma argumentação satisfatória pela qual os dois domínios em questão possam ser relacionados. É evidente que Aristóteles, ao procurar um método específico para o saber prático, procura subsumir todo o seu conteúdo a premissas igualmente incertas (embora geralmente aceitas ou certas na maioria dos casos). A razão pela qual ele o faz pode ser vislumbrada quando analisamos os componentes das virtudes éticas e reconhecemos que o propósito fundamental desse tipo de saber é a ação mesma, e não a especulação ou o conhecimento teórico.

Uma das estratégias que adotaremos para expor o nosso tema será a análise e o reconhecimento do fato, que tomamos como suposto e que pretendemos vir a investigar, de que a interpretação da relação entre as duas virtudes em questão não pode ser procedida apenas a partir de uma simples análise da relação entre os livros I e X da EN. Com efeito, consideramos que livros anteriores, sobretudo o sexto livro da EN, já nos fornecem elementos para a referida articulação que, ao contrário de Ackrill, julgamos haver nesse escrito aristotélico. Por outro lado, procuraos mostrar que o problema da suposta falta dessa articulação surge naturalmente da visão corrente, pois o livro X, de fato, não contém - não realiza - um elo explícito entre os dois domínios. A única referência que podemos encontrar no décimo livro da EN, que cremos só poder ser compreendida a partir de uma leitura completa de todo o texto (da EN), é a referência, em 1178 a, 9-11, a um modo secundário da *εὐδαιμονία*, o qual envolveria, para o homem, um nível meramente humano de realização. Isso ocorre após Aristóteles haver dito que a dimensão teórica da atividade humana é a mais alta a que o homem pode chegar e, assim, a atividade mais feliz:

Εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταὶ εἰσιν, ἢ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὔσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἄνθρωπον, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ

<sup>10</sup> Na esteira do problema da relação entre uma sabedoria prática (φρόνησις) e um extremo saber teórico (σοφία ou φιλοσοφία), está o problema da diferença entre uma ciência prática e uma ciência teórica. É bom lembrar que o conceito de uma ciência prática (que Aristóteles já nos apontou como inexata) não equivale ao conceito de prudência, pois o prudente não faz ciência, mas é sábio em deliberar diretamente no domínio das ações. No entanto, assim como possuem um grau de imprecisão as questões com as quais lida o prudente, também a ciência prática terá de admitir o caráter impreciso desse domínio.

ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστὶ τῶν τῆς εὐδαιμονίας. (1177 b, 16-26).

Assim, se entre as ações virtuosas se destacam as políticas e guerreiras por sua nobreza e grandeza e, uma vez que são penosas, tendem a algum fim e não se escolhem somente por si mesmas, ao passo que a atividade do *voûs*, que é teórica, parece ser superior em seriedade e jamais aspira a outro fim distinto de si mesma e possui em si mesma o seu próprio prazer – e isso enriquece a atividade –, então a autarquia, o ócio e a ausência de fadiga, tanto quanto é possível ao homem, e todas as demais coisas que se atribuem ao homem ditoso parecem existir, evidentemente, em vista dessa atividade, desse modo tal atividade será a felicidade perfeita do homem, caso realizada durante toda a sua vida, pois nenhum atributo da felicidade pode ser imperfeito.<sup>11</sup>

O próprio Ackrill nos fornece pistas que, lidas mais atentamente (no próprio texto aristotélico), nos sugerem caminhos para a solução do nosso problema. Opondo-se a uma interpretação negativa do caráter de “fins em si” inerente às virtudes éticas dada por Gauthier e Jolif - que apontam uma incoerência de Aristóteles quanto ao caráter de meio e de fim que ele atribui a esse tipo de virtude -, Ackrill declara não haver problemas em admiti-las desse modo, restando, no entanto, a questão que propomos: como conciliar, no nível da própria EN, esse seu caráter com o próprio caráter de fim em si da atividade teórica? Com efeito, as virtudes éticas, consideradas fins em si mesmas por Aristóteles, são também consideradas como meios para a *εὐδαιμονία*, que também é um fim em si mesma (aliás, no mais alto grau possível). Ora, se, como nos diz Ackrill, apenas a pura atividade teórica é, finalmente, no livro X, considerada como a suprema *εὐδαιμονία*, é preciso dar conta dessa sua caracterização ao lado das virtudes éticas e, enfim, conciliar a resposta de Aristóteles sobre o critério da ação moral com a compreensão final da *εὐδαιμονία* como a “pura”<sup>12</sup> atividade teórica. Com efeito, a poucos ocorreu a questão de saber qual a razão pela qual, no contexto da sua concepção ética, Aristóteles aponta precisamente a superação do domínio ético como a sua realização mais plena.

