

## Razão prática e deliberação política em Aristóteles

Marisa Lopes

**Resumo:** Aristóteles entende que é próprio dos homens deliberar, especialmente sobre o que é justo e o que é injusto. No campo prático, a deliberação se estende também à escolha acerca de ações futuras. E é o prudente (o *phronimos*) que, conhecendo o que é melhor tendo em vista o fim último da Cidade, dá corpo à lei que regra a ação prática. No entanto, juízos acerca de ações futuras são proposições de futuro contingente, não determinadamente verdadeiras ou falsas, uma vez que aquilo a que se referem ainda não ocorre e pode ou não ocorrer. Tal é, justamente, a possibilidade formal da deliberação. Sendo assim, de que modo se deve entender que a prudência é conhecimento, uma vez que parece implicar em algum conhecimento daquilo que, por sua natureza, não pode ser dito nem verdadeiro nem falso?

\*\*\*

Em seu livro *Au non de la loi*, Claude Mossé escreve “a justiça ateniense não era uma justiça independente do político, o qual se exprimia na soberania do *demos*. Essa soberania era real, como o testemunham os numerosos decretos votados pela assembleia”<sup>1</sup>. A democracia radical do último decênio do séc. V se opõe a uma democracia “moderada”, que é do IV séc., respeitosa das leis, cuja soberania se afirma. Prova disso são a importância crescente dos tribunais e a possibilidade de rever decisões da assembleia recorrendo a procedimentos como, por exemplo, a “*eisangelia*” (ação impetrada contra o responsável por uma política desastrosa para a cidade). A justiça, continua Mossé, está no coração do debate sobre a democracia ateniense: nada impedia que a interpretação da lei se fizesse a partir de critérios inscritos no contexto político ou circunstâncias políticas suscetíveis de determinar a escolha dos juízes, se ficasse demonstrado que a democracia estava ameaçada.

Mas a decisão soberana do *demos* (povo que formava a maioria, mas não necessariamente de pobres) estaria fundada sobre qual critério? Ou, num vocabulário mais atual, se pergunta Mossé, qual seria a legitimidade da soberania do povo? Ela não estaria fundada nem nos dons divinos, *aidos* (pudor) e *diké* (justiça) dados aos homens por Zeus, tampouco poder-se-ia recorrer ao que Aristóteles afirma na *Política*, sobre a possibilidade de um grande número de pessoas julgar melhor

---

<sup>1</sup> MOSSÉ, C., *Au nom de la loi: justice et politique à Athènes à l'âge classique*. Paris: Payot, 2010, p. 193.

coletivamente do que uma minoria. Assim, as decisões da assembleia ou dos tribunais tinham como lastro a lei ou o povo? Tal distinção parece artificial, porque projeta sobre a democracia ateniense preocupações da democracia contemporânea: “A soberania da lei, no IV séc., não substitui a soberania do povo. Uma era a emanção da outra, uma e outra eram partes integrantes dessa comunidade original que era a cidade grega”<sup>2</sup>.

A artificialidade da distinção, contudo, não equivale à identidade entre lei e povo. Não se trata, portanto, de dizer que o povo é a lei ou que os princípios de justiça se acomodam às oscilações apetitivas da assembleia.

Dos relatos de Tucídides, em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, travada entre Esparta e Atenas, pode-se extrair um episódio esclarecedor acerca das relações entre justiça e deliberação pública, ou, para usar os termos aqui já avançados, a interdependência entre justiça e política. Não se trata da reflexão sobre a justiça enquanto tal, à maneira dos sofistas e filósofos, mas da exposição de discursos contraditórios que denunciariam, por um lado, o desprezo de Atenas pelas leis que regem as relações entre as cidades, por outro, a denúncia de infração da justiça a ser cometida por Atenas. Trata-se de um intenso debate sobre a justa punição à defecção de Mitilene.

Mitilene pede aos lacedemônios que a aceite em sua aliança, rompendo, assim, a aliança com Atenas. A acusação geral feita contra os mitilênios foi a de terem se rebelado contra Atenas, apesar de não viverem subjugados pelos atenienses, mas de manterem com eles uma aliança de defesa, uma relação de amizade, portanto. Atenas então reage a essa defecção enviando uma expedição comandada pelo estrategista Paques, que, depois de tomar Mitilene, envia a Atenas os prisioneiros.

