

FELICIDADE E PRUDÊNCIA: UMA COMPARAÇÃO ENTRE ARISTÓTELES E KANT

Douglas João Orben¹

RESUMO

O trabalho visa comparar os conceitos de felicidade e prudência, bem como analisar alguns contrapontos críticos, respectivamente, em Aristóteles e Kant. Inicialmente, apresenta-se a concepção aristotélica de felicidade (*eudaimonia*) como contemplação racional, relacionando-a com a prudência (*phronesis*) compreendida como a virtude de deliberar bem sobre o que é bom. Na sequência, analisam-se os conceitos kantianos de felicidade e prudência (*Klugheit*), expondo a radical separação entre moralidade e felicidade, entendida como uma atividade que objetiva a satisfação das inclinações e o bem-estar subjetivo. Por fim, busca-se comparar tais concepções, ressaltando que as críticas kantianas ao *eudemonismo* não afetam diretamente a ética aristotélica, pois o modo como o filósofo moderno compreendeu o conceito de felicidade não representa a postura defendida pelo Estagirita.

Palavras-chave: Felicidade; prudência; Aristóteles; Kant.

ABSTRACT

This work aims to compare the concepts of happiness and prudence as well as to analyze some critical counterpoints, respectively, in Aristotle and Kant. Initially, we present the Aristotelian conception of happiness (*eudaimonia*) as rational contemplation, relating it to prudence (*phronesis*), which is understood as the virtue of deliberate well about what is good. Following, the Kantian concepts of happiness and prudence (*klugheit*) are analysed, exposing the radical separation between morality and happiness, understood as an activity that aims the satisfaction of the inclinations and the subjective welfare. Finally, one tries to compare such conceptions, emphasizing that the Kantian criticisms of *eudaimonism* do not directly affect the Aristotelian ethics, because the way the modern philosopher understood the concept of happiness does not represent the position defended by the Stagirite.

Keywords: Happiness; Prudence; Aristotle; Kant.

¹ Doutorando no PPG em Filosofia da Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e professor no Curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS (Santa Maria). Email: douglasorben@hotmail.com

A felicidade (*eudaimonia*) como contemplação em Aristóteles

A ética aristotélica é tradicionalmente qualificada como sendo teleológica, pois ela encontra-se fundamentada na noção de finalidade (*telos*). Não obstante, as diversas finalidades, para as quais tendem as mais variadas ações, representam o seu relativo bem. Neste sentido, no Livro I da *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles reconhece que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN; I – 1, 1094a). Assim, cada atividade ou arte específica teria uma finalidade correspondente ao que representa ser o seu bem, pelo que é possível verificar distintos fins relativos às diversas atividades. Com efeito, Aristóteles escreve: “ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e da economia é a riqueza” (EN; I – 1, 1094a, 7 - 9).

A supracitada classe de atividades encontra-se relacionada a bens instrumentais, i.e., bens que servem de meios para se adquirir outros fins. Por outro lado, os bens que são apreciados como fins em si mesmos são tidos como bens intrínsecos. No entanto, independente da classe pertencente, o essencial é que todo e qualquer conhecimento, arte, técnica, atividade e ciência tende a um fim que se encontra relacionado ao bem. Pressupondo a natureza organizada conforme a noção de *telos*, o Estagirita volta-se ao homem e procura responder se o mesmo – também - tem uma finalidade específica. Sendo este o *telos* do próprio homem, ele poderia ser qualificado como o sumo bem, aquele desejado por todos. Em outras palavras, terá o homem uma finalidade que lhe seja o sumo bem? A resposta a esta questão é, pois, sim.

Aristóteles não apenas reconhece que há um sumo bem humano, bem como afirma que o seu reconhecimento é uma necessidade lógica, pela seguinte razão: não é possível afirmar apenas a existência de bens secundários ou instrumentais, pois, se assim fosse, um bem seria desejado em função de outro,

seguindo esta série ao infinito, o que seria um absurdo. Logo, é necessário admitir uma finalidade última para a ação humana, i.e., um sumo bem. Segundo Guerreiro, a impossibilidade de se reconhecer o sumo bem humano, converteria todas as atividades e desejos em fúteis e vazios.