Para prosseguirmos numa tentativa de apresentar uma solução a essa questão (além de tentar articular todos os livros da EN, ao invés de nos determos apenas nos livros I e X) precisamos realizar uma análise, anda que sucinta, do conceito de *ἀρετή*, das partes da virtude, mostrar a sua procedência, as suas divisões e articulações e, enfim, procurar

<sup>11</sup> Todas as traduções de passagens da *Ética a Nicómaco* que utilizamos neste texto são feitas diretamente da versão Bywater e são nossas.

<sup>12</sup> As aspas apenas indicam que o caráter de suposta “pureza” da atividade teórica não pode, segundo supomos, ser assim considerada se a compreendermos em todos os seus aspectos possíveis.

saber se, entre todas as virtudes apresentadas por Aristóteles na EN, há alguma que esteja na base de todas elas e que lhes possa subjazer como princípio articulador. É a partir daqui que tornar-se-á possível investigar qual é o elo de articulação entre todas as virtudes e, também, se há uma hierarquia na realização das virtudes, desde as éticas, até as dianoéticas.

Para realizar esse intento, teremos de recuar ao começo da EN e analisar um conceito-chave ao desenvolvimento do texto: o já acima mencionado conceito de “*ἔργον*”. Com efeito, é pelo pleno exercício e desenvolvimento do *ἔργον* do homem que todas as virtudes serão formadas. Em 1097 b, 24-25 (cuja sequência é 1098 a, 3-5), Aristóteles, após definir a tarefa (*ἔργον*) própria de outros entes, diz haver no homem um modo próprio de ser, uma tarefa que lhe é própria. A compreensão própria do homem, que é expressa pelo conceito de *ἔργον*, é uma via pela qual Aristóteles procura responder à questão sobre a natureza das virtudes e da própria *εὐδαιμονία*. No passo de 1095 a, 17-20, Aristóteles propõe uma definição meramente nominal da *εὐδαιμονία*, dizendo que quanto ao seu nome todos estão de acordo, restando a questão de saber o que ela realmente é. Somente através da definição do *ἔργον* a *εὐδαιμονία* poderá vir a ser definida quanto ao seu conteúdo, tanto quanto a compreensão das próprias virtudes em geral.

Não nos esqueçamos de que a *εὐδαιμονία*, definida por Aristóteles como uma “atividade da alma segundo a virtude” (*ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν* - 1098 a, 16-18) pressupõe todo o desenvolvimento do *ἔργον*. Assim, para entendermos a questão das virtudes e da *εὐδαιμονία*, é necessário tomar como ponto de partida a própria definição do *ἔργον*. Ora, Aristóteles define o *ἔργον*, inicialmente (e como já vimos), como “uma certa prática daquele que possui o *λόγος*” (*πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*), esclarecendo: “esta prática, por um lado, se dá como obediência<sup>13</sup> ao *λόγος* e, por outro como posse e exercício do pensamento” (*τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον* – 1098 a, 3-5). Aqui está, segundo pensamos, um dos pontos mais importantes a partir do qual poderemos apresentar uma solução viável ao problema que levantamos. Com efeito, para compreender as virtudes e a *εὐδαιμονία*, temos de partir de uma análise completa do que está subentendido na definição do *ἔργον*, bem como da conseqüente relação entre as virtudes que daí irão derivar.

<sup>13</sup> Sobre isso atuarão os educadores, os legisladores e as constituições Políticas. No contexto da *ψυχή*, eis que é sobre essa dimensão da alma desejanse, que pode vir a ser obediente à razão, que todo o sistema educativo haverá de atuar.

Ora, o que cumpre saber é o que está sendo indicado por Aristóteles quando fala do *ἔργον* como “obediência” (*ἐπιπειθές*) e como “posse e exercício do pensamento” (*ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον*). A sequência do texto aristotélico, após a definição do *ἔργον*, irá propor uma definição da *εὐδαιμονία* para, depois, realizar uma análise ou divisão das partes da alma. Na definição apresentada por Aristóteles da *εὐδαιμονία* em 1098 a, 16-18 irá surgir um outro problema, intimamente relacionado àquele do qual pretendemos tratar. Não se limitando a dizer apenas que a *εὐδαιμονία* é uma “atividade da alma segundo a virtude”, o estagirita irá propor uma cláusula a essa definição: “se são muitas as virtudes, a *εὐδαιμονία* será a realização da melhor e mais final das virtudes” (*εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην* – 1098 a, 17-18). Aqui está contido um ponto fundamental. Será necessário esclarecer o sentido dessa cláusula, isto é: se ela se refere a uma única virtude (o que estaria indicando que apenas essa seria a realização da *εὐδαιμονία*), ou, de certo modo, a todas as virtudes.