Reunidos em assembleia, os cidadãos decidem condenar à morte não só os prisioneiros, mas todos os mitilênios adultos e escravizar suas mulheres e filhos. No dia seguinte, porém, uma nova assembleia se reuniu para deliberar novamente e rever a decisão da assembleia anterior, “pois a *reflexão* os levou a considerar cruel e grave a sua decisão de destruir uma cidade inteira, em vez de atingir apenas os culpados”<sup>3</sup>. Muitos oradores se manifestaram nessa segunda assembleia, mas Tucídides relata apenas os discursos de dois deles: Clêon, um dos oradores responsáveis pela decisão tomada no dia anterior, renovaria seu apelo à adoção da punição dos mitilênios, e Diôdotos, orador que preconizava a moderação.

Para Clêon, a força deve ser posta à frente do que é justo: “o risco mais temível, todavia, seria a falta de firmeza em nossas decisões, e a incapacidade de ver que leis imperfeitas, mas

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>3</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do texto grego, Prefácio e Notas Introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, L III, 36. Meu destaque.

imutáveis, tornam uma cidade mais forte que leis bem feitas mas sem autoridade” (III, 37). Para Clêon, os mitilênios são culpados por terem tomado a iniciativa de desertar. Essa deserção é um crime voluntário, por isso não teria a indulgência que se admite para os atos involuntários. As medidas tomadas são justas e seria perigoso para Atenas não mantê-las” (III, 39).

Diôdotos, contra o argumento da culpabilidade, não somente convidará a assembleia a distinguir os responsáveis pela deserção e os demais mitilênios, mas, sobretudo, demonstrará que a pena de morte não seria em caso algum a resposta adequada à situação. Diz ele “Posso demonstrar que eles são plenamente culpados, sem todavia reclamar a sua morte, se isso não nos traz vantagens; da mesma forma, só os perdoaria na medida em que o bem da cidade o exigisse. Considero nosso dever deliberar mais sobre o futuro que sobre o presente. Clêon afirma que a pena máxima será útil no porvir, porque diminuirá as defecções, mas a consideração de nossos interesses futuros me conduz a uma conclusão inteiramente contrária. Não vos deixeis levar pela capciosidade de seus argumentos para repelir o que há de útil nos meus. Seu discurso, influenciado por vossa cólera contra os mitilênios, pode atrair-vos; não nos cabe agora, todavia, processá-los nem pesar a justeza de sua conduta, mas deliberar para determinar a conduta que os tornará [os mitilênios] mais úteis a nós”. (III, 44). E para demonstrar que a pena de morte jamais impediu um criminoso de agir, ele conclui: ‘Em poucas palavras, é absurdo e seria a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça. (III, 45).

Os atenienses, por pequena maioria, seguirão Diôdotos e a vida de milhares de mitilênios foi poupada.

Inúmeros são os elementos nesse relato que mereceriam a devida análise. No entanto, considerarei apenas um: a deliberação da assembleia e a repercussão ético-política dessa decisão.

A maioria dos cidadãos, relata Tucídides, desejava a possibilidade de uma nova deliberação. Com base na argumentação de Diôdotos, não parece improvável que o desejo de uma nova deliberação sobre o mesmo assunto tenha sido motivado pela decisão extremada favorecida pelo caráter agônico que reinava na assembleia.

É o próprio Diôdotos que adverte que “os dois obstáculos mais contrários a uma deliberação sensata são a pressa e a paixão” (III, 42): a pressa é contrária à deliberação sensata porque se avizinha da leviandade; a paixão, porque se avizinha da obsessão e estreiteza de espírito. Na medida em que a deliberação deve lançar luz sobre um *futuro que não é visível*<sup>4</sup>, a sensatez da deliberação deve corresponder a uma reflexão ou julgamento que leve em consideração as circunstâncias da ação e a finalidade que se pretende atingir por meio das ações humanas (o bem prático). Diôdotos

---

<sup>4</sup> Meu destaque.

considera que as circunstâncias que pesam a favor de uma decisão menos extremada é o fato de o povo de Mitilene não só não ter participado da rebelião como ter cooperado com os atenienses para lhe pôr fim. Ao condenar todos à morte e à escravidão estar-se-ia cometendo uma “injustiça imolando benfeitores” (III, 47). Ademais, é mais vantajoso para Atenas manter o povo de Mitilene como aliado do que fazer o que os inimigos de Atenas mais desejam: despertar a hostilidade das camadas populares contra os atenienses. “Este é o procedimento mais sábio com *vistas ao futuro*, e o que no presente causará mais alarme aos nossos inimigos. Resoluções *prudentes* têm mais efeito contra os adversários que atos irracionais de força” (III, 48. Meu destaque).