Supondo que fosse o caso dessa cadeia infinita de desejos, qualquer desejo particular seria fútil e vazio; porque nunca seríamos capazes de atingir o fim para o qual ela apontaria, ou seja: jamais atingiríamos uma satisfação final. O fim derradeiro teria de ser uma finalidade acalentada por si mesma; porém, supondo que estivesse em jogo a referida regressão ao infinito, não haveria lugar para nenhuma finalidade última (GUERREIRO, 2001, p. 448).

Considerando que a ação humana tende a uma finalidade que deve corresponder ao sumo bem, qual será este *telos* que orienta o agir humano? A resposta a esta questão encontra-se no capítulo 4 do Livro I da *Ética a Nicômaco*. Neste contexto, o filósofo reconhece que este sumo bem, necessariamente, deveria ser o mais elevado e desejado por todos os homens. Desta forma, Aristóteles identifica a existência de um consenso geral acerca deste fim: “quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade” (EN; I – 4, 1095a, 15).

A felicidade (*eudaimonia*) como sumo bem

Para Aristóteles, todo homem naturalmente deseja ser feliz. Assim, o sumo bem - o mais elevado fim para o qual tende a ação humana - é a felicidade. Considerando a felicidade como o sumo bem humano, surge a perguntar: em que consiste a felicidade para o estagirita? Visto que, como ele mesmo identificou, a despeito da existência de um consenso acerca da felicidade como fim último do homem, poucos são os que realmente sabem o que vem a ser a felicidade. Não obstante, o estagirita reconhece um desacordo entre o conceito de felicidade do homem vulgar e o entendimento do homem sábio:

Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a

riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre (EN; I – 4, 1095a, 20).

Neste sentido, entre os homens não existe um consenso universal acerca do conceito de felicidade. Aristóteles identifica três estilos de vida, cada qual com diferentes opiniões sobre o que seja a felicidade: 1) A primeira seria a vida guiada pelo gozo e prazer. 2) A segunda, a vida que busca a felicidade nas honras e no reconhecimento público, i.e., a vida política. 3) E, finalmente, a felicidade como o resultado de uma vida virtuosa e contemplativa (*bios theoretikos*), a qual o Estagirita identifica como o único modo de elevar-se até o sumo bem. Correspondente a cada tipo de vida, Aristóteles afirma que a primeira refere-se à opinião da grande maioria das pessoas. Esta representa a compreensão do homem comum acerca da felicidade. De outra forma, a segunda diz respeito à opinião dos homens de vida prática. A terceira e mais elevada forma de vida é a que se encontra alinhavada com a real finalidade humana, pois é ela que melhor compreende a felicidade.

Entendida segundo as categorias do homem comum, a felicidade é interpretada de forma vulgar e sem sentido. Isso porque esta forma de vida encontra-se dirigida pelo simples gozo e prazer sensível. Trata-se de uma existência animalesca, a qual se guia somente pelos instintos. Segundo Aristóteles, este tipo de vida assemelha-se à escravidão: “a grande maioria dos homens se mostra em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial” (EN; I – 5, 1095b, 15).

No que diz respeito aos homens de vida prática, estes acreditam que a felicidade está nas honras políticas. Contudo, este modo de vida é demasiadamente superficial e limitado para ser considerado como o fim último do homem. Sendo a honra e o reconhecimento público a finalidade da vida política, a felicidade – assim - estaria limitada à busca de méritos e reconhecimento que, por sua vez, não se encontram na própria ação, senão que no modo como os outros interpretam determinada ação. Neste caso, o homem não seria autossuficiente na efetivação de sua finalidade, pois a felicidade não estaria na ação em si, senão que dependeria do reconhecimento dos demais cidadãos. Portanto, este modo de vida “afigura-se

demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe” (EN; I – 5, 1095b, 20).

No que diz respeito à verdadeira felicidade, encontra-se a vida contemplativa (*bios theoretikos*). Esta é a vida do filósofo, na qual o bem é buscado por si, por ser um bem autossuficiente. Conseqüentemente, este *telos* é um bem completo, pelo que só ele pode ser o sumo bem. A vida contemplativa encontra-se em consonância com a mais elevada faculdade humana, a saber, a razão. Por este motivo, a felicidade fundamenta-se no exercício da plena potencialidade racional do homem, de modo que o exercício da razão assegura o sumo bem humano. Portanto, sendo a razão a mais elevada faculdade humana, é ela que distingue o homem dos demais seres. A atividade contemplativa, deste modo, torna-se a mais elevada forma de vida humanamente possível. Em outras palavras, a vida contemplativa - que se desenvolve no uso da razão - é o fim último do homem, pois é ela que assegura a verdadeira felicidade.