Para tentar resolver esse problema, um ponto a mostrar é que as partes da alma pressupõem, como base, a definição do *ἔργον*, e que as virtudes, por sua vez, pressupõem a divisão das partes da alma. Aristóteles propõe essa questão sobre as partes da alma na sequência da sua definição e compreensão da *εὐδαιμονία*<sup>14</sup>. Esse procedimento é bastante oportuno, pois, após definir a *εὐδαιμονία* com “atividade da alma segundo a virtude”, é necessário compreender a própria virtude e as suas subdivisões:

Ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς. (1102 a, 16-19). Dizemos a virtude humana não a do corpo, mas a da alma e dizemos que a *εὐδαιμονία* é uma atividade da alma. Sendo assim, é evidente que um político deve conhecer, de certo modo, algo acerca da alma.

A parte que pode vir a ser obediente ao *λόγος* se encontra numa das subdivisões da parte *ἄλογον* (irracional) da alma, da qual fazem parte o aspecto desejante (*ὀρεκτικόν*) e o

<sup>14</sup> A definição aparecerá, pela primeira vez, em 1098 a, 15-20 e será retomada no oitavo capítulo do livro I (1098 b, 30-31). Aristóteles irá se deter na compreensão da *εὐδαιμονία* até o décimo primeiro capítulo, quando trata da felicidade dos mortos. Finalmente, ele dedicará o décimo terceiro capítulo à divisão das partes da alma, certamente para tentar precisar o sentido daquela definição. É aí que aparecerá, também, a divisão das partes da alma em *λόγον* e *ἄλογον* (1102 a, 26-28) e a consequente divisão das virtudes em dianoéticas e éticas (*διανοητικαί* e *ἠθικαί* – 1103 a, 4-5). Certamente, essa sequência não ocorre por mero acaso. Aristóteles pretende com isso estabelecer a sua definição com a maior precisão possível, tanto quanto dispor a ordem dessa compreensão com o intuito de realizar um estudo (o mais detalhado possível) das virtudes para, por fim, avaliar todos os aspectos da *εὐδαιμονία*. O capítulo oitavo é uma análise, pelos conceitos de virtude e atividade, da própria definição do conceito de *εὐδαιμονία*.

aspecto vegetativo ou nutritivo (*φυτικόν* e *θρεπτικόν*)<sup>15</sup>. A definição do *ἔργον* como “obediência” trata do primeiro aspecto, o aspecto desejante da alma, visto que o outro não pode curvar-se aos ditames do *λόγος*. Isso demandará os esforços que Aristóteles fará, basicamente, entre os livros II e V da EN, que é onde ele procura dar a sua compreensão das virtudes éticas. Essas constituem, precisamente, o desenvolvimento da parte desejante (*ὀρεκτικόν*) da alma, pois ela pode ou não ser obediente ao *λόγος* e, por conseguinte, é a parte que carece de uma prévia formação pelo hábito (*ἔθος* - 1103 a, 17-18). Aqui está um aspecto ao qual damos relevo no nosso texto, pois ele revela no homem um aspecto inacabado e, por isso mesmo, carente de uma formação. É preciso mostrar, na hierarquia das virtudes, que essa parte irracional da alma (a sua parte desejante: *ὀρεκτικῆ*) precisa ser formada antes de todas as outras partes, pois é ela que dará ao homem o equilíbrio necessário à realização da atividade teórica e da *σοφία*, que constitui o ponto mais alto das realizações humanas e a *εὐδαιμονία* em sentido mais alto, embora – e isso é fundamental considerar desde já – o sumo bem humano já deva estar presente desde as atividades mais básicas do homem.

A abordagem da primeira parte do *ἔργον* (como obediência) será feita por Aristóteles a partir das virtudes particulares de caráter (*ἀρεταὶ ἠθικαί*). Após esse exame, que irá até o final do livro V (cujo tema é a justiça), Aristóteles, a partir do livro VI, começará a tratar da outra parte da alma<sup>16</sup>, a sua parte racional que, na definição do *ἔργον* do homem, é expressa por “ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον”. É precisamente nesse sentido que Aristóteles iniciará o livro VI:

Νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἔν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἔν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ’ ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. (1139 a, 6-11). Dado que agora devemos subdividir a parte racional da mesma maneira (que a irracional relativamente à racional)<sup>17</sup> estabeleceremos que são duas as partes possuidoras do *logos*: uma com a qual percebemos as classes de entes cujos princípios não podem ser de outra maneira, e outra com a qual percebemos os contingentes; porque,

<sup>15</sup> 1102 b, 28-31

<sup>16</sup> Vale observar que nos livros VII, VIII, IX e X, capítulos 1 a 6, Aristóteles trata, respectivamente, da incontinência (VII), da amizade (VIII e IX) e do prazer (X, 1-6) e não diretamente das virtudes, embora, evidentemente, elas estejam pressupostas em toda as abordagens da EN.