O melhor para Atenas é a finalidade visada por ambas as opiniões sobre a justiça da punição aos mitilênios. Para Clêon, a vantagem da punição extremada é impedir que outras cidades miremsse no exemplo de Mitilene, que rompeu a aliança por entender haver desigualdade nas vantagens dessa relação. Diôdotos, por sua vez, considera que a vantagem para Atenas é, por um lado, manter os rendimentos das cidades aliadas que sustentam o poder de Atenas, por outro, não cometer injustiça tratando desiguais de maneira igual, ou seja, punindo igualmente culpados e inocentes, o que produziria hostilidades contra os atenienses.

A narrativa ilustra o que tanto *Ética Nicomaquéia* quanto o *De anima*, de Aristóteles, preconizam<sup>5</sup>: o bem prático, isto é, a finalidade que se quer realizar pela ação humana, pode *aparecer presentemente* ao agente como um bem e, após reflexão (deliberação) sobre as circunstâncias que determinam a ação, pode *aparecer* ao mesmo agente como um mal. Os atenienses voltam a deliberar em assembleia por considerarem “cruel e grave a decisão de destruir uma cidade inteira, em vez de atingir apenas os culpados”, a despeito da decisão anterior aplacar sua ira contra os mitilênios, relata Tucídides (III, 36).

Portanto, a reflexão sobre as razões pelas quais se deve ou não “castigar severamente homens livres que se revoltam”, nas palavras de Diôdotos (III, 46), envolve não só a avaliação ética do ato (qual a justa extensão da punição dos revoltosos); envolve igualmente a consideração acerca do que é mais vantajoso para a cidade, vale dizer, o bem da cidade como um todo. A consideração acerca do melhor para a cidade deve acatar a punição exemplar e severa dos traidores ou acolher a punição moderada, evitando punir do mesmo modo culpados e inocentes”? (III, 46-47). O que será mais vantajoso para a cidade: demonstração de força ou prudência (um tipo de sabedoria para buscar o bom e rejeitar o mau para si e para os homens em geral, tanto em sua vida particular como na Cidade)?

Platão, na *República*, atribui a Simônides, o poeta, homem reputado sábio e divino, a fonte da disseminação da noção de justiça como a restituição a cada um do que se lhe deve, formulação

---

<sup>5</sup> EN, VI, 5, 1140b 2-3 e DA, III, 10, 433a 30.

que, na interpretação de Sócrates, querer dizer que a justiça seria devolver a cada um o que lhe convém: aos amigos, o bem, aos inimigos, o mal<sup>6</sup>. De acordo com Auguste Diès, a justiça entendida como a disposição para fazer bem ao amigo e mal ao inimigo era doutrina corrente na Grécia, doutrina contestada pela primeira vez por Platão ao sustentar que apenas o homem injusto prejudica o amigo ou o inimigo, não o homem justo<sup>7</sup>.

Igualmente corrente era a compreensão de justiça como a conveniência/interesse (ξυμφέρον) do mais forte, como brada Trasímaco em *República*, 338c. A definição de Trasímaco, completa Diès, é menos uma regra de conduta individual do que uma teoria política baseada na prática das *poleis* gregas, prática que obedecia ao axioma: a força cria o direito. A referência à *força*, contudo, opera em outro campo semântico que o da força física, como indica o contexto argumentativo: quem detém o poder detém a força. As leis obedecem à conveniência do governo: leis (νόμους) democráticas, à democracia, leis monárquicas, à monarquia e assim por diante. Promulgada a lei, justo é o que ali foi estabelecido pelo governo e injusto o que violar a lei (338c). Só há um tipo de justiça – a que convém ao poder constituído. E como é este o poder que detém a força, a justiça será a conveniência/interesse do mais forte<sup>8</sup>.

Parece acertado dizer com Jacqueline de Romilly que definir a justiça como a conveniência do poder constituído eliminaria qualquer possibilidade de pensá-la como algo natural ou mesmo fundada em princípios que contemplam o bem da comunidade. A justiça não é apenas algo convencional, é uma convenção sem valor ético-político<sup>9</sup>. De resto, a conveniência do poder constituído é essencialmente parcial, o que infringe, ao menos do ponto de vista de Aristóteles, a razão mesma da existência da cidade: promoção do bem comum.

Sendo um ser naturalmente político, o homem tende à vida comunitária não para satisfazer as necessidades próprias de um ser natural (preservação da vida e da espécie, por meio da geração). A tendência natural para a vida em **comunidade encontra sua plena justificativa na essência racional** deste animal que é o homem. De fato, entram na composição da natureza humana uma faculdade racional e uma faculdade irracional<sup>10</sup>. As ações humanas não são plenamente determinadas nem por sua faculdade racional nem plenamente por sua faculdade irracional. Ao contrário dos animais irracionais, que não encontram senão nas leis naturais as condições necessárias e suficientes para a

<sup>6</sup> PLATÃO. *Republique*. Paris: Les Belles Lettres, 1956, I, 331c-332b

<sup>7</sup> *Rep.*, nota 1 à passagem 332d.