Por ser a razão a mais alta faculdade humana, Aristóteles chega a compará-la a algo divino²: “o elemento mais divino que existe em nós” (EN; X – 7, 1177a, 15). Deste modo, “a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana” (EN; X – 7, 1177b, 30). Sendo a razão a faculdade mais elevada, a vida contemplativa é a mais valiosa e feliz. Assim, um dos seus atributos necessários é a autossuficiência, já que a vida contemplativa deve ser um bem desejado por si e em si. Toda atividade torna-se mais completa na medida em que busca uma finalidade em si, de modo que uma atividade será absolutamente completa quando em seu desenvolver sempre visar um fim em si. Ao referir-se à vida contemplativa como via de acesso à felicidade, Aristóteles diz: “essa atividade parece ser a única que é amada por si

² No capítulo 8 do livro X da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a atividade de um possível Deus deveria ser puramente contemplativa. Assim, a mais elevada forma de espírito, i.e., a divina, procede via atos totalmente contemplativos. Portanto, a atividade humana, na medida em que se aproximar deste modo de vida, mais perfeita e feliz será. “Por conseguinte, a atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade” (EN; X – 8, 1178b, 20).

mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação” (EN; X – 7, 1177b, 30). Ora, a vida contemplativa, assim como a felicidade, são atividades autossuficientes³, pois as duas são completas e desejadas por si.

A partir de tal perspectiva, pode-se estabelecer uma escala hierárquica na ordem dos seres, conforme as suas respectivas atividades: os deuses seriam plenamente bem-aventurados, não lhes faltando nada em suas vidas, visto ser esta puramente contemplativa. O homem, por sua vez, encontra-se na possibilidade da atividade contemplativa, pois ele se torna mais feliz na medida em que dela se aproxima. Em um último estágio, os animais, bem como os seres privados de racionalidade, os quais não teriam nem sequer a possibilidade de serem felizes, pois não possuem capacidade contemplativa. Neste contexto, Aristóteles chega à terminação que: “a felicidade tem, [...] as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes” (EN; X – 8, 1178b, 30), pelo que “a felicidade deve ser alguma forma de contemplação” (EN; X – 8, 1178b, 30).

Considerando a razão como a mais elevada faculdade humana, a finalidade última da vida deveria estar no desenvolvimento da contemplação racional, pois esta seria uma vida feliz – sumo bem. A atividade mais autossuficiente do ser está em consonância com o seu sumo bem; e este somente é alcançado via a mais elevada faculdade humana: a razão. “Assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (EN; X – 7, 1178a, 5).

Contudo, o homem é um ser naturalmente limitado, de modo que lhe é impossível viver uma vida tão somente contemplativa. Com efeito, Aristóteles sabiamente reconhece que a felicidade humana necessita de alguns bens exteriores

³ Nesta concepção, compreende-se o porquê Aristóteles limita a felicidade ao cidadão membro da *pólis*, uma vez que a possibilidade de ser feliz encontra-se no homem provido de racionalidade. Isso justifica a privação da felicidade em animais, em escravos e, até mesmo, nos jovens, visto que nenhuma destas classes participa da atividade contemplativa.

ou instrumentais, pois estes auxiliam no exercício das virtudes, bem como garantem as condições necessárias para uma vida contemplativa. Estes bens, portanto, ajudam a promover uma vida feliz.

Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado (EN; X – 8, 1178b, 35).

Assim, os bens exteriores serviriam como ferramentas que potencializariam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, a felicidade humana. Sua ausência pode comprometer a felicidade: “é impossível, ou pelo menos não é fácil realizar atos nobres sem os devidos meios” (EN; I – 8, 1099a, 30). Assim, “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político” (EN; I – 8, 1099b, 5). Estes são exemplos em que os bens exteriores auxiliam a felicidade. Do mesmo modo, “há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solteiro e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz” (EN; I – 8, 1099b, 5). Neste sentido, as contingências da vida e os bens exteriores podem influenciar a conquista da felicidade, uma vez que eles interferem dificultando ou favorecendo a vida contemplativa.