<sup>17</sup> O adendo entre parênteses é nosso. Aristóteles aqui prossegue com a subdivisão que iniciara em 1102 a, 26-28 e em plena coerência com ela.



correspondendo-se com distintos gêneros de coisas, há na alma genericamente duas partes, e cada uma das quais por natureza se corresponde com seu próprio gênero.

Essa subdivisão resultará numa análise das virtudes dianoéticas, cujo núcleo são as partes λογιστικόν (“calculativa”<sup>18</sup>) e ἐπιστημονικόν (epistêmica) da alma (1139 a, 12-13). Logo na sequência dessa parte, aparecerá um passo que já vimos (1139 b, 16-17), quando Aristóteles enumera cinco virtudes da alma quando esta possui a verdade (ἀληθεύει) quando afirma ou nega (ἢ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι – 1139 b, 15): τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς<sup>19</sup>. À parte “calculativa” pertencem as virtudes ou potências da alma denominadas τέχνη e φρόνησις (a arte e a prudência), respectivamente, responsáveis pela produção (φρόνησις) e pela ação moral (πράξις). Da parte epistêmica resultam as virtudes ou potências denominadas ἐπιστήμη (ciência) e σοφία (sabedoria). O νοῦς será, segundo parece expressar-se Aristóteles em 1141 a, 7-8, uma faculdade intermediária pela qual a alma apreenderá os princípios das outras quatro potências da alma:

Εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. (1141 a, 3-8). Se, pois, as disposições pelas quais conhecemos a verdade e nunca nos enganamos sobre o que não pode ou pode ser de outro modo, são a ἐπιστήμη, a φρόνησις, a σοφία e o νοῦς, e três delas (quer dizer, a φρόνησις, a ἐπιστήμη e a σοφία) não podem ter como objeto os princípios, resta ao νοῦς dispor esses princípios (τῶν ἀρχῶν).

Esse passo é claro quanto ao fato de que os princípios da própria φρόνησις são também dispostos pelo νοῦς. Aqui está um aspecto fundamental do elo que procuramos,

<sup>18</sup> A expressão “λογιστικόν” designa uma faculdade da alma que poderia ser melhor traduzida por “faculdade deliberativa”, pois não possui outra função além dessa e, a seguir, como consequência natural do ato deliberativo, da faculdade eletiva ou de escolha (δύναμις προαιρετική).

<sup>19</sup> Arte, ciência, prudência, sabedoria e, segundo a tradução mais corrente, “intelecto”. Dirlmeier propõe aqui uma tradução do último termo por “entendimento intuitivo”. Há uma infinidade de dissensões sobre a tradução desses cinco termos. A única posição que tomaremos no contexto dessa polêmica é manter o último termo como está na versão Bywater, isto é, νοῦς. Para a tarefa que o νοῦς irá assumir no livro VI da EN, a preservação do grego será fundamental, pois Aristóteles, na sequência do livro VI, irá manter o termo e analisá-lo na ordem da própria análise dos outros quatro termos, isto é, como uma das cinco faculdades ou virtudes da parte racional da alma. O capítulo dedicado ao νοῦς é o quarto do livro VI, no qual o νοῦς será apontado por Aristóteles como a faculdade dos princípios, função (de ser princípio) para a qual são rejeitadas, expressamente, três das outras virtudes enumeradas em VI, 3, 1139 b, 16-17: a ἐπιστήμη, a φρόνησις e a σοφία (1141 a, 5). Supomos que não há uma divergência sobre as ocorrências do termo nos passos que acabamos de citar. Aqui está novamente o problema acerca de se as disposições enumeradas são virtudes. Se a φρόνησις aparece entre elas, desconsiderar que se trata de cinco virtudes não passa de uma vontade delibada de desfigurar o sentido do texto.

pois não parece razoável supor que o *νοῦς* seja uma faculdade distinta em cada domínio no qual Aristóteles lhe atribui a função de faculdade dos princípios. Mas, para entendermos plenamente essa relação entre *νοῦς* e *φρόνησις* será necessário analisar as virtudes éticas (*ἀρεταὶ ἠθικαί*) e a própria composição da *φρόνησις*. Em 1144 a, b<sup>20</sup>, já vimos que Aristóteles sustenta que a *φρόνησις* não existe sem *ἀρετὴ ἠθικὴ* e nem esta sem *φρόνησις*:

Ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον (*EN*, VI, 12, 1144 a, 5-10) (...) δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. (1144 b, 30-32). Além disso, a “tarefa” (ἔργον) do homem se completa pela *φρόνησις* e pela virtude ética, pois a virtude [ética] torna reto o fim e a prudência os meios para tal fim. (...) É evidente, pois, pelo que dissemos, que não é possível ser bom sem *φρόνησις*, nem é possível a prudência e sem a virtude ética.