<sup>8</sup> *Rep.*, I, 339a

<sup>9</sup> ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 88.

<sup>10</sup> São constitutivas da faculdade irracional da alma as faculdades vegetativa (causa da nutrição e crescimento), sensitiva e desiderativa. Essas distinções ou separações, porém, são meramente lógicas (cf. *Ética Nicomaquéia*, I, 13, 1102a 30-32; *De Anima*, II, 2, 413b 14; III, 4, 429a 10).

realização das potencialidades inscritas em sua essência<sup>11</sup>, o homem, enquanto composto de razão e desejo, de uma faculdade anímica racional e outra irracional, não permanece nos limites da legislação natural.

As leis naturais que governam soberanamente o movimento dos entes animados e inanimados e a dos entes divinos, nos quais a natureza é princípio intrínseco de geração e movimento, governam parcialmente o movimento humano. Os seres que se movem segundo a razão o fazem por uma *decisão*, “e o que decide é o desejo (ὄρεξις) ou a escolha (προαίρεσις)”<sup>12</sup>. A causa do movimento reside no agente dotado de potência racional que agirá quando desejar aquilo de que tem potência, isto é, a potência de fazer e quando o paciente está presente, e do modo como tem potência, isto é, quando ele se encontrar em determinada condição. Desde que nenhum obstáculo impeça o movimento e a realização do fim. Cláusula sempre vigente para os seres nos quais a matéria, elemento constitutivo dos seres naturais, pode resistir à atualização da forma; cláusula igualmente válida para os fins que se realizam por obra do pensamento: a realização desses fins pode ser impedida por causas acidentais, como o acaso (τύχη), cuja causa é indeterminada, motivo pelo qual o acaso escapa do raciocínio humano<sup>13</sup>.

Desejamos (ὀρεγόμεθα) alguma coisa porque *acreditamos* (δοκεῖ) ser ela boa. Assim, o desejável (ὀρεκτόν) e o inteligível (νοητόν) são o mesmo: o objeto do desejo (ἐπιθυμητόν) é o que aparece como bom (τὸ φαινόμενον καλόν), e o objeto primeiro do querer é o bom (τὸ ὄν καλόν)<sup>14</sup>. Genericamente, desejar significa perseguir algo prazeroso ou evitar o desprazeroso. O prazeroso e o doloroso podem ser atributos *por si* de certas coisas, como, por exemplo, a saúde e a doença, ou seja, são atributos que independem de qualquer decisão ou convenção humana, mas, ao contrário, são apreendidos racionalmente como qualidades que inerem às próprias coisas. Prazeroso e desprazeroso podem ser atributos *relativos* a algo ou a alguém: o remédio ou o exercício físico em vista da saúde não são agradáveis ou penosos para todos os homens, mas apenas para os que deles precisam. Portanto, o que aparece ao agente como desejável ou repulsivo deve corresponder ao que racionalmente é apreendido como agradável ou repulsivo *por si* mesmos e para este agente determinado, o que expressaria a coincidência entre o que *aparece* como bom e o que *é propriamente* bom.

Cabe, portanto, ao intelecto prático julgar e afirmar a bondade ou maldade de algo, a partir do que o agente escolhe perseguir ou evitar<sup>15</sup>. Os homens agem em função das escolhas que fazem,

<sup>11</sup> É um princípio da natureza realizar o melhor possível: cf. *Física*, VIII, 7, 260b 22-23.

<sup>12</sup> *Met.*, Θ, 5, 1048a 11. Cf. também 1049a 5-6

<sup>13</sup> *Met.*, K, 8, 1065a 32-34.

<sup>14</sup> *Met.*, Λ, 7, 1071a 26-30.

<sup>15</sup> *DA*, III, 7, 431a 14-16.

escolhas que têm por causa o desejo (ὄρεξις) e o intelecto prático dirigidos para um fim posto pelo desejo. Podemos agir ou não agir por escolha deliberada, que é indiferentemente “*um desejo raciocinante* (ὀρεκτικός νοῦς) *ou um intelecto desejan*te (ὄρεξις διανοητική), *e o homem é um princípio de ação deste tipo*”<sup>16</sup>.