Porém, é importante salientar que, ao referir-se aos bens exteriores, o Estagirita afirma que a ausência dos mesmos dificulta o exercício de uma vida virtuosa e feliz, contudo, eles não a determinam totalmente. Neste sentido, não é preciso possuir uma grande quantidade de bens para ser feliz, senão que apenas o mínimo necessário para o exercício das virtudes. Como o próprio filósofo reconhece, “não se pensa, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas, [...]. A auto-suficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar”. Mesmo desfrutando de vantagens bastante moderadas, pode-se proceder virtuosamente (EN; X – 8, 1179a, 5). A autossuficiência da vida contemplativa permite, pois, que

a felicidade como fim último humano seja alcançada, mesmo sem possuir grandes quantidades de bens instrumentais.

Segundo Aristóteles, a felicidade encontra-se no exercício das virtudes. As virtudes conduziriam o homem até ao seu supremo bem, a saber, a felicidade. Desta forma, para se levar a cabo uma atividade virtuosa todo auxílio é válido; sendo importantes inclusive os bens e circunstâncias exteriores, os quais serviriam como ferramentas importantíssimas para a realização de atos virtuosos. Dentre as virtudes, a vida contemplativa é a mais elevada forma de atividade, porque ela está relacionada com a mais ativa faculdade humana, à razão. A suprema felicidade humana encontra-se, assim, na vida contemplativa, pois esta se expressa via atividade racional.

A felicidade em Kant

A filosofia prática kantiana é tradicionalmente reconhecida como sendo deontológica. Com efeito, Kant rechaça qualquer conceito de bem - ou mesmo a felicidade - como fundamento da moralidade. A felicidade, neste contexto, não deve ser considerada como condição para a moralidade, nem vice-versa. Mesmo não negando o natural desejo humano por felicidade⁴, Kant não admite que esta seja a finalidade da existência humana. Na verdade, ele acredita que há até mesmo uma contrariedade entre razão e felicidade, porque o exercício da razão prática parece contradizer os preceitos da felicidade. Neste sentido, “se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções” (KANT, 2007, p. 24). A razão prática, portanto, não pode orientar-se por um

⁴ Kant reconhece a importância de cultivar a própria felicidade, mas acredita que esta disposição não precisa ser fomentada, pois ela é uma inclinação natural. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o filósofo afirma: “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (KANT, 2007, p. 29).

conceito de “bem” ou mesmo pela inclinação à felicidade. A moralidade é definida pela simples relação da razão pura com a determinação da vontade.

Neste enredo, Kant não está questionado o fato de que a felicidade é um bem para o homem, ele reconhece até mesmo uma inclinação universal para a felicidade (Cf. KANT, 2007, p. 24). Todavia, o filósofo coloca em xeque a ideia de objetividade e universalidade acerca de tal conceito, pois o que causa felicidade para alguém pode não produzir o mesmo efeito em outros. Esta relativização do conceito de “bem” é provocada pelas especificidades da concepção kantiana de felicidade.

O filósofo alemão compreende a felicidade como a total satisfação das necessidades e inclinações humanas, pelo que se trata de um objeto empírico que se encontra vinculado à imaginação⁵, não sendo puramente racional. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o autor afirma que “todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar” (KANT, 2007, p. 55). Sendo um objeto empírico e vinculado à satisfação das inclinações sensíveis, a felicidade não é definida de modo universal, i.e., não há como determinar qual é o bem desejado por todos os homens ou qual é a forma de vida mais feliz. A contingência das inclinações, bem como a relatividade dos objetos empíricos que satisfazem estes desejos, faz com que a determinação da felicidade contenha preceitos gerais, mas nunca regras universais (Cf. KANT, 2011, p. 60).

Como fica evidente, a filosofia kantiana parte de uma radical cisão com a ética aristotélica, uma vez que o filósofo moderno nega qualquer determinação externa – bem ou felicidade - à própria consciência moral do sujeito. Neste caso, se a felicidade for considerada como condição para a determinação do arbítrio, nada de objetivo é assegurado, pois, como expresso na *Crítica da razão prática*: “não se pode conhecer a priori nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual

⁵ Segundo Kant, “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências” (KANT, 2007, p. 56).

for, se ela se vinculará ao prazer ou desprazer ou será indiferente a ele” (KANT, 2011, p. 36 -37). A relatividade que envolve o objeto empírico (a busca pela felicidade) não assegura a objetividade e a universalidade de uma lei prática. Sendo suas condições relativas, a felicidade esperada pode não acontecer, ou até mesmo produzir o efeito contrário, i.e., a infelicidade. Daí que Kant nega uma determinação moral fundamentada no conceito de felicidade, pois este não tem a necessidade e a universalidade exigida pela lei moral.

Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos⁶, isto porque “a razão prática não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] não seja de modo algum tomada em consideração” (KANT, 2011, p. 151). Este trecho torna-se razoável na medida em que se compreende que a felicidade não serve como fundamento para a moralidade. Se a felicidade se encontra vinculada às inclinações sensíveis, então ela não pode constituir um critério para a ação moral, pois para que esta se efetive (muitas vezes) é necessário limitar ou negar as inclinações naturais. Portanto, as prescrições da moralidade geralmente se constituem de tal maneira que causam grandes danos a algumas inclinações⁷, pelo que não há uma ligação necessária entre moralidade e felicidade. Para Kant, portanto, o fundamento da moralidade não pode estar no conceito de felicidade, senão que em agir determinado pelo simples dever orientado pela lei moral.

No parágrafo inicial do *Prefácio da Crítica da razão prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura, mas apenas “demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, criticar toda a sua

⁶ Não obstante, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade pode ter importância prática. Todavia o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela [...] contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta [...] envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (KANT, 2011, p. 151).

⁷ Segundo Kant, “o homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade” (KANT, 2007, p.37).

faculdade prática” (KANT, 2011, p. 03). Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível, a *Crítica da razão prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas – inclinações, desejos e paixões - e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma – bem, felicidade. “Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (KANT, 2011, p. 26). Com efeito, a moralidade se expressa na determinação *a priori* da vontade pela razão prática, sem qualquer objeto ou conceito de “bem” (felicidade) anterior à própria lei moral. Portanto, a moralidade fundamenta-se na razão pura prática que se impõe como um dever, e não na prudência ou virtudes.

Neste contexto, a filosofia prática kantiana revela uma contraposição - entre moralidade e felicidade - que vincula o sujeito a dois mundos: quando é determinada pela razão pura, agindo conforme ao dever, ele se vincula ao domínio suprasensível, da liberdade, racionalidade e autonomia; mas, o anseio por felicidade, por outro lado, faz do homem um sujeito associado ao âmbito empírico-fenomenológico, determinado por necessidades, paixões e inclinações naturais. A perfeita união entre estes dois domínios não é passível de realização nos limites do mundo terreno, pois seguir as leis da moralidade não significa satisfazer à felicidade. Postulando a imortalidade da alma e existência de um ser supremo, pode-se apenas projetar a ideia de um sumo bem, como um reino dos fins, no qual haveria uma perfeita união entre moralidade e felicidade – toda ação moral receberia, como recompensa, a devida participação na felicidade. Todavia, esta é apenas uma ideia orientadora que serve para fortalecer o interesse pela lei moral, uma vez que é impossível realizá-la plenamente no mundo terreno.

A prudência em Aristóteles (*phrónesis*) e em Kant (*klugheit*)

A felicidade (*eudaimonia*) em Aristóteles encontra-se associada ao exercício das virtudes, tendo em vista a plena realização humana. Este sumo bem efetiva-se na vida contemplativa (*bios theoretikos*), como a mais excelente atividade humanamente possível. Neste enredo, a prudência (*phronesis*) ou sabedoria prática é a mais elevada forma de virtude, pois ela possibilita ao homem deliberar de modo acertado, conforme a reta razão, acerca dos melhores meios para se atingir o melhor dos fins. O homem prudente é aquele que tem a capacidade de deliberar, com justeza, com respeito às coisas que são boas ou más, na ação prática. No capítulo 5 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles salienta que a sabedoria prática não significa a justa deliberação sobre um bem particular, senão que ela sempre tem em vista o bem comum.

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberativo sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral (EN; VI – 5, 1140a, 25).

A prudência é a capacidade de deliberar bem com vistas a alguma finalidade boa. No que diz respeito às coisas que podem ser objeto de deliberação, o prudente tem a capacidade racional de reconhecer o melhor dos bens. Assim, “a sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e racional de agir com respeito aos bens humanos” (EN; VI – 5, 1140b, 20). A *phronesis* aristotélica encontra-se estreitamente relacionada às virtudes, uma vez que a ação prudente é conforme à reta razão, sendo inevitavelmente virtuosa.