Isso nos faz reconhecer que somente uma análise da composição da *ἀρετὴ ἠθικὴ* irá possibilitar uma compreensão completa da *φρόνησις*, tanto quanto a realização desta se dá por meio daquela. Mas aqui temos um ponto indiscutível. Cada virtude particular de caráter, se é guiada pela *φρόνησις*, tem que ver com a própria atuação da faculdade dos princípios que, segundo o passo acima, é o *νοῦς*. Ora, por isso mesmo surge aqui também algo inaudito: se o *νοῦς* é a faculdade dos princípios para todas as virtudes, ele será, no âmbito da alma, o elo de articulação entre todas elas. Como princípio da *πράξις*, o *νοῦς* aparece como aquela faculdade que nos dispõe o singular das ações. Com efeito, a *φρόνησις* não é uma espécie de saber que possa atingir um nível rigoroso de necessidade e universalidade, de tal modo que ela tem como princípio as atuações singulares, inicialmente apontadas por Aristóteles (nas virtudes éticas) como os fins da ação. Aristóteles dirá isso parcialmente, ao identificar os princípios da ação com os seus próprios fins que, aliás, são as próprias virtudes éticas, fins em si mesmas:

Αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθύς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν (...). (1140 b, 16-19). Com efeito, os princípios da ação são os fins da ação. Mas, para o homem corrompido pelo prazer e pela dor o princípio não é claro, e ele não vê necessidade de tudo escolher e praticar com vistas a tal fim.

<sup>20</sup> Damos as referências precisas junto com os passos.

Em seguida (1142 a, 35, 1143 b, 1-7), ele irá afirmar que o *voûs* possui um alcance relativo aos princípios primeiros e últimos, e irá relacioná-lo à percepção (*αἴσθησις*) dos singulares. O *voûs*, assim, como princípio das virtudes em geral, irá dispor a todas as faculdades os seus princípios. Mas que espécie de princípio será apreendido pelo *voûs* no caso da atividade prática? Desde o livro II, Aristóteles já havia dado uma resposta prévia a essa pergunta, quando afirmara que o centro pelo qual as virtudes éticas se realizam é a *μεσότης πρὸς ἡμᾶς* (a justa medida relativa a nós). Aliás, é esse o sentido do passo acima quando ele fala da corrupção que o prazer e a dor causam no homem, que se torna, assim, incapaz de ver o princípio, ou seja, quando o homem dado a prazeres e dores indevidos não consegue o equilíbrio e o senso de medida necessários à atuação virtuosa. É essa capacidade de “ver” (apreender)<sup>21</sup> o princípio – pelo *voûs* - que é corrompida, mas tal princípio é o mais certo que pode ser encontrado no seio da contingência própria do domínio ético.

É aqui que a resposta mais aceita no contexto das interpretações - sobre a *εὐδαιμονία* ser compreendida apenas como atividade teórica e como *σοφία* - encontrará o seu primeiro limite. Se o *voûs* atua como faculdade dos princípios também da *πράξις*, parece que já deve haver um nível da *εὐδαιμονία* e autossuficiência em domínios mais rudimentares da atuação humana. Um nível básico de constância e permanência já deverá ser estabelecido no próprio domínio da ação e, aqui, a *φρόνησις* será a primeira resposta sobre o sentido da *εὐδαιμονία*, que aí aparecerá, segundo a já vista expressão do livro X, como a sua realização “secundária”. Mas, para aceitarmos essa tese, teremos de fazer a seguinte reflexão: já no livro VI, se o *voûs* é compreendido como a faculdade dos princípios de todas as virtudes, então, ao menos sob esse aspecto – que aliás, não é pouco significativo no contexto das virtudes -, ele é já entendido como a virtude básica e fundamental entre todas as virtudes. Nesse contexto, também podemos dizer que o *voûs* é a faculdade e a virtude mais alta, visto que, sem ele, nenhuma virtude seria possível. É o que resulta, necessariamente, do fato de Aristóteles colocá-lo como a faculdade dos princípios.

Mas, o que obtemos aqui? Segundo a leitura tradicional, somente no livro X (sobretudo nos capítulos sétimo e oitavo) Aristóteles teria tratado diretamente da

---

<sup>21</sup> Com isso se articula a nossa tradução de “σκοπεῖν” por “observar” o que é oportuno. (Cf. EN, 1104 a, 5-10. Nesse sentido, cf. PAIXÃO, 2002, pág. 85, nota. 20.) A atenção do observador é o que, finalmente, apreende o princípio que coincide com a aparição do caso particular, que é o momento em que apreendemos o princípio que o determina e, assim, a nossa capacidade de agir realiza um salto qualitativo.