Nem os animais nem as crianças agem por escolha deliberada: os animais porque são desprovidos de faculdade racional, as crianças porque não a tem plenamente desenvolvida – a ambos se atribui o adjetivo ἀλόγων. O incontinente age por apetite (ἐπιθυμία) ou impulso (θυμός), não por escolha deliberada, não porque sua faculdade racional não esteja plenamente desenvolvida, mas porque não é ela que governa sua ação e sim o apetite (ou porque não há a ação conjunta das duas partes, mas a desiderativa se sobrepondo à intelectiva). Há, portanto, três modos de se dizer ἀλόγων: por absoluta ausência da capacidade intelectiva (animais não racionais) ou pela presença potencial do intelecto na relação espécie/indivíduo ou pela atualidade do intelecto no indivíduo que ele pode exercer à vontade, mas não exerce. O último caso ilustra a ação do incontinente: desejo e intelecto não são movidos pela mesma coisa ou desejo e intelecto não são movidos pelo mesmo fim. Escolher é dirigir a ação segundo uma predileção refletida.

O desejo (ὄρεξις) pode mover independentemente do intelecto e o intelecto não pode mover sem o desejo. Tal é o caso, por exemplo, dos incontinentes, que, guiados mais por seus prazeres corporais, renunciam a qualquer princípio racional:

a grande maioria dos homens não obedece naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao medo, nem se abstêm de atos maus por causa de sua indignidade, mas por medo dos castigos; vivendo sob o império das paixões, perseguem suas próprias satisfações e os meios de realizá-las, evitando os sofrimentos opostos a elas; não têm a menor noção do que é nobre e verdadeiramente agradável, por jamais tê-los experimentado. Qual argumento (λόγος) poderia transformar a natureza de pessoas desse tipo?<sup>17</sup>

Posto nesses termos, talvez nenhum argumento seja suficiente. Mas não é menos verdade que Aristóteles confia ao bom governante a tarefa de fazer de seus concidadãos homens de bem e que cumpram as leis<sup>18</sup>. Seja pela educação, pelo convencimento ou pela sanção existe a possibilidade de conformar as ações ao que é propriamente bom para a cidade, não apenas ao que é relativamente bom para alguns cidadãos ou para uma parte da cidade. Os muitos (τὸ πλῆθος), tomados individualmente, são piores que os homens virtuosos, mas reunidos são como um homem único com muitas mãos, muitos pés, muitas qualidades éticas e intelectuais<sup>19</sup>. Além disso, quando os muitos reunidos participam do poder deliberativo e judiciário, possuem uma justa percepção das

<sup>16</sup> EN, VI, 2, 1139b 4-5.

<sup>17</sup> EN, X, 10, 1179b10-17.

<sup>18</sup> EN, I, 13, 1102a 7-10.

<sup>19</sup> Pol., III, 11, 1281b 5-7.

coisas<sup>20</sup>. Com qual régua se poderia medir a “justa” ou correta percepção da assembleia? A deliberação e decisão da assembleia ateniense que julga a defecção dos mitilenios apoia sua decisão em leis instituídas, portanto, em lastro constitucional legítimo. No entanto, a aplicação da lei que pune com a morte os traidores produz a injusta punição para culpados e inocentes.

É reconhecido o papel da *phronesis* como critério de correção da deliberação e da escolha do que é vantajoso e bom para a cidade na medida em que pode chegar por conjectura (ou cálculo) (στοχαστικός) ao melhor dos bens que o homem pode atingir<sup>21</sup>. Agir de acordo com os princípios da virtude, isto é, de acordo com o que o intelecto julga verdadeiramente bom e agradável, é a marca do homem bom e justo, do virtuoso *stricto sensu*. Suas ações não são motivadas pelo medo ou pela satisfação de seus prazeres, pois o bem e o mal que o movem, que aparecem como agradável ou penoso à faculdade desiderativa, são fruto do correto julgamento acerca do que é preciso fazer ou do que é preciso se abster de fazer: por isso “o que distingue o homem bom [dos demais] é que ele vê (ὁρᾶν) a verdade em cada coisa, sendo dela como que a norma e a medida”<sup>22</sup>.