Não obstante, a habilidade (*deinotes*) distingue-se da prudência, pois enquanto esta busca articular os meios necessário para a efetivação de uma ação que sempre tem em vista o bem; aquela se preocupa apenas com os meios do agir, sem considerar a moralidade dos fins. Mesmo mirando uma determinada finalidade, a habilidade (*deinotes*) não se preocupa com a bondade dos fins, pelo que um homem que possui astúcia para realizar um fim moralmente mal pode ser

considerado hábil, mas não prudente (*phronimos*). É aqui, pois, que a prudência kantiana (*klugheit*) se afasta da *phronesis* aristotélica.

Pressupondo a supracitada separação kantiana entre moralidade e felicidade, a prudência (*klugheit*) não será mais considerada como a sabedoria prática aristotélica. Para Kant, a prudência está vinculada à capacidade racional de escolher os meios imprescindíveis para a efetivação do bem-estar ou da felicidade, sem que esta ação esteja necessariamente de acordo com os preceitos da moralidade. Esta cisão entre prudência e moralidade fica evidente quando o filósofo alemão separa as regras de ação em imperativos categóricos e hipotéticos, sendo que os primeiros representam preceitos morais (princípios apodíticos), enquanto que os segundos apresentam regras ou conselhos de prudência, tendo como objetivo alcançar algum objeto empírico (princípios problemáticos)⁸.

No que diz respeito aos imperativos hipotéticos, Kant reconhece duas diferentes modalidades de determinação dos meios necessários para a efetivação de uma finalidade. A primeira está relacionada à habilidade ou destreza em articular as condições necessárias para alcançar um objeto determinado, sem considerar se esta finalidade é razoável ou boa. Todos os imperativos de habilidade são analíticos, uma vez que o fim buscado comporta condições necessárias e suficientes para a sua efetivação. Aqui, o que realmente importa não é a razoabilidade do fim, mas tão somente a destreza em articular os meios para alcançá-lo. Assim, “as regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (KANT, 2007, p. 51). A segunda modalidade de imperativos hipotéticos encontra-se relacionada ao conceito de felicidade. É, pois, neste caso que aparece a prudência: “ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)*” (KANT, 2007, p. 52). Diferente dos

⁸ Na fundamentação da metafísica dos costumes, Kant afirma o seguinte: “no caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*” (KANT, 2007, p. 50).

imperativos de habilidade, aqui o objeto está determinado (a busca pela felicidade), todavia os meios são complexos e relativos ao que cada um compreende ser a felicidade. Mesmo existindo entre os homens um desejo natural pela busca da felicidade, não há um consenso universal acerca de tal objeto, nem relativo aos meios necessários para a sua efetivação.

Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção (KANT, 2007, p. 52).

Tanto os imperativos de habilidade quanto os de prudência são hipotéticos. É por esta razão que eles não servem para a fundamentação da moralidade (imperativo categórico). Deve-se ressaltar que o ponto que diferencia as regras de destreza dos conselhos da prudência é a indeterminação do conceito de felicidade. Assim, “os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade” (KANT, 2007, p. 54). É impossível determinar com precisão quais os meios necessários para se alcançar a felicidade, pelo que, neste caso, não há regras (como nos imperativos de destreza) nem mandamentos (como no imperativo categórico), mas apenas conselhos de prudência. Segundo Kant, os elementos constitutivos do conceito de felicidade são predominantemente empíricos⁹, vinculados à imaginação e não à razão. Deste modo, no que diz respeito à felicidade, não há universalidade racional, por isso a moralidade não pode ser determinada por conselhos de prudência, mas sim pelos mandamentos incondicionais do imperativo categórico.

Considerando os princípios da razão prática como independente de condições empíricas, fundamentados na liberdade transcendental, Kant separa a

⁹ Neste sentido, Kant afirma: “infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente desejar e querer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (KANT, 2007, p. 54-55).

prudência e a habilidade da moralidade. Se em Aristóteles a prudência (*phronesis*) encontra-se inevitavelmente relacionada ao exercício das virtudes, possuindo assim um sentido essencialmente ético; em Kant a prudência desvincula-se de qualquer conotação moral. Aristóteles reconhece uma diferenciação entre habilidade e prudência, sendo apenas esta última uma ação necessariamente virtuosa, enquanto aquela pode prescindir de uma determinação conforme aos fins eticamente bons. Neste sentido, Nogueira ressalta o seguinte:

Em Aristóteles a *phronesis* tem uma conotação estritamente ética ao que a habilidade não pertence em sentido exclusivo à esfera moral. Já para Kant, nem a habilidade nem a prudência fazem parte integrante do domínio moral, terra sagrada do imperativo categórico. Em Aristóteles a linha demarcatória passa entre virtude e sabedoria prática de um lado e habilidade de outro; em Kant passa entre a moralidade de uma parte e a prudência e habilidade de outra. Isto quer dizer que a prudência e a habilidade não têm um significado moral próprio e inconfundível. Por serem ambas ligadas à experiência não contribuem para determinar a essência da ação moral. Tanto o imperativo pragmático da prudência como o imperativo técnico da habilidade, por serem hipotéticos, permanecem fora do recinto da autêntica moralidade humana (NOGUEIRA, 1993, p. 41).

No que diz respeito ao conceito de felicidade, Kant o considera como caracterizado por elementos heterônomos, impróprios para uma autêntica fundamentação moral. Contudo, as críticas kantianas ao *eudemonismo* não parecem comprometer o real significado da ética aristotélica. Como analisado, Kant pressupõe que a felicidade está essencialmente vinculada a elementos empíricos, principalmente às inclinações e à busca pelo bem-estar. Todavia, como supracitado, a concepção aristotélica de felicidade (*eudaimonia*) não se limita à busca pela satisfação das inclinações e necessidades. Muito pelo contrário, Aristóteles até mesmo critica esta compreensão do conceito de felicidade, afirmando que ela não representa o sumo bem humano. Portanto, quando Kant critica à ética teleológica, negando que a felicidade possa ser o fim último da ação humana, ele parece não compreender plenamente o *eudemonismo* aristotélico. Ou, pelo menos, a sua concepção de felicidade não compreende aquela apresentada por Aristóteles.

A filosofia prática kantiana encontra-se fundamentada no conceito de liberdade, estabelecida a partir da indeterminação empírica e determinada pela autonomia racional. Compreendendo a felicidade como constituída por elementos empíricos, relacionados muito mais à imaginação do que à razão, a postura kantiana é plenamente coerente, pois a busca pela felicidade não poderia, de fato, fundamentar a moralidade. Contudo, isto não compromete a legitimidade da ética aristotélica, porque nesta o conceito de felicidade tem outra conotação. Assim, “na perspectiva aristotélica a felicidade não tem a conotação subjetivista e empírica que Kant vê em outros eudemonismos. A felicidade consiste no exercício da virtude numa práxis livre que visa à realização plena do homem” (NOGUEIRA, 1993, p. 37). Com efeito, as críticas kantianas ao *eudemonismo* não atingem o real conceito de felicidade, nem comprometem a estabilidade do sistema aristotélico.

É necessário ressaltar, contudo, que Aristóteles e Kant são autores que escrevem em contextos distintos e partem de pressupostos diferentes. Como ficou evidente, a concepção aristotélica não estabelece uma disjunção entre a sabedoria prática e moralidade, de tal modo que a ação política é essencialmente ética. Por outro lado, a prudência kantiana, caracterizada como a busca pela satisfação das inclinações e do bem-estar, encontra-se radicalmente separada da moralidade. Se Kant, por um lado, fundamenta a moralidade em princípios universais e racionais, por outro lado ele acaba separando a moralidade da vida política.

REFERÊNCIAS

- ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Presença, 1983.
- ARISTÓTELES. **Tópicos. Dos argumentos sofisticos. Metafísica: livro I e livro II. Ética a Nicômaco. Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).
- _____. **Ética a Nicômaco**. 1. ed. Bauru: Edipro, 2002.
- _____. **Política**. Edição bilíngue: grego-português. Tradução e notas António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998

GUERREIRO, Mario A. L. O conceito de eudaimonia em Aristóteles: seu significado para nós. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 51, n. 204, p. 445-474, out.-dez./2001.

HOBUSS, João. A felicidade como um bem de segunda ordem em Aristóteles. **Razão e Fé: Revista Inter e Transdisciplinar de Teologia, Filosofia e Bioética**, Pelotas: EDUCAT, v. 7, n. 2, p. 155-162, 2005.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2011.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2007.

NOGUEIRA, João Carlos. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. **Revista Reflexão**, Campinas, nº 55/56, janeiro/agosto/1993.