*εὐδαιμονία*. Ali, de fato, o *βίος θεωρητικός* é apontado como a mais alta realização humana, além de o *νοῦς* ser apontado, como vimos acima, como a “melhor parte de nós”. Pelo argumento que aduzimos aqui, o *νοῦς* já é considerado a mais fundamental das realizações humanas e se articula com todas as outras virtudes. Do mesmo modo que ele é apontado como a faculdade dos princípios da *φρόνησις*, ele também é nitidamente apontado assim em relação à *σοφία*:

Ὅστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιωτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. (1141 a, 15-22). É evidente que a sabedoria é a mais exata das ciências. Assim, pois, o sábio não somente deve conhecer o que se segue dos princípios, mas deve possuir, antes, a verdade sobre os princípios. Assim, a sabedoria será intelecto e ciência, uma espécie de ciência capital dos objetos mais honoráveis. Seria absurdo considerar a política ou a prudência como o que há de mais excelente, pois o homem não é a coisa melhor do cosmos.

O aspecto de *ἐπιστήμη* inerente à *σοφία* nos fala de seu caráter demonstrativo, algo impossível à *φρόνησις*. Mas Aristóteles não se limita a dizer que a *σοφία* é assim formada, mas diz também, já no livro VI, que ela é a *ἐπιστήμη* mais elevada entre todas. É a mais exata e possui como objetos os entes mais belos e divinos por natureza: “e nada mudará se dissermos que o homem é o mais excelente dos animais, pois há coisas de muito maior dignidade por natureza que o homem” (1141 b, 1-4). O mais importante aqui não é esse conjunto de afirmações de Aristóteles, mas o contexto em que elas são realizadas, isto é, em pleno livro VI. Um outro passo, que talvez seja o mais decisivo de todos para a interpretação que propomos, aparece quando Aristóteles menciona a *σοφία*, a mesma virtude dianoética que ele analisa ao lado das outras quatro enumeradas no livro VI, como uma virtude da qual decorre a *εὐδαιμονία*:

Πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετὰς γ' οὐσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιούσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιούσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὐσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα.. (1143 b, 1144 a, 1-6). Primeiramente, digamos que essas disposições são elegíveis por si mesmas, por ser cada uma delas a virtude da sua respectiva parte da alma, ainda que se dê o caso de não resultar delas coisa alguma. Mas, de fato, delas resulta algo, não como a medicina produz saúde, mas como a saúde produz a

própria saúde<sup>22</sup>; é desta maneira que a sabedoria produz a εὐδαιμονία. Pois, sendo uma parte da virtude total<sup>23</sup>, produz εὐδαιμών pela sua posse e atividade.

Assumindo uma leitura das virtudes e da εὐδαιμονία a partir do livro VI, poderemos chegar a soluções surpreendentes. A primeira é que a referência à vida teórica como um domínio fundamental da atuação humana não é exclusiva do livro X. Em seguida, temos que a faculdade ou virtude mais fundamental das virtudes ali analisadas é o νοῦς, e podemos dizer isso independentemente do livro X. Por outro lado, a σοφία, tendo o νοῦς como a faculdade dos princípios, terá nele a sua possibilidade de relação com os princípios eternos, e, assim, o seu caráter de suprema realização do homem, isto é, a εὐδαιμονία em sentido mais próprio e final. Articulando essas afirmações com o que Aristóteles dirá no livro X, teremos que, sendo o νοῦς a mais alta das virtudes e a mais própria e elevada potência da alma, será ele a virtude “melhor e mais final” (ἀρίστην και τελειοτάτην), que é a cláusula posta para a definição da εὐδαιμονία, como vimos, em 1098 a, 17-18.

Daí que a cláusula que aludimos não está se referindo diretamente às atividades teóricas, mais especificamente ao νοῦς. Se o νοῦς é a faculdade dos princípios de todas as virtudes, então é aí que ganha o seu pleno sentido a afirmação de que a εὐδαιμονία é a atividade da alma segundo a virtude e, precisamente, se há mais de uma virtude, segundo a melhor e mais final, isto é, segundo o νοῦς. Se, como diz Aristóteles, a εὐδαιμονία pressupõe todo o desenvolvimento humano<sup>24</sup>, então toda virtude (que é necessariamente segundo o νοῦς) participa de algum modo da εὐδαιμονία. A atividade ou vida teórica será o lugar da εὐδαιμονία perfeita enquanto é por ela – pela atividade teórica - que o homem poderá realizar o νοῦς na sua estrutura mais própria e independente. Mas todas as virtudes pressupõem o νοῦς e, sendo assim, sempre haverá εὐδαιμονία em todas as virtudes e a

---

<sup>22</sup> Uma consideração fora do assunto atual: as virtudes ética e dianoética possuem um fim nelas mesmas, embora as primeiras possuam também um fim alheio. Vimos no início que o próprio Ackrill aceita essa proposição.