Se a *phronesis* é um hábito da alma pela qual ela enuncia o verdadeiro no campo da ação<sup>23</sup>, mas a *phronesis*, por definição, considera o que é contingente, como poderia enunciar o verdadeiro se o contingente pode ser ou não ser, embora ainda não se tenha determinado para o ser ou não ser? Como dizer que são verdadeiras as opiniões que não correspondem a nenhum estado de coisas no mundo? Balthazar Barbosa Filho enuncia do seguinte modo o problema: como respeitar a condição de verdade de uma proposição enunciada nas *Categorias*: “A proposição verdadeira não é de modo algum a causa da existência da coisa; ao contrário, é a coisa que parece ser, de algum modo, a causa de a proposição ser verdadeira: é porque a coisa é ou não é que a proposição é dita verdadeira ou falsa” (*Cat.*, 13, 14b 16-23). É, portanto, o ser que confere verdade ou falsidade aos nossos pensamentos e proposição, não o contrário. O que se fará, mas ainda não está feito, [um estado de coisas que ainda carece de determinação, que pode ser ou não ser] não poderia valer como critério de verdade ou falsidade da proposição/opinião que se pretende justificar tal ação ou estado de coisas: [...] “se podemos fazer alguma coisa, a proposição que descreve o resultado de nossa ação não pode ser verdadeira independentemente dela”<sup>24</sup>.

As páginas que dedico à apresentação da *phronesis*, no livro *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*<sup>25</sup>, que a verdade prática da qual é portador o *phronimos*

<sup>20</sup> *Pol.*, III, 11, 1281b 34-35.

<sup>21</sup> EN, VI, 7, 1141b11-14.

<sup>22</sup> EN, III, 6, 1113a 33-35.

<sup>23</sup> EN, VI, 3,

<sup>24</sup> BARBOSA FILHO, B., “Saber, Fazer e Tempo: Uma nota sobre Aristóteles” In *Tempo, Verdade e Ação. Estudos de Lógica e Ontologia*. P. 88-90.

<sup>25</sup> LOPES, M. ....

deveria se repor às opiniões válidas ou reputadas (ἐνδόξας) que comportam um fundo de verdade em virtude da maneira pela qual a realidade exterior deixa uma marca ou imagem na alma humana, garantindo, assim, a correspondência entre esse tipo de conhecimento e o ser das coisas.

Eventos singulares futuros relacionados às ações ou produções não estão determinados a ocorrer ou não ocorrer, senão por cadeias causais originárias da deliberação humana<sup>26</sup>. Certamente, o bem de nossas ações é realizá-las segundo um princípio racional pelo qual se delibera e escolhe qual a melhor ação a cumprir. Desse ponto de vista, Aristóteles concordaria com Sócrates, pois julgar com retidão que ação cumprir ou não cumprir é uma operação de cunho intelectual, realizada por meio da deliberação e da escolha<sup>27</sup>. E ser causa própria, ao menos no âmbito da ação e da produção, não dispensa a necessidade de algum conhecimento, embora, em se tratando do contingente, não seja conhecimento firme e imutável da ciência demonstrativa. Tanto na produção quanto na ação, o agente pode se valer de um conhecimento geral fornecido pela arte ou pela política, embora os fatos particulares nem sempre sejam determinados pela lei ou qualquer regra geral proveniente de alguma arte, dado o caráter contingente desses fatos. Mesmo que o remédio tal seja próprio para todos os fleumáticos, é preciso investigar sua conveniência no que diz respeito à particularidade do paciente; com respeito à legislação dá-se o mesmo: ela leva em consideração os casos mais frequentes (ὧς ἐπὶ τὸ πολὺ), mas há casos em que a “*generalidade da lei não se aplica com retidão*” ao caso específico<sup>28</sup>. O que impõe sempre a consideração do caso particular no momento da ação. Mesmo assim, a razão é um aparato natural do homem para procurar e determinar como proceder tendo em vista um fim prático. O médico ou o artesão investigam o que é conveniente fazer em relação ao doente ou ao bronze e com quais instrumentos. Paralelamente, o agente também pode investigar como é conveniente, ou não, agir quando há de realizar um fim prático.

Embora eliminada a universalidade própria ao conhecimento científico, não está eliminada a possibilidade de um conhecimento prático ou de uma verdade prática acerca das coisas que, em razão da frequência com que ocorrem, favorecem um conhecimento retrospectivo (empírico), generalizável (em razão da frequência) e prospectivo, pois sempre se pode julgar o que é preciso fazer em casos futuros, a partir do conhecimento que se tem de casos semelhantes passados, a despeito da indeterminação ontológica dos eventos singulares futuros.

Esta verdade, sendo de ordem prática, não especulativa, deve ser descrita como *um corpo de opiniões* e expectativas a partir de acontecimentos passados ou presentes que nos preparam para o

<sup>26</sup> Nunca esteve determinado que, por exemplo, Páris raptaria Helena antes da ocorrência desse fato.

<sup>27</sup> Cf. POIRIER, J.-L., “*Éthique à Nicomaque*, VI, 12-13. ‘Socrate avait raison’” in CHATEAU, J.-Y. (org.), *La vérité pratique*, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI. Paris, Vrin, 1997, pp. 137-150.

<sup>28</sup> Cf. EN, V, 14, 1137<sup>b</sup>14.

acontecimento futuro, o qual será sempre mais ou menos difícil calcular<sup>29</sup>. Sendo, pois, a tarefa do intelecto prático dizer de algo a sua bondade ou maldade, algo visado pelo desejo, é sua tarefa determinar, não apenas a eficácia dos meios em vista de um fim, mas também dar razões da desejabilidade do fim<sup>30</sup>.

Resta, pois, que a prudência é uma disposição acompanhada de *lógos* verdadeiro [ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου], capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para os homens em geral.<sup>31</sup>

Mas ainda é preciso perguntar de onde viria a norma do bom desejo. Péricles, o exemplo por excelência, é prudente porque é capaz de discernir<sup>32</sup> o que é bom para ele e para os homens em geral<sup>33</sup>.

Segundo Aristóteles, a norma está encarnada no homem verdadeiramente bom (*spoudaios*). É o homem bom que passa a ser o modelo a ser imitado quando se trata de agir virtuosamente:

As ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é justo e temperante o homem que as pratica simplesmente, e sim o que as pratica tal como o fazem os justos e temperantes.<sup>34</sup>

Ora, o que faz do homem justo ou temperante a norma da justiça e da temperança? E, complementarmente, o que faz do prudente a norma da prudência?

O homem bom, portanto, não pode ter outro fim em vista senão um fim bom, sendo por esta razão a medida de como agir. A prudência é a apreensão verdadeira do que é útil e bom à felicidade. Não havendo norma rígida aplicável em toda e qualquer situação, o prudente assume o lugar de mediação entre a generalidade das normas e a particularidade das circunstâncias.

Embora essa solução tenha me parecido relativamente aceitável naquele momento, certamente não é completamente convincente, pois ainda permanece a dúvida sobre se Aristóteles conceberia que a verdade deixaria de ter como critério o ser para ter como critério o homem bom. E, mesmo assim, permaneceria a pergunta sobre o critério de justeza ou correção da percepção do *phronimos*.

<sup>29</sup> Cf. STEWART, ad *EN*, VI, 2, 1139<sup>a</sup>6, p. 10.

<sup>30</sup> Cf. LEAR, J., *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge, U. P., ©1988, 1991, p. 174.

<sup>31</sup> *EN*, VI, 5, 1140<sup>b</sup>4-5: *peri tà anthrópoi agathà kai kaká*

<sup>32</sup> *theorêîn*. Optamos pela tradução de Rackham, *faculty of discerning*, à de Tricot, que prefere *faculté d'apercevoir*, para não perdermos de vista o que escreve Aristóteles sobre o modo como opera a faculdade calculativa da alma: ela “contempla” as coisas contingentes (*theoroûmen*). Não pensamos, contudo, que a tradução por “contemplar” queira significar o modo de apreensão do intelecto contemplativo em relação aos seres eternos e imutáveis, mas num sentido mais fraco em que se usa o termo *conhecimento* sem demonstração científica.

<sup>33</sup> *EN*, VI, 5, 1140<sup>b</sup>7-10.

<sup>34</sup> *EN*, II, 3, 1105<sup>b</sup>5-8

A deliberação da assembleia ateniense põe em disputa duas concepções de bem: reafirmação da força ou do poder político. A que prevalece é a que, aos olhos dos cidadãos, se mostra a mais correta e justa tendo em vista o futuro, não no presente. Essa mesma decisão também reivindicava um princípio de justiça – tratar desiguais de modo desigual – que se sobrepõe à aplicação da lei que manda punir com a morte os traidores. A consideração do tempo futuro e de um princípio geral de conduta para além do imediato e do sensível eleva a reflexão da maioria dos que deliberavam na assembleia ao patamar de princípios eles mesmos verdadeiros. Não seria aí que deveríamos buscar o critério de verdade do julgamento do *phronimos*?