<sup>23</sup> Outra consideração fora do assunto atual: a σοφία é uma parte da virtude total. A virtude total parece ser o conjunto de todas as virtudes, éticas e dianoéticas. Cumpre ainda saber o que as determina em última análise.

<sup>24</sup> Sobre isso as constituições Políticas exercerão o seu papel fundamental. Teríamos aqui, a julgar por tudo o que temos visto dizer os textos aristotélicos, a ponto mais alto da vida civilizada, quando precisamente o humano transcende e ultrapassa a si mesmo por uma espécie de “transbordamento” do aprendizado sobre si mesmo.

*εὐδαιμονία* é a atividade, em todos os seus níveis de realização, sempre segundo a melhor e mais final das virtudes, isto é, segundo o *νοῦς*.

Outro ponto importante é que poderíamos completar a definição da *εὐδαιμονία*, sem comprometer a sua clareza, seguida da cláusula “*εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειστάτην*”, hipótese que Aristóteles ainda não dispõe de elementos para comprovar no sétimo capítulo do livro I, afirmando: há várias virtudes, sendo a maior e mais final o *νοῦς*, mas este está em todas as virtudes como a faculdade dos princípios. Logo, há, em algum nível, *εὐδαιμονία* em todas as virtudes. É por essa razão que Aristóteles, após analisar a definição da *εὐδαιμονία*, admite (o que para ele, se tem em vista o *νοῦς*, não parece encerrar problema algum) que ela possui um alcance universal na *pólis* e pode estar em todas as suas dimensões, em toda a sua hierarquia, se as leis forem estruturadas segundo o que há de melhor no homem. Aqui, por tudo o que dissemos, pode estar a chave para compreendermos a articulação mais profunda entre os domínios prático e teórico (em suma, entre a *φρόνησις* e a *σοφία*) da atividade humana e, além disso, é aí que subentendemos uma realização do *νοῦς* em níveis diversos. É por essa mesma razão que supomos justificar-se a presença do termo “*πρακτική*” na definição do *ἔργον*, o que implicaria que a plena realização humana é necessariamente um por-fazer, uma tarefa humana própria e incontornável, mas que não está desde sempre realizada e consumada (aliás, jamais estará, em sentido absoluto - devido ao caráter composto e inacabado do homem - plenamente realizada). A dimensão *πρακτική* não pode, assim, ser erradicada do homem. Nesse caso, as virtudes éticas e a *φρόνησις*, que é a sua plena realização, são o caminho inicial e indispensável à realização da atividade teórica, sobretudo da mais alta possível ao homem: a *σοφία*.

## CONSIDERAÇÕES

À guisa de conclusão, acrescentamos que a nossa proposta interpretativa do *νοῦς* como a articulação mais profunda entre as virtudes - e, mais precisamente, entre os domínios prático e teórico - ganha maior relevo se articularmos a definição do livro I, apresentada acima, com a do livro X<sup>25</sup>:

<sup>25</sup> Talvez possa parecer estranho que façamos esta citação de Aristóteles justamente na conclusão do trabalho, mas a nossa intenção é precisamente a de sugerir que é no final da *Ética a Nicômacos* que o texto aristotélico nos dá a sua palavra final sobre o papel do *νοῦς*. Dentro de uma argumentação necessariamente

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς). (1177 a, 12-21). Se a εὐδαιμονία é uma atividade da alma segundo a virtude, é razoável dizer que é tal de acordo com a mais alta virtude, e esta será uma atividade da melhor parte do homem. Que seja o νοῦς que, por natureza, parece comandar, conduzir e possuir a inteligência dos objetos mais nobres e divinos, sendo ele mesmo divino ou a parte mais divina que há em nós, sua atividade segundo a virtude própria será a perfeita εὐδαιμονία. Já dissemos que essa atividade é teórica. Isto parece estar de acordo com o que dissemos e com a verdade. Com efeito, tal atividade é a mais excelente – pois o νοῦς é o melhor que há em nós e está em relação com o melhor dos objetos cognoscíveis.