## Bibliografia

## Autores

- ARISTOTE, *Catégories*. Ed. par R. Bodéüs. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- ARISTOTE, *Physique*. Ed. par H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1926-1931. 2 vols.
- ARISTOTE, *De l'âme*. Ed. par A. Jannone et E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1995<sup>2</sup>, édition revue.
- ARISTOTE, *De l'âme*. Trad. par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- Aristotle's Metaphysics*. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1953<sup>2</sup>. 2 vols.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005. 3 vols.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, I-II-III*. Trad. de L. Angioni. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2008.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, livros IV e VI*. Trad. de L. Angioni. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2007.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, livro V, 1-8*. Trad. de L. Angioni. *Phaos. Revista de Estudos Clássicos*, Campinas, v. 3, 2003.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, livros VII e VIII*. Trad. de L. Angioni. Campinas: IFCH-UNICAMP, [2001] 2005.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, livros IX e X*. Trad. de L. Angioni. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethic*. Ed. by H. Rackham. Loeb. Cambridge: Harvard University Press, 1934<sup>2</sup>.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. Ed. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires / Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 2002<sup>3</sup>. 4 vols.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Trad. par J. Tricot. Paris: Vrin, 1994<sup>8</sup>.
- ARISTOTE, *L'Étique à Nicomaque*. Trad. par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 2003.
- ARISTÓTELES, *Ethica nicomachea I 13 - III 8. Tratado da virtude moral, 1*. Trad. de M. Zingano. São Paulo, Odysseus, 2008.
- ARISTOTLE, *The Politics of Aristotle*. Ed. by W. L. Newman. Oxford: University Press, [1887-1902] 2000. 4 vols.
- ARISTOTE, *Politique*. Ed. par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 5 vols.
- ARISTÓTELES, *Política*. Trad. de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- PLATON, *La republique*. Ed. par E. Chambry et L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1934. 3 vols.

PLATÃO, *A República*. Trad. de A. L. A. de Almeida Prado. Revisão técnica e intr. de R. Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*. Ed. par J. de Romilly. Commentaires par C. Mossé. Paris, Les Belles Lettres, 2009. 3 vols.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do texto grego, Prefácio e Notas Introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. de A. L. A. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

#### Comentadores

BARTLETT, R. C., and COLLINS, S. D., *Action and contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle*. New York: SUNY Press, 1999.

BARBOSA FILHO, B., *Tempo, verdade e ação. Estudos de lógica e ontologia*. São Paulo: Ed. de L. Levy e S. Altmann. Discurso / Paulus, 2013.

BODÉÛS, R., *La philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BODÉÛS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004.

DONINI, P. L., *Aristotle and determinism*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2009.

DOVER, K. J., *La morale popolare greca: all'epoca di Platone e di Aristotele*. Brescia: Paideia, 1983.

FREDE, M., *A free will: origins of the notion in ancient thought*. Ed. A. A. Long, with a foreword by D. Sedley. Berkeley: California University Press, 2011.

GASTALDI, S., et PRADEAU, J.-F., eds., *Le philosophe, le roi, le tyran: études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*. Sankt Augustin: Academia, 2009.

GOODMAN, L. E., and TALISSE, R. B., eds., *Aristotle's Politics today*. New York: SUNY Press, 2007.

HANSEN, M. H., *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

IRWIN, T., *The development of ethics: a historical and critical study*. Vol. 1. *From Socrates to the Reformation*. Vol. 2. *From Suarez to Rousseau*. Vol. 3. *From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University Press, 2007-2009. 3 vols.

ISMARD, P., et al., eds., *Athènes et le politique: Dans le sillage de Claude Mossé*. Paris: Albin Michel, 2007.

- JAY-ROBERT, G., *Le sacré et la loi: essai sur la notion d'hosion d'Homère à Aristote*. Paris: Kimé, 2009.
- KNIGHT, K., *Aristotelian philosophy: ethics and politics from Aristotle to MacIntyre*. Malden: Polity, 2007.
- LEAR, J., *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge, U. P., ©1988, 1991.
- LOPES, M., *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2008.
- LORIES, D., *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1998.
- MILLER Jr., F. D., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. Oxford: University Press, 1997.
- MOSSÉ, C., *Au nom de la loi: justice et politique à Athènes à l'âge classique*. Paris: Payot, 2010.
- MOSSÉ, C., *Histoire d'une démocratie: Athènes, Des origines à la conquête macédonienne*. Paris: Seuil, 1971.
- MOSSÉ, C., *La femme dans la Grèce antique*. Paris, Editions Complexe, 1999.
- MOSSÉ, C., *Péricles: o inventor da democracia*. Trad. de L. V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- MOSSÉ, C., *Politique et société en Grèce ancienne*. Paris, Flammarion, 1999.
- NATALI, C., *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004.
- de ROMILLY, J., *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- SALKEVER, S., ed., *The Cambridge companion to ancient Greek political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SALLES, R., ed., *Metaphysics, soul, and ethics in Ancient thought. Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon, 2005.
- SÈRE, B., *Penser l'amitié au Moyen Âge: étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout: Brepols, 2007.
- TSAKMAKIS, A., and RENGAKOS, A., eds., *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2012. 2 vols.