Não há uma razão aparente no texto aristotélico que nos faça supor que a areté “ἀρίστην καὶ τελειοτάτην” (melhor e mais final) do livro I seja distinta da que aqui é sugerida como “τὴν κρατίστην” (a mais forte, a principal) ou como “o melhor que há em nós e está em relação com o melhor dos objetos cognoscíveis” (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς). Tal virtude parece ser o νοῦς. Se cada faculdade enumerada possui uma virtude que lhe é própria, do mesmo modo se dá com o νοῦς. Parece, portanto, que esse termo pode designar uma faculdade ou uma virtude. Não há uma designação especial para um exercício excelente do νοῦς, de modo que ele pode designar, dependendo do contexto, tanto uma certa faculdade da alma quanto a sua virtude correspondente. Pelo contrário, parece consideravelmente mais razoável supor que tal virtude é a mesma enunciada no livro X e que, segundo o passo acima, é o νοῦς. Há outros elementos importantes no passo, que podem reforçar a interpretação que propomos. Aristóteles supõe o νοῦς como aquele que desempenha a tarefa de “comandar” (ἄρχειν), dirigir (ἡγεῖσθαι) e “possuir inteligência” (ἐννοιαν ἔχειν) sobre os objetos mais nobres e divinos. Os dois primeiros verbos, isto é, ἄρχειν e ἡγεῖσθαι não podem estar aqui regendo περὶ καλῶν καὶ θείων (“sobre as coisas que são mais belas e divinas”), pois é uma tese de Aristóteles que tais objetos não podem sofrer nenhuma alteração e, assim, não podem sofrer nenhuma função de comando. Isso concorda com o fato de que, na φρόνησις,

---

modesta para um artigo, a ideia que nos motivou ao longo do texto foi acompanhar os passos da argumentação de Aristóteles que corroboram a nossa leitura, até o último momento, no qual o νοῦς é apresentado pelo filósofo na sua expressão mais completa. Por outro lado, a compreensão oferecida aqui não contradiz aquela que é construída pelo próprio desenvolvimento do texto aristotélico.

o homem é o princípio das ações, pois a ele cabe a escolha, e esta, por sua vez, só pode ser exercida sobre o que pode ser de outro modo. Assim, a concordância com aquilo que é “mais belo e divino” se dá pela forma verbal “ἔννοιαν ἔχειν” (possuir-intelecção), cuja função é puramente teórica e não está destinada a uma função de comando. Resta, assim, que os dois primeiros verbos estejam se referindo à dimensão prática, sem que, no entanto, deixem de falar sobre uma das funções mais próprias do *νοῦς*: o comando da parte irracional da alma. O *νοῦς*, assim, possui duas direções, com o que concordam as passagens que vimos do livro VI: i) aquilo que pode ser de outro modo, o que abarca as dimensões prática e poética; ii) o que não pode ser de outro modo, o que abrange todo o domínio da “ciência” (*ἐπιστήμη*), sobretudo da *σοφία*.

## REFERÊNCIAS

**ARISTOTELIS.** *Ethica Nicomachea. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I.* Bywater. Oxford. Oxford Classical Texts. 21<sup>a</sup> edição: 1991.

\_\_\_\_\_. *Ethique à Nicomaque.* Trad. J. Tricot. Paris, Vrin: 1987.

\_\_\_\_\_. *Aristotelis Opera.* Ed. H. Bonitz, 5 vols, Berlim, Walter Gruyter & Co.: 1961.

\_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas.* Tradução de Francisco Samaranch. Madrid, Aguilar: 1986

\_\_\_\_\_. *Die Nikomachische Ethik.* Trad. Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch:

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicómaco.* Edición bilingüe traducción de María Araujo u Julián Marías.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos.* Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília: 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea.* Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos: 1988.

\_\_\_\_\_. *L'Éthique à Nicomaque.* Bilingue grego-francês. Trad. J. Voilquin. Paris: Garnier: 1950.

**ACKRILL, J. L.** *Essays on Aristotles Ethics. Aristotle on Eudaimonia.* Edited by Amélie Oksenberg Rorty. University California Press. Los Angeles. 1984.

**AUBENQUE, Pierre.** *La Prudence Chez Aristote.* Paris, Puf: 1976.

**BODEÜS, R.** *Un Concept de la phronesis: l'instante querelle des exégites.* Aristote et Saint Tomas. Paris, Les Belles Lettres: 1982.



**GAUTHIER-JOLIF.** "Le Theme Scolastique de la Prudence". In L'Éthique à Nicomaque. Trad. et comm. 2<sup>a</sup> Ed. Tome I, Première Partie. Paris: Beatrice Nauwelarets: 1970.

**PAIXÃO,** Márcio Petrocelli. O problema da felicidade em Aristóteles – a passagem da ética a dianoética no problema da felicidade. Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Letra Capital, 2002.

**PAIXÃO,** Márcio Petrocelli. Politeía e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles in ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 9 nº18, 2015.